

akademik araştırma

dergisi

dinbilimleri

ISSN: 1303- 9199
cilt: 22 sayı: 1 2022

22/2

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 22 SAYI / ISSUE: 2
SAMSUN
EYLÜL / SEPTEMBER 2022

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 22 Sayı / Issue: 2 (EYLÜL, 2022)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and General Coordinator
Yavuz Ünal

Editörler / Editors
Büşra Nur Duran / Hasan Atsız / Bekir Özüdoğru

Alan Editörleri / Field Editors
Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Kamil Coştu
Bekir Özüdoğru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu
Muhammet Ali Asar / Beyzanur Çavuş / Hakan Temir / Nurdan Genç

Dizgi ve Mizanpaj Editörü
OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

Dil Editörleri / Language Editors
Merve Ar (İngilizce)
Muhammet Raşit Memiş (Türkçe)
Nurdan Genç (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih	Minsüte İslamic University
Ali Ayten	Marmara Üniversitesi
Ayşe Zişan Furat	İstanbul Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Cengiz Batuk	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Muhammed el-Gazalî	International Islamic University
Muhammed Avad	El-Cazira University
Salim ez-Zehranî	Umm Al-Qura University
Vejdi Bilgin	Uludağ Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yüksel Salman	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prof. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Sarıbiyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Raşit Küçük (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Prof. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Teisit Barmo (Dr. Öğr. Üyesi), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmamacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 30 Eylül 2022

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

MEVLİT KIRAATİ BAĞLAMINDA ŞİR-MÜZİK İLİŞKİSİ: FELSEFİ BİR ANALİZ The Relationship Between Poetry and Music in the Context of Mawlid Recitation: A Philosophical Analysis Burhanettin TATAR	739-756
ARAŞTIRMA ÜNİVERSİTESİ ÇATISI ALTINDA İLAHİYAT FAKÜLTESİNİN VARLIĞININ İMKÂNI The Possibility of the Faculty of Theology Under the Roof of Research University Şeref GÖKÜŞ / Zahide YILMAZ / Sümeyye BİLGE	757-784
NICHOLAS OF CUSA DÜŞÜNCESİNDE “ÖTEKİ”NİN KONUMU -FELSEFİ BİR İNCELEME- The Status of “Other” in the Thought of Nicholas of Cusa - A Philosophical Investigation- Fatih TOPALOĞLU	785-812
KANIT, BELİRSİZLİK VE İNANÇ Evidence, Uncertainty and Belief Nesim ASLANTATAR	813-842
İBN CEBİROL’ÜN JOHN DUNS SCOTUS’UN METAFİZİĞİNE ETKİSİ The Influence of Ibn Gabirol on John Duns Scotus’ Metaphysics Firat ÇELEBİ	843-862
YENİ AHİT İLE İZİNİK ÖNCESİ VE SONRASI KİLİSE BABALARINDA İSA MESİH’İN TAKLİDİ VE ÖRNEKLİĞİ MESELESİ The Issue of Imitation and Example of Jesus Christ in the New Testament and in the Church Fathers Before and After Nicaea Zekiye SÖNMEZ	863-898
HAFÎ KIYAS İSTİHSANI Istihsan With Hidden Analogy (Qıyas Khafi) Emrullah DUMLU	899-926

QUS B. SÂ'İDE'NİN MEŞHUR HUTBESİ BAĞLAMINDA: HUTBELERİN ARAP DİLİ ÖĞRENİMİNDE KULLANIMI ÜZERİNE In the Context of Qus B. Sa'id's Famous Sermon: On the Use of Sermons in Arabic Language Learning Kıyasettin ARSLAN	927-950
ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'DE HUSÛLÎ VE HUZÛRÎ BİLGİ AÇISINDAN BİLGİYİ TEMELLENDİRMEDE KENDİLİK BİLGİSİNİN ROLÜ The Role of Self-Knowledge in Basis of Knowledge in terms of Conceptual Knowledge and Knowledge by Presence in Shahâb Ad-Din As-Suhrawardî Beyza Nur ÇAVUŞ	951-972
İSLAMÎ HAREKET BAĞLAMINDA ALTERNATİF MÜZİKAL ALANIN OLUŞUMU ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM A Critical Approach to the Formation of the Alternative Musical Field in the Context of the Islamic Movement Sümeyye AYDIN BULUT	973-1000
EBÛ KÂSİM SİCİLMÂSÎ'NİN BELÂGAT ANLAYIŞI (BELÂGAT-MANTIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA) Ebû Al-Kâsım Al-Sijilmâsî 'S Rhetorical Understanding (In the Context of Rhetoric-Logic Relationship) Tahsin YURTTAŞ	1001-1028
PRE-SCHOOL RELİGİOUS EDUCATION İN TURKEY DURING THE CHANGE PROCESS OF RELİGİOUS EDUCATION POLİCİES (EXAMPLE OF QURAN COURSES FOR 4-6 YEARS) Din Eğitimi Politikalarının Değişim Sürecinde Türkiye'de Okul Öncesi Din Eğitimi (4-6 yaş kur'an kursları örneği) Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU / M. Fatih GENÇ / Ahm Ershad UDDİN	1029-1054
İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN NFT VE METAVERSE ÜRÜNLERİN SATIM SÖZLEŞMESİNE KONU OLMASI Subject Matter of Nft and Metaverse Products to Sale Contracts in terms of Islamic Law Cemil LİV	1055-1086
DİNİ YÖNELİMLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİNE YÖNELİK TUTUMLAR: SİVAS ÖRNEĞİ Religious Orientations and Attitudes Towards Gender Roles: Example of Sivas Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN / Zafer CİRHİNLİOĞLU	1087-1118

ISLAMOPHOBIC TENDENCIES AND THE OTHERIZED OTTOMAN IN THEATER PLAYS FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE REPUBLIC (1860-1950) Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (1860 – 1940) Tiyatro Oyunlarında İslamofobik Eğilimler ve Ötekileştirilen Osmanlı Bünyamin AYDEMİR	1119-1152
KASSÂB EL-KERECÎ'NİN NÜKETÜ'L-KUR'ÂN'I: MUHALİF GÖRDÜĞÜ GRUPLARA ELEŞTİRİLERİ ÖZELİNDE Examining The Mediating Role Of Tawakkul İn The Relationship Between Religious Attitude And Psychological Resilience Fatma YALNIZ	1153-1182
DİNİ TUTUM İLE PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK ARASINDAKİ İLİŞKİDE TEVEKKÜLÜN ARACILIK ROLÜNÜN İNCELENMESİ Searching for Methods in Kassab Kereci's Nükethu'l-Qur'an: Especially for His Criticisms of Opposition Groups Mehmet ÇINAR	1183-1208
TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS	
İSNÂDİ OKUMAK, HADİS TARİHİNİN ANLAŞILMASINDA İSNÂDIN ROLÜ YAZAR: MUHAMMED ENES TOPGÜL, (İSTANBUL: MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI (İFAV) YAYINLARI, 2022, 172 SAYFA.) Değerlendiren / Reviewed by Muhammed Mustafa YILMAZ	1209-1218
PSİKOLOJİ, VAROLUŞ, MANEVİYAT, YAZAR: EROL GÖKA, (İSTANBUL: KAPI YAYINLARI, 2021, 264 SAYFA.) Değerlendiren / Reviewed by Yasin Samet KAZEL	1219-1228
“ŞİA'DA KUR'AN İLİMLERİ -MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET ÖRNEĞİ-” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, YAZAR: ERSİN ÇELİK, (ANKARA: FECR YAYINLARI, 2021, 1.BASKI, 370 SAYFA.) Değerlendiren / Reviewed by Enes ÖZDEMİR	1229-1236

EDİTÖRDEN

2022 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



MEVLİT KIRAATİ BAĞLAMINDA ŞİİR-MÜZİK İLİŞKİSİ: FELSEFİ BİR ANALİZ*

Burhanettin TATAR**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 07 Ağustos 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Tatar, Burhanettin. "Mevlit Kiraati Bağlamında Şiir-Müzik İlişkisi: Felsefi Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 739-756.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107971>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 23 April 2022, **Accepted:** 07 August 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Burhanettin Tatar. "The Relationship Between Poetry and Music in the Context of Mawlid Recitation: A Philosophical Analysis". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 739-756.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107971>



Öz

Mevlid kıraati dediğimizde öncelikle şu üç temel hususu anlamaktayız: 1) Dini tecrübe geleneği; 2) Bir sözlü ve yazılı edebiyat formu olarak mevlid ya da şiir; 3) Bu şiirin müzikal makamlar içinde nadiren besteli ve genel olarak irticalen (doğaçlama) icrası. Bu üç temel unsur arasındaki ilişkilerin analiz edilmesi mevlid dediğimiz geleneğin anlaşılması için önemlidir. Mevlid geleneği derken, özel olarak Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* adlı mesnevi formundaki kitabında topladığı şiirlerin kıraat geleneğine atıf yapacağımızı belirtmeliyiz. Felsefi analizlerimiz söz konusu kitaptaki şiirler ve müzik arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanacaktır. Mevlid kıraatinde söz (şiir)-müzik ilişkisi bazen sözün bazen müziğin daha etkinlik ve ağırlık kazandığı bir etkileşim alanı haline gelir.

* Bu yazı, ilk önce kısa versiyonuyla 2015 yılında Manisa'da düzenlenen "Türk Kültüründe Mevlid" konulu sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, btatar@omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>.

Mevlidin bestelenmiş hallerini de göz önünde tutarak, şiir-söz ilişkisinde bir diyalog ya da karşılıklı bir söyleşi etkinliğinin genel olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Dini Musiki, Mevlid, Ritüel, Konser, Vesiletü'n-Necat.

The Relationship Between Poetry and Music in the Context of Mawlid Recitation: A Philosophical Analysis

Abstract

When we say 'mawlid recitation', we first understand three basic points: 1) The tradition of religious experience; 2) Mawlid or poetry as a form of oral and written literature; 3) The rarely composed and generally improvisational performance of this poem in musical maqams. Analyzing the relations between these three basic elements is important for understanding the mawlid tradition. When we say the tradition of mawlid, we will refer to the tradition of recitation of the poems written and collected by Süleyman Çelebi (Sulaiman Chalabi) in his *Vasila al-Nejat*. Our philosophical analyses will focus on the relationships between the poems in this book and their musical recitations. The relationship between words (poetry) and music in the Mawlid recitation sometimes becomes an area of interaction where words and sometimes music gain more effectiveness and weight. Considering the composed versions of the mawlid, we can say that a dialogue or conversational activity generally occurs in the poetry-word relationship.

Giriş

Mevlid kıraati dediğimizde öncelikle şu üç temel hususu anlamaktayız: 1) Dini tecrübe geleneği; 2) Bir sözlü ve yazılı edebiyat formu olarak mevlid ya da şiir; 3) Bu şiirin müzikal makamlar içinde nadiren besteli ve genel olarak irticalen (doğaçlama) icrası. Bu üç temel unsur arasındaki ilişkilerin analiz edilmesi mevlid dediğimiz geleneğin anlaşılması için önemlidir. Mevlid geleneği derken, özel olarak Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necât adlı mesnevi formundaki kitabında topladığı şiirlerin kıraat geleneğine atıf yapacağımızı belirtmeliyiz. Felsefi analizlerimiz söz konusu kitaptaki şiirler ve onların müzikal icrası arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla, *Vesiletü'n-Necât* eksenli mevlid kıraati, dini tecrübe açısından Fatimî'lerden itibaren kutlanan ve halen İslam dünyasının pek çok yerinde icra edilen mevlid geleneğinin bir boyutudur. Ancak o, kültürel açıdan antik kültürlerde ve Orta Asya Türk kültüründe var olan epik şiir ya da destanları müzik enstrümanı eşliğinde ya da vokal olarak icra etme geleneğinin bir uzantısı olarak da görülebilir. Bu gelenek içinde zaten şiir ve müzik hep bir aradadır.

Kırgız ve Kazak kültürlerinde Manas destanı gibi destanların hâlâ müzik eşliğinde anlatılıyor olması bu noktada kaydedilmesi gereken bir olaydır. Antik mitolojilere baktığımızda müzik ve şiir ilişkisi çok uzun bir geçmişte kök saldığını ve aynı kaynaktan beslendiğini fark ederiz. Mesela Yunan mitolojisinde yer alan Musai (ki musiki ya da müzik kelimesinin kökeninde yer alır) hem müziğin hem de şiirin kaynağı olan tanrıçaya ya da peri kızlarına verilen addır.¹

Bu açıdan bakıldığında Süleyman Çelebi'nin mevlidi, hem kendinden önceki mevlid metinlerine kısmi referansta bulunan² hem de başkahraman olarak Hz. Peygamber'in etrafında ortaya çıkan olağanüstü olayların nazım formunda anlatımıyla oluşan bir destan görünümündedir.³ Her ne kadar 'dini' ton ağırlıklı olsa da hep bir 'kahraman' imgesinin diğer insanların erişemeyeceği bir alanda 'tek başına' var olması⁴ bu destanın temel karakteridir. Destan geleneğinde ozan ya da anlatıcının belli sayıdaki dinleyici önünde irticalen öyküyü anlatmasına ya da enstrüman eşliğinde icra etmesine paralel olarak,⁵ mevlid geleneğinde belli sayıdaki topluluk karşısında şiiri müzik eşliğinde kıraat eden mevlidhan(lar) yer alır.⁶ Bu durumun bilinen istisnası mevlidin kantat formunda bestelenmiş halinin 21 Nisan 2011 tarihinde orkestra eşliğinde topluca okunmasıdır.⁷

¹ Yves Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, haz. Levent Yılmaz, (Ankara: Dost Kitabevi, Ağustos 2000), 2/800-801.

² A. Necla Pekolcay, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/ 485-6.

³ Osmanlı döneminde Vesiletü'n-Necât'a eklenen Hikayet-i Gügercin ve Hikayet-i Geyik gibi manzum anlatılar, onun bu destan karakterini daha fazla ön plana çıkarmıştır. Bu anlatılar için bkz. Muhammet Kuzubaş, "Manzum Bir Destan Kitabı: (Destân-ı Veysel Karâni, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i, Gügercin, Hikâyet-i Geyik), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2008), 304-340.

⁴ Özellikle Mi'raç bahrinde Hz. Peygamber'in Cebrail'in makamı sidretü'l-münteha'yı geride bırakacak şekilde Allah'a yaklaşmasına dair ifadeler sözünü ettiğimiz tek başınalık durumunu çok iyi yansıtır. "Bir fezâ oldu o demde rû-nümâ; Ne mekân var anda ne arz u semâ... Şeş-cihetden ol münezzeh zü'l-Celâl, Bî-kem ü keyf ana gösterdi Cemâl". Bk. Bilal Kemikli (ed.), *Mevlid Külliyyatı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 98.

⁵ Çiğdem Akyüz, "Dünden Bugüne Türk Dünyası Destan Anlatıcıları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 6/4 (Fall 2011), 15-26, Erişim 10 Mayıs 2022, http://Turkoloji.Cu.Edu.Tr/Halkbilim/Ca_Destan_Anlatilicilari/Ca_Destan_Anlatilicilari.Htm; Megan Rancier, "The Musical Instrument As National Archive: A Case Study Of The Kazakh Qyl-Qıbyz", *Ethnomusicology*, 58/ 3, (Fall 2014), 379-402.

⁶ Neşet Çağatay, "The Tradition of Mavlid Recitations in Islam Particularly in Turkey", *Studia Islamica*, 28, (1968), 127-133.

⁷ Bu icra hakkında bir fikir edinmek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=u48VZx8YMco> (02 Temmuz 2022)

Mevlid kıraatinde daima asgari sayıda bile olsa bir dinleyici topluluğun olması, şiir-müzik ilişkisini ele alırken dikkatten kaçırılması gereken önemli bir noktadır. Zira daima bir topluluk önünde kıraat edilen mevlid, şiir ve müzik ilişkisine soyut, formel ve psikolojik analizlerin ötesinde yeni boyutlar kazandırır. Mevlid, bir top(ar)lanma hadisesi olarak insanların şiir ve müzik eşliğinde yeniden buluşması, yüzleşmesi, diyaloga girmesi ve birbirlerine yeniden tanık ve tanıdık olma durumudur. Bu durum, buluşan insanların aynı zamanda kendilerini ait hissettikleri -bir dini boyutu olan- tarihsel, kültürel olaya ya da sembolik etkinliğe (kandil gecelerinde Hz. Peygamber'i yad etme, doğum, ölüm, düğün, askere gidiş, şehitleri anma, sevap kazanma vs.) referansta bulunduğu için, mevlidi sözgelimi bir konserden kolayca ayırır. Bu yüzden mevlid kıraati içinde şiir-müzik ilişkisi, bir konser esnasında icra edilen şarkı sözü ve müzik arasındaki ilişki ile tamamen aynı statüde değildir.

Konser ve Dini Ritüel Olarak Mevlid

Mevlidin kantat formundaki bestesinin analizi, konser ve geleneksel mevlid kategorileri arasındaki farklılığı daha iyi görmeye imkan verebilir. Şiir boyutu aynı kaldığı halde kantat formundaki mevlid bestesini konser kategorisinde görmenin temel gerekçeleri neler olabilir? İlk bakışta kantat formundaki mevlid bestesinin seküler bir giyim tarzına sahip senfonik orkestra üyelerince seküler denebilecek bir ortamda enstrümantal ve vokal olarak çok sesli icrası birer gerekçe olarak düşünülebilir.⁸ Ancak yaygın olmamakla birlikte konser mekanlarında enstrümanların desteğiyle mevlid⁹, Mevlevi ayinleri ve ilahilerin icra edildiğine tanık olmaktadır.¹⁰ Bu durumda benzer soru Mevlevi ayini ve ilahi icraları için de söz konusu olabilecektir. Sözü ve bestesi aynı kaldığı halde ilahi icrasını bir dini ritüel olmaktan çıkarıp onu konser kategorisine yerleştirmek ne ölçüde meşrudur?

742 | db

⁸ Yalçın Çetinkaya'ya ait bir yazıda kantat formundaki besteye en belirgin itirazın merkezinde diniliği tek sesli veya tek partiyonlu müzik ile irtibatlandırma, kantatın çok sesli beste olması nedeniyle kilise ilahileri gibi soğuk ve bize yabancı bulunması yer almaktadır. Bkz. Yalçın Çetinkaya, "Mevlid Kantat ve Hz. Muhammed'i Tampere Sistemin İndirgenmiş Ses Dünyasına Sığdırmak", <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yalcincetinkayapazar/mevlit-kantat-ve-hz-muhammedi-tampere-sistemin-indirgenmis-ses-dunyasina-sigdirmak-27178>. Erişim 01 Temmuz 2022.

⁹ Bu konuda detaylı bilgi ve bir model önerisi için bkz. Selman Benlioğlu, "Mevlid'in Sahnede İcrası İçin Bir Model Önerisi" https://www.academia.edu/12941138/Mevlidin_Sahnede_ICras%C4%B0cras%C4%B1_%C4%B0%C3%A7in_Bir_Model_%C3%96nerisi, s. 1-7. Erişim 01 Haziran 2022.

¹⁰ Senfoni orkestrası tarafından bir ilahinin seslendirilmesine örnek olarak bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=woqKRZDw2KE>. (01 Temmuz 2022)

Kaldı ki konser kategorisinde icra edilen eserlerin bir dini boyutu olmadığını söylemek ne kadar doğrudur?

Kanaatimizce bir dini ritüel olarak mevlid (bu arada ilahi ve Mevlevi ayinlerini de dikkate almaktayız) ile konser kategorisinde görülen mevlid arasındaki fark, icra tarzları esnasında ortaya çıkan genel anlam dünyası ile ilgilidir. Burada genel anlam dünyası derken, psikolojik atmosferden ziyade, eserlerin icrası ile dinleyicilerin eserlerle aralarında kurdukları bağa referansta bulunmaktayız. Geleneksel mevlid icrası, Kur'an tilaveti, ilahiler, dua, salat gibi dini ritüel formlarının bir tür ibadet olarak (sevap kazanma amacıyla) icrasıyla her şeyden önce karmaşık denebilecek bir metinler-arasılık ilişkisine sahiptir. Bu nedenle geleneksel mevlid icrası mevlid dediğimiz şiiri her ne kadar ana (merkez) metin kabul etse de, onu sık sık Kur'an ayetleri, dua, salat gibi diğer metinler ile ilişkiye sokarak icra esnasında ortaya çıkan anlam dünyasını dönüştürür. Böylece dinleyenlerin dikkati zaman zaman farklı metinler arasında kurulan bağa odaklanır.

Bunlara ilaveten mevlidi okuyan mevlidhanların giyim kuşam ve duruş/oturuş tarzları ile mevlidin icrası arasında geleneksel bir bağ her seferinde yeniden kurulur. Artık dini kabul edilen bir giyim kuşam ve duruş/oturuş tarzı ile birlikte mevlidin icrası kendine özgü bir formel-tarihsel anlam dünyasının yeniden teşekkülüne imkan vermektedir.

Geldiğimiz bu noktada dini ritüel ve konser bağlamında şiir ve müzik ilişkisinin çok büyük oranda form-muhteva ilişkisi sorunu olduğu daha iyi fark edilmektedir. Dikkat edilecek olursa yukarıda irdelediğimiz dini ritüel olarak mevlid ile konser kategorisinde görülen mevlid arasındaki en büyük fark formel-tarihsel farklılıktır. Mevlidin nerede kıraat edildiği, kıraat edenlerin giyim kuşam ve duruş tarzı, mevlidi hangi metinlerle ilişki içine soktukları onun dini bir ritüel ya da konser olduğuna dair verilecek yargıyı belirleyen formel faktörlerdir.¹¹ Ancak dini ritüel ya da konser kategorileri sadece mevlidin formel tarafı ile sınırlı değildir; belki daha ziyade onun muhtevası hakkında belli bir yargının nasıl oluştuğuna tanıklık ederler. Zira mevlidin bir dini ritüel olarak icrasında sevap kazanma gibi bir tasavvur rol oynarken konser kategorisinde böylesi bir tasavvur söz konusu değildir. Buna göre, dini ritüel ve konser kategorileri aynı söz ve

¹¹ Bu konu başlıklarına birkaç örnek olarak bkz: R. Bahar Akarınar, "Mevlit Törenlerinin Yapısı", *Türkbilgi* 12 (2006), 38-63.

hatta aynı beste icra edildiği halde iki farklı muhtevanın ortaya çıkışı ile ilgili olabilmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu muhtevanın ortaya çıkışında form oldukça belirleyici bir görev üstlenmektedir. Bu formlar tarihsel süreç içinde teşekkül eden dini tecrübe geleneği içinde meşrulaştığı ve aynı zamanda bu dini tecrübe geleneğini şekillendirdiği için, ortaya çıkan muhtevanın aynı zamanda tarihsel bir perspektif içinde belirlendiğine değinmek gerekmektedir. Bunun anlamı şudur: Şayet ileride şimdi bazı mevlid icralarının konser kategorisinde görülmesine yol açan formel unsurlar bir şekilde dini ritüel formuna dönüşürse, bu durumda dini tecrübe geleneği de dönüşmüş olacaktır. Bizler bazı mevlid icralarını dini ritüel kategorisi içine yerleştiriyor ve bazılarını konser olarak görüyorsak bunun tarihsel nedeni Osmanlıdan günümüze gelmiş olan dini tecrübe geleneğinin bize sunduğu genel perspektiftir. Yukarıda bahsettiğimiz formel hususlar hem bu gelenek içinde meşrulaştırılmış hem de geleneğin devamında rol oynamış hususlardır. Dolayısıyla bir dini ritüel olarak mevlid aynı zamanda bir gelenek ve tarihsel hadise olarak mevlid demektir.

Durum ne olursa olsun hâlâ konser ve dini ritüel arasında şu fark her zaman olacaktır: Konser kategorisinde mevlid, eser ve dinleyenler arasında estetik bir bağın kurulmasını gerektiren bir sanat icrasıdır. Orada her şeyden önemli olan, eserin doğrudan kendi üzerine dikkatleri çekmesi ve kendi dışına referansta bulunmamasıdır. Konser kategorisindeki mevlid icrasında asıl belirleyici olan, şiirin estetik boyutu ve müzik icrasının sanatsal değeridir. Orada eser ve dinleyiciler baş başadır ve aralarında kurulan estetik bağ diğer tüm değerlendirmelerin ve amaçların üstünde yer alır. Böylece konser kategorisinde mevlid, konser esnasında ortaya çıkabilecek dini, ahlaki, sosyal vs. tecrübeyi yönlendiren ve onları dönüştüren bir estetik güç olarak oradadır ve öncelikle kendisini belirginleştirir. Tabir caizse konser kategorisinde estetik-sanatsal kaygı bir prizmaya yansıyan ışık gibidir. Konser esnasında ortaya çıkan diğer tecrübeler bu ışığın prizmada kırılmasıyla açığa çıkan farklı renk tayflarına benzer. Estetik-sanatsal bir olay olarak mevlidin icrası dinleyiciyi adeta bir prizma haline getirir ve ondaki anlam dünyasının gücüne göre farklı renkler halinde kendisini açığa çıkarır.

Kuşkusuz bir dini ritüel olarak mevlidin icrası da estetik değerden ve sanat hadisesinden yoksun değildir ve çok iyi mevlidhanların kıraati sayesinde mevlid dini ritüel içinde sürekli olarak bir estetik-sanatsal değer alanının yeniden inşasında rol oynar. Ancak daha önce işaret ettiğimiz üzere dini ritüelde belirleyici olan husus dini

duygular, sevap kazanma, arınma gibi tasavvurlarla¹² icra edilen metne yönelme durumudur. Bu yönelme esnasında icra edilen metinler kendilerini belli bir perspektif içinde açığa çıkarma imkanına erişirler.

Buna ilaveten söz konusu yönelim/perspektif esnasında dini tecrübe ve destan geleneğinin bir devamı olarak mevlidin birbirine ilk başta zıt görünen iki farklı boyutu açığa çıkar. Mevlid, asırlar boyu tekrar edilmesi açısından sözlü geleneğin ya da söze dayalı dini-kültürel hafızanın bir parçasıdır ve bu yönüyle o, 'hatırla(t)ma' eylemini ön planda tutar. Mevlid, tekrar yani hatırlama eylemini ön planda tutarak kültürel ve dini hafızanın sürekliliğine katkıda bulunur. O, bu durum ile zıtlık arz ediyor görünen bir başka işlev de üstlenir. Mevlid kelimesinin doğum ya da başlangıç anlamına gelmesine paralel olarak o, kendisini kıraat eden ve dinleyenlerin şimdi-burada kendilerine yeni bir başlangıç yapmalarını, hayatlarına çeki düzen vererek arınmalarını ve gelecek hayatına dair yeni umut ve tasarım edinmelerini talep eder. Yani şimdi-burada dediğimiz zaman ve mekanı öncekilerden ayırt ederek daha iyi bir hayatın başlangıç noktasına dönüştürmesini ister. Mevlidin daima bir topluluk önünde kıraat edilmesi, şiir-müzik ilişkisinin toplumsal dini muhayyilenin harekete geçirilmesinde oynadığı rolü fark etmemizi gerektirir. Yukarıda mevlidin dini tecrübe ve destan geleneği içinde görülmesi gerektiğine dair yaklaşımımızın nedeni bu noktada daha bir açıklık kazanmaktadır. Zira mevlid, asla din hakkında 'bilgi' vermeyi,¹³ 'kural getirmeyi' amaçlayan ve bu yönüyle tarihsel, fıkhi, kelami kavramları ön plana çıkaran bir 'informatif', 'epistemolojik' ya da 'normatif' metin değildir.¹⁴ Aksine o, dile getirdiği 'olağanüstü' olaylar sayesinde 'performatif' yani dinleyicinin muhayyilesini harekete geçirebildiği esnada onun bir şeyleri anlamasına yol açan 'icraî' ve 'kışkırtıcı' bir metindir.¹⁵ Bu yüzden mevlid içinde dini muhayyile ve fiziksel-tarihsel gerçeklik şeklinde açık bir ayırım yoktur.

¹² Nuri Özcan, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/484-5.

¹³ R. Bahar Akarpınar, *Türk Kültüründe Dini Törenler ve Mevlid Kutlamaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 2.

¹⁴ Bilal Kemikli (ed.), "Ön Söz", *Mevlid Külliyyatı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 10.

¹⁵ Mevlid içinde Pekolcay'ın işaret ettiği şekliyle bazı dini mefhum, farz ve vaciplerin dile getirilmesini bilgi vermekten ziyade insanları eyleme davet eden (performatif) karakterde görmek daha isabetli olacaktır. Bkz. A. Necla Pekolcay, "Mevlid", 485-6.

Çünkü mevlidde esas olan sadece Hz. Peygamber'e dair bir anlatıyı seslendirmek değil, aynı zamanda insanların bu anlatı ekseninde top(ar)lanması, birbirine tanık olması, yani bir gerçeğe ait olduklarının bilincine yeniden erişebilmeleridir. Böylece mevlidde fiili anlatı ya da öykü Hz. Peygamber imgesi etrafında insanların nasıl bir inanç toplumu haline gelebildiklerinin anlatısı ya da öyküsüdür. Bu yüzden mevlid kıraatinde müzik-şiir ilişkisi, sadece sözlü ya da yazılı bir şiirin müzikal seslerle yeniden hayata getirilmesinden fazla bir husustur. Orada şiirin kendisi ve ortaya çıkan müzikal sesler, topluluğu oluşturan insanların birbirini yeniden tanımasının, ortak bir noktada buluşabilmelerinin temsili haline gelir.

Dinleyici Topluluğu ve Mevlid

Bu noktada karşımıza çıkan soru, mevlidin kıraati esnasında dinleyici topluluğun şiir ve müzik ile ilişkisinin ne olduğu hakkındadır. Daha açıkçası, mevlid kıraati esnasında dinleyici toplulukta ortaya çıkan anlam dünyası içinde şiir ve müziğin oynadığı roller nelerdir? Dinleyiciler söz ve müziği aynı anda duyarlarken, gerçekte şiir ve müzik onları aynı yöne mi götürmektedir yoksa iki farklı gerçeklik olarak şiir ve müzik onları iki farklı yöne mi sevk etmektedir?

746 | db

Müzik tarihine baktığımızda, 1800'lü yıllara değin genel olarak müziğin söz ya da şiir etrafında varlık ve anlam kazandığını görürüz. Son iki asırda enstrümantal müziğin ve virtüözlüğün gelişimi müziğin gittikçe şiirden ya da 'söz'den bağımsızlaşmasına yol açmaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak daha önce sözün anlamına dayalı olarak müziği anlamlandırma çabalarından vazgeçilmesine, müziği kendi başına anlamlandırma faaliyetlerine yol açmaktadır.

Bu dönüşümü daha açık olarak dile getirirsek, Ortaçağda müzik genelde söz veya şiir etrafında bir melodik dekorasyon-tezyinat gibi görülmüş ya da sözün işaret ettiği anlam dünyasına erişmede bir geçici araç olarak ele alınmıştır.¹⁶ Buna göre, o bir tür hat yazısı etrafında tezhip ya da ebru gibi düşünülmüş ya da miraca çıkış esnasında belli bir mesafeye kadar Hz. Peygamber'i taşıyan Burak gibi değerlendirilmiştir. Her iki halde de o, asıl gidilmesi gereken

¹⁶ Geldiğimiz noktada bir karışıklığa yol açmamak için, söz ya da şiir derken iki farklı boyuta işaret ettiğimizi belirtmeliyiz. Birincisi, sözün dilsel birim olarak ses ile telaffuz edilen, yazı ile kağıda, bilgisayara vs. aktarılan boyutudur. İkincisi ise sözün zihinlerde kavranan anlam boyutudur. Buna göre, Ortaçağda sözün müziğe öncelik arz etmesi daha ziyade sözün anlamı ile ilgilidir. Zira dilsel birim olarak sözün sesli telaffuzu ya da yazıya aktarılmış hali yine anlamın ortaya çıkması için bir araç olarak görülmüştür.

noktaya yönelik bir 'eşik' ya da 'geçiş noktası' gibi durmaktadır. Ama her halükarda müzik aşılması ve geride bırakılması gereken bir şey gibi algılanmıştır. Bu yaklaşımı Mevlana'ya atfedilen "Rebabı dinlerken cennet kapısının açılış sesini duyuyoruz"¹⁷ sözünde kolayca fark edebiliriz. Şamanların, müziği manevi âleme geçişte rol oynayan bir araç olarak ele almalarında da¹⁸ benzer yaklaşım görülmektedir.

Bu geleneksel yaklaşım, âşıklık geleneğinde, şaman ritüellerinde, vasat düzeydeki mevlid kıraatlerinde ortaya çıkan müziğe bakıldığında pek haksız sayılmaz. Ancak melodik yapıların giriftleştiği, makamsal geçki ve derinliklerin arttığı müzik icralarına baktığımızda, onun bize yeterli bir görüş alanı sunmadığı da açıktır. Çok güzel bir ses ve makamsal derinlik/zenginlik içinde icra edilen bir mevlid kıraatine baktığımızda söz (şiir) ve müzik ilişkisini, sözü önceleyen bir hiyerarşik düzen içinde ele almamız doğru olur mu?

Mevlidde Söz ve Müziğin Diyalogu

Bu soruya tek ve kestirme cevap vermek mümkün görünmemektedir; zira mevlid genel olarak irticalen, doğaçlama tarzında kıraat edildiği için, beste-güfte ilişkisinde ortaya çıkan söz-müzik ilişkisinden farklılık arz etmektedir. Sözelimi ilahi, nefes gibi bestelenmiş ve enstrümantal olarak da icra edilebilen eserlerde genel olarak söz, melodi tarafından emilir, absorbe edilir ve melodi çoğu zaman sözün söylenmesine ihtiyaç bırakmayacak şekilde 'sözün kalıbı'¹⁹ ya da sözün içinde eridiği pota görevini üstlenir. Söz, böylesi eserlerde, müziğin içine nüfuz eden, onun tabir caizse sünger-sıvı ilişkisinde olduğu üzere gözeneklerini dolduran ya da çay ve su ilişkisinde olduğu üzere demleyen, 'doyum noktasına ulaştıran'²⁰ bir boyut kazanır. Bu nedenle söz konusu eser salt enstrümantal olarak icra edildiğinde hâlâ o eser içinde söz uzaktan yankılanmaya devam eder.²¹ Bir bakıma müzik sözün bir başka bedene kavuşması halidir.

¹⁷ Ahmet Eflâkî Dede, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 1/468 – 469.

¹⁸ Kira Van Deusen, *Singing Story, Healing Drum: Shamans And Storytellers Of Turkic Siberia*, (McGill-Queen's University Press 2004), 103-110.

¹⁹ Andrea Loselle, "Poetry And Music: A Roundtable Discussion With Pierre Boulez", *Paroles Gelees* 11/1, (1993), 5-11, <https://Escholarship.Org/Uc/Item/63z2k4z9> Erişim 14 Mayıs 2022.

²⁰ Lawrence Kramer, "Speaking Melody, Melodic Speech", *Word and Music Studies: Essays On Music And The Spoken Word And On Surveying The Fields* (Word and Music Studies), Edit. Lodato, Suzanne M., Urrows, David Francis, Editions Rodopi, (New York: 2005), 128.

²¹ Bahsettiğimiz durum, özellikle bir dille yazılmış olan şarkı sözünün melodisi sabit kal-

Ancak mevlid, mevlidhan tarafından irticalen kıraat edilirken, bestelerde olduğu üzere, önceden belirlenebilir bir söz-müzik ilişkisi söz konusu değildir. Sözün hızlı ve ritmik bir şekilde söylendiği yerlerde müzik, kaçınılmaz olarak söze yalnızca eşlik eden bir boyut kazanır. Ancak mevlidhan şiir içinde belli mısraları, kelimeleri veya heceleri uzun melodik seyir ya da derinlik içinde icra etmeye başladığında müzik adeta sözü kendi içinde yakmaya ve eritmeye başlayan bir alev gibi rol üstlenir. Bu esnada şiir-müzik ilişkisi yalnızca bir eşleşme, eşlik etme, ya da müziğin sözü yorumladığı bir ilişki olmaktan çıkarak, kelimenin tam anlamıyla bir ‘transformasyon’ (dönüşüm)²² olur. Daha açık deyişle, müzik şiirin anlamını kendisinde açığa çıkaran bir zemin olmaktan iyice uzaklaşarak onu dönüştürür ve şiiri, şiirin kendi başına gidemeyeceği bir noktaya erdştirir.²³

Buna göre, mevlid kıraati esnasında kelimelerin gündelik konuşmaya yaklaşan bir hız ve yalınlık içinde telaffuzu sözün, müziği kendi kalıbına göre şekillendirmesine; kelimelerin telaffuzunun gündelik konuşma hızına göre hayli yavaşlaması veya hecelerin melodik açıdan uzatılması ise müziğin, sözü kendi içinde eriten, onu kendi yapısına göre dönüştüren ve hatta ona ihtiyacı büyük oranda ortadan kaldıran bir boyut kazanmasına yol açar. Bahsettiğimiz hususu daha açık olarak fark edebilmek için sadece irticali okuyuşlara değil, Itri ya da Dede Efendi’nin ağır ve uzun melodilerle ilerleyen eserleri ile günümüzün pop ya da hip hop müziğinde ritmik şekilde okunan sözlü eserlere bakmak yararlı olabilir.

Bunlara ilaveten klasik eserlerde zaman zaman yer alan ‘tennenni, tenenenni, tenenen’ gibi salt sese dayalı anlamdan yoksun linguistik birimler sözün bittiği, dilsel anlamın kaybolduğu durumda müzikal melodilerin şimdi-burada konuşmaya devam ettiklerini bize bildiren özel durumlardır. Bu tür birimler, sözün bittiği yerde müzi-

mak kaydıyla bir başka dilde çevrilerek/yeniden inşa edilerek okunmasında çok açık olarak görünür. Sözelimi eski bir Bizans türküsü olan “Sto pa kai sto ksanaleo” başlıklı bestenin Türkçeye “Söylemiştim sana gitme” (Fırtına) şeklindeki uyarlamasında melodilerde Türkçe uyarlamasının gerisinde hala Yunanca sözler uzaktan yankılanırlar. Dolayısıyla Türkçe uyarlama hâlâ orada bir tür yabancı konuk olarak tutunmaya çalışır. Tabir caizse ilk başta silmiş görüldüğü Yunanca sözlerin üzerinde onlara referansta bulunan yani onları yarı görünür hale getiren yeni bir katman oluşturmaya çalışır. Bu yönüyle o, kısmen papirüsler üzerinde eski yazının silinip üzerine yeni yazının yazılmasıyla oluşan palimpsestik görünümüne sahip olur.

²² Joseph Acquisto, “On Artistic Form and The Spiritual: Mallarme, Schönberg and Kandinsky On Poetry, Mystery, and Music”, *Thinking Verse 2* (2012), 70.

²³ Angelo Pio Buffo, “Interpretation and Improvisation: The Judge and the Musician Between Text and Context”, *Springer Nature*, (2018), doi.org/10.1007/s11196-017-9537-6.

ğın konuşmaya devam ettiğini gösterdikleri için bir tür melodinin kendisinde yankılandığı akustik mekan haline gelirler.

Belki konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir başka alana, klasik tarzda resim yapma ile impressionist (izlenimci) tarzda resim yapma arasındaki farka dikkat kesilmek uygun olabilir. Klasik tarzda resimlerde renkler daima zaten bilinen ve sınırları belirlenebilir bir formun içinde yer alırlar ve bu formun bir parçasından ibarettirler. Sözelimi ortada sınırları açık olarak belirlenebilir bir ağaç formu vardır ve renkler bu sınırlara —aynı zamanda resmettikleri gerçekliğe— uyum sağlamak durumunda olan ve ait oldukları yerde kendilerini ifşa eden unsurlardır. Oysa impressionist tarzdaki resimlerde formu belirleyen, onu dönüştüren, ona yeni bir anlam kazandıran renklerin kendileridir. Ortada sadece renkler olduğu için renkler forma değil, form renklere bağımlıdır.

Bunun gibi gerek İtri ve Dede Efendi gibi bestekarların ağır ritimle ve uzun hecelemelerle ilerleyen bestelerinde gerekse ‘tennenni’ gibi sese dayalı linguistik birimlerin eser içinde ortaya çıktığı durumlarda müziğin kendisi, impressionist resimlerdeki renkler gibi formu belirlemeye başlar. Dilsel unsurlar melodinin ilerleyen akışı içinde elastik bir varlık kazanırlar. Yahut onlar, tabir caizse, ırmağın akışkan gücüne uyum sağlayarak ilerleyen bir tür yelkenliye benzemeye başlarlar.

Ancak mevlid kıraatine ritmik melodik heceleme-ağır/uzun melodik heceleme bağlamı içinde fazlaca odaklanmak bazı yanlış anlamalara meydan verebilir. Konuya ‘karşılıklı yazma/yeniden yazma’ olayı açısından bakmak daha genel bir perspektif vereceği için yararlı olacaktır.

Karşılıklı Yeniden Yazma Süreci Olarak Söz ve Müzik

Mevlidhan şiiri serbest tarzdaki müzikal melodilerle yeniden seslendirirken hem şiir hem de müzik, kelime/nota ikiliği içinde birbirleri üzerine yazılan iki farklı ses/yazı/kayıt haline gelmektedirler. Hem şiir hem de müzik aynı anda kıraat edildikleri ve duyuldukları için yapısal olarak onlar bir diğerrinin mekanına kendisini kaydeden, iliştiiren, ait olan varlıklara dönüşür. Onlar arasında söz ve müzik şeklinde bir ayrışma ancak zihinde ve notaya alındıklarında söz konusu olur. Burada asıl fark edilmesi gereken husus, birbirleri üzerine yazılırken hem söz hem de müziğin birbirlerini yeniden yazmaları olayıdır. Müzik, daha önce irticali okunduğu şekliyle şiiri kendi halinde

bırakmayıp onu kendi melodik seyrine göre yeniden yazar; anlamını kendi melodik yapısına göre yeniden biçimlendirir. Buna karşılık söz, müziği kendi haline bırakmayıp onu kendi dilsel kalıp ya da yapısına göre şekillendirir. Bu karşılıklı belirleme/biçimlendirme esnasında müzik, sözü eski (şiiir formunda sahip olduğu) yerinden eder ve açığa çıktığı yerde yeniden konumlandırır. Bir bakıma müzik, sözü bir şekilde siler ve kendi mekanında yeniden yazar. Söz de müziği şekillendirirken onu daha önceki irticali melodik yapısından uzaklaştırır ve ortaya çıktığı mekanda yeniden biçimlendirir. Böylece söz de melodiyi, eski melodik icralardan farklılaştırma anlamında siler ve yeniden yazar. Sonuçta ortaya bir şekilde melodinin sözü ve sözün melodiyi kendisinde hâlâ görünür kıldığı transparan (şeffaf) bir ortam çıkar. Bu durum, melodiden hareketle sözün ve sözden hareketle melodinin görüldüğü/ duyulduğu/ fark edildiği çifte bir perspektifin aynı anda tezahürü demektir.

Bu çifte perspektif sayesinde söz, müziğin içinden dışarıya çıkan ve müzik de sözün içinden dışarıya taşan bir boyut kazanır. Belki konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur ümidiyle, burada Batı dillerindeki “expression” kelimesinin kökeninde duran “press out” fiiline yönelmek uygun düşecektir. Press out, bir şeye baskı yaparak onun özünün dışarıya çıkmasını sağlamaktır. Mesela İtalyanların geliştirdiği espresso tarzında kahve yapımında, makine aracılığıyla çekilmiş kahve tanecikleri üzerine uygulanan basınç sayesinde kahvenin aroması ve yoğun tadı açığa çıkar. Buna benzer şekilde söz ve müzik, mevlid kıraati esnasında her biri diğeri üzerine basınç uygulayarak onun anlamının ve melodik zenginliğinin ortaya çıkmasına yol açan iki ayrı expression haline gelir. İşin bir başka ilginç yanı, Latince expression kelimesinin, aynı zamanda balmumu ya da çamura bir şeklin baskısını uygulayarak üretilen maske kelimesiyle bağlantısıdır. Bu durum daha önce dile getirdiğimiz şekliyle söz ve müziğin birbirini belirlemesi ve biçimlendirmesi açısından dikkat çekicidir. Ancak bizim burada asıl vurgulamaya çalıştığımız husus, bu karşılıklı belirlemenin, bir diğeri kendi maskesi haline getirmesinden ziyade bir diğeri –espresso kahve örneğinde olduğu üzere— kendi özünü, aromasını, rengini, zenginliğini açığa çıkaran birer eşige ya da göze (kaynak) dönüştürmesidir. Tabir caizse kıraat esnasında dilin gözünden melodiler ve melodilerin eşiginden kelimeler açığa çıkmaya başlar.

Şu ana değin yaptığımız analizler, söz ve müzik ilişkisini genel anlamda ele aldıkları için hâlâ her bir icranın kendi somutluğu, öz-

günlüğü ve zamansallığı içinde ortaya çıkan duruma dair yeterli bir görüş alanı sağlamamaktadır. Zira bizler söz ve müzik ilişkisini her zaman icralar esnasında meydana gelirken tecrübe etmekteyiz. Bu esnada asıl belirleyici olan icracının ses güzelliği, sesi kullanma tarzı, ses rengi gibi hususlardır. Dolayısıyla karşımıza daima ‘tasarlanan’ ve ‘fiilen ortaya çıkan’ ses bağlamında iki farklı müzik-söz ilişkisi çıkmaktadır. Mevlid kıraat geleneği bize mevlidin geçmişteki icralarından hareketle müzik ve söz ilişkisine dair bir ses tasarımı verebilmektedir. Burada ses tasarımı hem melodinin hem de şiirin aynı anda kavranmasına imkan vermektedir. Ancak asıl belirleyici olan belli bir mevlidhanın kendi ses yeteneği ile melodik ve şiirsel yapıyı tek bir icra esnasında açığa çıkarması ise, bu durumda ses güzelliği, icra tarzı gibi unsurlar bizi tasarımın çok ötesinde duran ve henüz hayal edilmemiş alanlara taşıyabilmektedir. Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ön plana çıkan büyük mevlidhanların varlığı her şeyden önce ses tasarımı ile fiili icra arasındaki farklılık ile ilgili görünmektedir. Buna göre mevlid bağlamında söz-müzik ilişkisi sadece yapısal değil, aynı zamanda tarihsel- ontolojik boyutu olan bir ilişkidir. Bizler hecelerin uzatılması veya gündelik konuşmaya yaklaşan kıraat esnasında söz ve müzik arasındaki ilişkinin değişimini sadece yapısal açıdan ele aldığımızda pekala yanılabiliriz. Zira müzikal olmayan bir ses ile oldukça fakir bir melodik yapı bir araya geldiğinde gerçekte ortada ne melodi ne de şiir kalmaktadır. Çok zengin bir melodik yapı müzikal olmayan bir ses ile icra edilmeye çalışıldığında ses, melodinin zenginliğini kırpan ve onu yavanlaştıran bir olumsuz rol üstlenir. Sesin güzelliği ve üst düzey icra yeteneği, melodinin zenginliğini açığa çıkarabildiği gibi, daha ileri noktada melodinin hâlâ yetersiz kaldığını da ima eder. Çok güzel ses, kendi potansiyeline dikkat çektiği için melodinin yeniden ve farklı biçimlerde tasarlanabileceğini bize fark ettirir. Böylece çok güzel bir ses ve icra yeteneği, mevlid kıraatinde söz-müzik ilişkisinin asla tamamlanmayacak bir proje olarak kalacağını ve hem şiirin hem de sözün farklı açılardan yeniden görülebileceğinin mümkün olduğunu bize ima eder.

Sonuç olarak, mevlid kıraatinde söz (şiir)-müzik ilişkisi bazen sözün bazen müziğin daha etkinlik ve ağırlık kazandığı bir etkileşim alanı haline gelir. Mevlidin bestelenmiş hallerini de göz önünde tutarak, şiir-söz ilişkisinde bir diyalog ya da karşılıklı bir söyleşi etkinliğinin genel olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mevlid dinleyen topluluk bu yüzden sadece söz ya da müziği dinlememekte, belki daha ziyade sözün anlam alanı ile müziğin anlam üretim gücü ara-

sında gerçekleşen bir tür diyalog içinde kendi muhayyilesinin harekete geçirildiğini tecrübe eder. Bu nedenle dinleyenlerin anladığı şey, yalnızca Süleyman Çelebi'nin manzum anlatısı, mevlidhanın kıraat tarzı değil, aynı zamanda harekete geçebildiği ölçüde kendi muhayyilelerinin götürdüğü yerdir. Bu analizlerimiz aynı zamanda mevlid geleneğinin bundan sonraki akıbetini ilgilendiren bir takım perspektiflere sahip olmamızı kolaylaştırıyor gibidir.

Şayet mevlid bundan sonra ülkemizde icra edilecekse bu her şeyden önce mevlidhanların söz ve müzik arasında biri diğerini baskı (kontrol) altında tutmayan bir diyalojik ilişki kurabilmesine bağlı olacaktır. Daha açık deyişle, sözün anlamı ile müziğin anlam üretme gücü arasında bir tür 'söyleşi' ya da 'diyalog' kurabildikleri ölçüde dinleyiciler bu diyaloga katılma imkanını bulabileceklerdir. Bize göre söz ve müzik arasında bir tür teatral yani sahneleme olayını hatırlatır biçimde söyleşi oluşturulduğunda dinleyici 'muhayyilesi harekete geçilmiş' bir dinleyici haline gelebilecektir.

KAYNAKÇA

752 | db

- Acquisto, Joseph. "On Artistic Form And The Spiritual: Mallarme, Schönberg And Kandinsky On Poetry, Mystery, And Music". *Thinking Verse* 2 (2012), 68-87.
- Akarpınar, R. Bahar. "Mevlit Törenlerinin Yapısı". *Türkbilig* 12 (2006), 38-63.
- Akarpınar, R. Bahar. *Türk Kültüründe Dini Törenler ve Mevlid Kutlamaları*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Akyüz, Çiğdem. "Dünden Bugüne Türk Dünyası Destan Anlatıcıları". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 6/4 (Fall 2011), 15-26. Erişim 10 Mayıs 2022, http://Turkoloji.Cu.Edu.Tr/Halkbilim/Ca_Destan_Anlaticilari/Ca_Destan_Anlaticilari.Htm
- Benlioğlu, Selman. "Mevlid'in Sahnede İcrası İçin Bir Model Önerisi". Erişim 01 Haziran 2022. https://www.academia.edu/12941138/Mevlidin_Sahnede_%C4%B0cras%C4%B1_%C4%B0%C3%A7in_Bir_Model_%C3%96nerisi, s. 1-7.
- Bonnefoy, Yves. *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Haz. Levent Yılmaz. Cilt 2. Ankara: Dost Kitabevi, Ağustos 2000.
- Buffo, Angelo Pio. "Interpretation and Improvisation: The Judge and the Musician Between Text and Context". *Springer Nature*, 2018, doi.org/10.1007/s11196-017-9537-6.
- Çağatay, Neşet. "The Tradition of Mavlid Recitations in Islam Particularly in Turkey". *Studia Islamica*, C. 28, 1968, 127-133.
- Çetinkaya, Yalçın. "Mevlit Kantat ve Hz. Muhammed'i Tampere Sistemin İndirgenmiş Ses Dünyasına Sığdırmak", Erişim 01 Temmuz 2022 <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yalcin-cetinkayapazar/mevlit-kantat-ve-hz-muhammedi-tampere-sistemin-indirgenmis-ses-dunyasina-sigdirmak-27178>.
- Eflâkî Dede, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*, C. 1. çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Kemikli, Bilal (ed.), "Ön Söz", *Mevlid Külliyyatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kramer, Lawrence. 'Speaking Melody, Melodic Speech', *Word and Music Studies: Essays On Music*

- And The Spoken Word And On Surveying The Fields* (Word and Music Studies). ed. Lodato, Suzanne M., Urrows, David Francis, Editions Rodopi, New York: 2005, 127-143.
- Kuzubaş, Muhammet. “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2008), 304-340.
- Loselle, Andrea. “Poetry And Music: A Roundtable Discussion With Pierre Boulez”. *Paroles Gelees* 11/1, (1993), 5-11. Erişim 14 Mayıs 2022. <https://Escholarship.Org/Uc/Item/63z2k4z9>
- Özcan, Nuri. “Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/484-5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Pekolcay, Necla. “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/485-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Rancier, Megan. “The Musical Instrument As National Archive: A Case Study Of The Kazakh Qyl-Qıbyz”. *Ethnomusicology*, 58/ 3, Fall 2014, 379-402.
- Van Deusen, Kira. *Singing Story, Healing Drum: Shamans And Storytellers Of Turkic Siberia*. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2004.

THE RELATIONSHIP BETWEEN POETRY AND MUSIC IN THE CONTEXT OF MAWLID RECITATION: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS*

Burhanettin TATAR**

Extended Abstract

When we say 'mawlid recitation', we first understand three basic points: 1) The tradition of religious experience; 2) Mawlid or poetry as a form of oral and written literature; 3) The rarely composed and generally improvisational performance of this poem in musical maqams. Analyzing the relations between these three basic elements is important for understanding the mawlid tradition. When we say the tradition of mawlid, we will refer to the tradition of recitation of the poems written and collected by Süleyman Çelebi (Sulaiman Chalabi) in his *Vasila al-Nejat*. Our philosophical analyses will focus on the relationships between the poems in this book and their musical recitations.

Süleyman Çelebi's mawlid text makes a partial reference to previous mawlid literature. Moreover it looks like an epic that is formed by the narration of the extraordinary events that occurred around the Prophet Muhammad in verse form. The main character of this epic is the fact that a 'hero' image always exists 'alone' in an area inaccessible to other people, even though it has a 'religious' tone. In parallel with the poet or narrator's improvisational telling of the story in front of a certain number of audience or performing it with an instrument in the epic tradition, there are mawlidhan(s) (recitators) reciting the poem with music in front of a certain number of ensembles in the tradition of the mawlid.

The main thing in the mawlid is not just voicing a narrative about the Prophet, but also gathering(s) of people on the axis of this narrative, witnessing each other, that is, being able to regain the consciousness that they belong to a common truth. Thus, the actual narrative or story in the mawlid is about how people can become a society of faith around the image of the Prophet. Therefore, the relationship between music and poetry in the mawlid recitation is more than just bringing a spoken or written poem back to life with musical sounds. There, the poem itself and the resulting musical sounds become the representation of the people who make up the community to know each other again and to meet at a common point.

* This article was first presented in its short version as a paper at the symposium on "Mawlid in Turkish Culture" held in Manisa in 2015.

** Prof. Dr. Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Samsun, Turkey, btatar@omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>.

The question that arises at this point is about the relationship of the audience with poetry and music during the recitation of the mawlid. More precisely, what are the roles that poetry and music play in the world of meaning that emerges in the audience during the mawlid recitation? While listeners hear words and music at the same time, do poetry and music actually lead them in the same direction, or do poetry and music, as two different realities, lead them in two different directions?

When we look at the history of music, we see that music in general gained existence and meaning around words or poetry until the 1800s. The development of instrumental music and virtuosity in the last two centuries causes music to become more and more independent from poetry or 'word'. This situation inevitably leads to the abandonment of efforts to make sense of music based on the meaning of the word, and to activities to make sense of music on its own.

To express this transformation more clearly, in the Middle Ages, music was generally seen as a melodic decoration around words or poetry, or it was handled as a temporary tool to reach the world of meaning that the word refers to. According to this, it is thought of as a kind of ornament and marbling art around a calligraphy, or as Buraq figure which carried the Prophet to heaven in the course of ascension (miraj). In either case, it stands as a 'threshold' or 'crossing point' towards the point to be reached. But in any case, music was perceived as something to be overcome and left behind.

While mawlid is recited impromptu by mawlidhan, there is no predetermined poetry-music relationship, as is the case with compositions. Where the word is spoken quickly and rhythmically, music inevitably acquires a dimension that only accompanies the word. However, when the mawlidhan begins to perform certain verses, words or syllables in poetry in a long melodic course or in depth, music takes on a role like a flame that starts to burn and melt the word within itself.

The relationship between words (poetry) and music in the mawlid recitation sometimes becomes an area of interaction where words and sometimes music gain more effectiveness and weight. Considering the composed versions of the mawlid, we can say that a dialogue or conversational activity generally occurs in the poetry-word relationship. Therefore, the community listening to the mawlid not only hears the word and music, but also experiences its own imagination activated in a kind of dialogue that takes place between the meaning field of the word and the meaning-making power of music. For this reason, what the audience understands is not only Süleyman Çelebi's verse narrative, the recitation style of the mawlid, but also the place where their imagination takes them. These analyses also seem to make it easier for us to have some perspectives concerning the future of the mawlid tradition.

If the mawlid will be performed in Turkey from now on, it will depend, first of all, on the ability of the mawlidhans (recitators) to establish a dialogic relationship between words and music that does not keep one under pressure (control) the other. In other words, to the extent that they can establish a kind of 'conversation' or 'dialogue' between the meaning of the word and the power of music to produce meaning, listeners will have the opportunity to participate in this dialogue. In our opinion, when a conversation is created between words and music in a way that reminds us of a theatrical event, the listener will be able to become a listener whose imagination is activated.

Keywords: Religious Music, Mawlid, Ritual, Concert, Vasila Al-Najat.



THE POSSIBILITY OF THE FACULTY OF THEOLOGY UNDER THE ROOF OF RESEARCH UNIVERSITY

Şeref GÖKÜŞ*
Zahide YILMAZ**
Şadiye Sümeyye BİLGE***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 12 Ağustos 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Göküş, Şeref, Yılmaz, Zahide ve Bilge, Şadiye Sümeyye. "Araştırma Üniversitesi Çatısı Altında İlahiyat Fakültesinin Varlığının İmkânı". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/2 (Eylül 2022): 757-784. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 34 - 2. Yazar: % 33 3. Yazar: % 33.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107331>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 April 2022, **Accepted:** 12 August 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Göküş, Şeref, Yılmaz, Zahide ve Bilge, Şadiye Sümeyye. "The Possibility Of The Faculty Of Theology Under The Roof Of Research University". Journal of Academic Research in Religious Sciences 22/2 (September 2022): 757-784. Contribution Level: Author 1: % 34 - Author 2: % 33 Author 3: % 33.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107331>



Öz

Devletleri ayakta tutan en önemli unsurlardan birisi, bireylerin eğitilmesi ve kendi yapısı ve kültürüne uygun istendik vatandaş profiline oluşturulmasıdır.

* Corresponding Author, Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Department of Religious Education, Antalya, Turkey, serfegokus@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>.

** Ph.D. Student, Akdeniz University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Antalya, Turkey, zzhdylmz@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9516-7924>.

*** Research Assistant, Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies, Kırşehir, Turkey, sadiye.bilge@ahievran.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1421-4355>.

Diğer bir unsur ise; ekonomik ve teknolojik kalkınmanın sağlanmasıyla devletin güçlendirilmesidir. Eğitim-öğretimde en ileri kurumlar, araştırma ve üretme misyonu taşıyan, fon noktasında devletten en yüksek desteği alan yapılarıyla araştırma üniversiteleridir. Araştırma üniversiteleri bir yandan gelir getiren bilimsel çalışmalar üretirken, diğer yandan mevcut bilgi birikimini öğrencilerine aktararak onların yetişmesine hizmet eden kurumlardır. Bu çalışmanın amacı, araştırma üniversitesi çatısı altında İlahiyat fakültelerinin yer almasının mümkün olup olmadığının tespit edilmesidir. Çalışmada literatür taraması yapılarak önce araştırma üniversitesinin neligi incelenmiş, daha sonra genel bir çerçevede Türkiye’de hizmet veren araştırma üniversitelerine değinilmiştir. Son bölümde ise; İlahiyat fakültelerinin misyonu ve vizyonu ile araştırma üniversiteleri çatısı altında nasıl bir fonksiyona sahip olduğu/olacağı değerlendirilmiştir. Neticede, dinin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisinin incelenmesi ve araştırma ve üretmeye elverişli olması gibi yönlerinden dolayı, İlahiyat fakültelerinin, sosyal bilimlerin araştırma bulgularının göz önünde bulundurulması gereken bir alanı olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca, İlahiyat fakültelerinin ekonomik üretimde doğrudan katkısı olmasına rağmen mevcudu ve üretileni koruma ahlakının edindirilmesinde dolaylı bir tesire sahip olduğu da söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Araştırma Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler, Yükseköğretim Kurulu (YÖK).

The Possibility of the Faculty of Theology Under the Roof of a Research University

758 | db

Abstract

One of the most essential elements that keep states alive is the education of individuals and the creation of the desired citizen profile by their structure and culture. Another factor is to strengthen the state by providing economic and technological development. The most advanced institutions in education are research universities, which have the mission of research and production, and receive the highest support from the state in terms of funding. While research universities produce scientific studies that generate income, they are institutions that serve their students by transferring their existing knowledge to their education. This study aims to determine whether it is possible to include theology faculties under the roof of a research university. In the study, by doing a literature review, firstly, the nature of the research university was examined, then research universities serving in Turkey were mentioned in a general framework. In the last part, the mission and vision of theology faculties and the function they have/will have under the roof of research universities have been evaluated. As a result, it has been concluded that theology faculties are an area where the research findings of social sciences should be taken into consideration, due to their aspects such as examining the effect of religion on individuals and societies and being suitable for research and production. In addition, although the theology faculties do not directly contribute to economic production, it can be said that they indirectly affect the acquisition of the morality of protecting the existing and of the produced.

Keywords: Religious Education, Research University, Faculty of Theology, Social Sciences, Council of Higher Education (CoHE).

Introduction

University is a Latin word in origin and is derived from the word “Universitas.” It is known that “universitas” means unity and community, and it has been used in this sense in the Middle Ages. Today, when it comes to higher education, the first institution that comes to mind is universities.¹ When we look at the historical process of universities, it is seen that their primary function is education. These institutions, in which educational activities are carried out, have emerged in different names and forms in other regions according to the characteristics of the society and its culture.² One of these university types is the Academia, which Plato first established in 400 BC. Another is the Lyceum, founded by Aristotle in 387 BC, and the schools established in Rome are examples of university types. Another example is the Alexandria Museum, which was established as a research institute.³

Chinese higher education institutions, where Confucian teachings were given, emerged between 771-221 BC, and Indian Universities, where Buddhist teachings were given, appeared in the 5th century BC. The mosque-madrasah systems at the center of Islamic understanding are considered the first source of today’s universities.⁴ The first universities established with modern structuring were the University of Bologna in 1088 and the University of Paris in 1150. Shortly after these universities, Oxford University took place in the history scene in 1167.⁵ Today’s universities are a continuation of this process. Still, universities have continued their structuring by functionally differentiating over time with the development of societies, the acceptance of the world as a global village, and the spread of communication.

¹ Ali Rıza Erdem, “Change of Higher Education in the World”, *Selcuk University Journal of Social Sciences Institute*, No. 15, (2006), 299 (in Turkish).

² Asım Mustafa Ayten - İbrahim Hakan Göver, “Rethinking the Changing Higher Education System in Sociocultural and Spatial Contexts”, *Journal of Higher Education*, Vol. 10, No. 2, (2020), 142 (in Turkish).

³ Muhammet Damar etc. “Transformation Process in Universities and Research University Approach”, *International Journal of Civilization Studies*, Vol. 5, No. 2, (2020), 138; Erdem, “Change of Higher Education in the World”, 299. (All in Turkish).

⁴ Ayten - Göver, “Rethinking the Changing Higher Education System in Sociocultural and Spatial Contexts”, 142. (in Turkish).

⁵ Behiye Özge Sarıkaya Bütün, “New Generation University Evaluation in Entrepreneurial and Innovative University Index”, (Kayseri: Unpublished Master’s Thesis, Nuh Naci Yazgan University Institute of Social Sciences, 2019), 4. (in Turkish).

Today, the most advanced point of higher education is research universities. It is possible to see many definitions of research universities in the literature. Within these definitions, there are many qualifications such as the dominance of academic freedom in its structure, having a strong and qualified academic staff, focusing on research and reaching capable results, increasing the quality of education and training, supporting research with substantial funds, outstanding student level, focusing on graduate students instead of undergraduate students and offering opportunities to international students as well as national students. A new university structure emerged when Wilhelm von Humboldt introduced the research university logic in the 19th century. The Humboldt style has contributed to the broader use of research in universities. While education and training were central in the history of higher education, with this new model, the hierarchy has changed, and research has entered the process and reached the top. After all, it is stated that the research university is not just an institution but a model and an ideal. This idea seems to be still valid today.⁶

760 | db

Considering the structuring of research universities or their criteria, it is seen that these universities contribute critically to countries' economic development and growth. In addition, research universities also realize social development by working on the shared values of societies, countries, and humanity. In this case, research universities serve in a multi-faceted way and aim to contribute in-depth to interdisciplinary studies as well as to various disciplines' own fields. However, when a research university is mentioned in our country, it is thought to consist of empirical and experimental studies such as university-industry cooperation or the relations of similar institutions with a university. For this reason, the situation of social sciences in general and faculties of theology, in particular, should be addressed within the research university.

In recent years, the issue of social sciences status within the body of research universities in Turkey has been on the agenda. It is seen that under the umbrella of social sciences, the position of theology faculties is approached with prejudice since the sources of religion are clear and new things cannot be added to them. In this context,

⁶ Council of Higher Education, "Specialization and Mission Differentiation in Higher Education: Research Universities", *New CoHE Projects in Higher Education*, (Ankara: 2020), 12. (in Turkish).

the study aims to determine whether it is appropriate to include theology faculties under the roof of a research university.

1. Method of the Research

In this study, a literature review was conducted to examine in depth the possibility of theology faculties being located on the campus of research universities.⁷ Thus, related books, articles, papers, theses, and internet sites were scanned, and a conclusion was reached by evaluating the data obtained from all documents found.

Our research consists of three parts, excluding the introduction and conclusion parts. The first part discusses what a research university is and its historical process; in the second part, research universities in Turkey are mentioned; in the third part, the suitability of theology faculties working within a research university is discussed.

2. The Importance of Research

When the literature was scanned, no study was found on the possibility or suitability of theology faculties to serve under the roof of a research university, nor any criticism or negative point of view regarding the presence of theology faculties in research universities. In this sense, the study fills a gap in the field and is the first of the studies that can be done on this subject. Since this subject has never been studied before, it will also serve as a source for future research.

db | 761

3. What is a Research University?

As a result of movements such as the Renaissance and humanism, the pressure of the church on universities decreased in the Middle Ages, and Bonn University, which was established in 1818 without a papal decree, became a turning point in higher education. Prussian Education Minister Wilhelm von Humboldt kept up with this change and was influenced by the philosopher Schleiermacher's interpretation of the mission of universities as the awakening of the idea of science in the mind of the educated person and the discovery of knowledge depending on the fundamental laws of science, rather than the transfer of accepted knowledge. Based on this philosophy, Humboldt founded the University of Berlin in 1810, later becoming the Humboldt University. In addition to teaching, this university also

⁷ Niyazi Karasar, *Scientific Research Methods: Concepts-Principles-Techniques*, 35th Edition, (Ankara: Nobel Academic Publishing, 2020), 229-232. (in Turkish).

focuses on transparency-based research that can be proven, tested, and verified by others and can be disseminated.⁸ Thus, the first research university model took its place on the stage of history.

Research universities are advanced education institutions at the highest level of the world's academic systems, with the mission of researching and producing, educating doctors of science in many disciplines, and acting with the task of discovering new knowledge. The research university has a history of nearly 200 years, with many beautiful examples spread worldwide. There are basically three comprehensive approaches in Humboldt University, known as the German model. The first of these approaches is to update the aim of the education carried out within the scope of the university as teaching students to think instead of training staff who are specialized in a profession and aim to close the employment gap. The second approach is the belief that the way of teaching students how to think can be achieved by combining research and teaching, and therefore research has an important role. The third approach is that the university should not aim to serve the state directly, its academic freedom should be protected from various pressures, and it should be independent in terms of using reason and producing knowledge.⁹

762 | db

Today, although the influence of Humboldt University still continues, third-generation universities have been formed. This new understanding of university has developed due to reasons such as the increase in the demands for higher education and thus the number of students, the rise of multidisciplinary research, the increase in research costs, the effect of cooperation between the university and the industry, together with the globalizing world structure. The mission of third-generation universities is not limited to research and teaching. In addition, third-generation universities, whose functions of use and marketing the produced knowledge are added to their responsibilities, are sometimes referred to as entrepreneurial universities in the higher education literature. Because these universities hold their stakeholders responsible for outsourcing and are in close relationship with the business world through tools such as planning,

⁸ Erol Gürpınar etc., "The Process of Akdeniz University to Become a Research-Oriented University: Institutional Structure, Goals, Activities and Outputs", *Journal of Higher Education*, Vol. 11, No. 1, (2021), 176. (in Turkish).

⁹ Ramazan Şamil Tatık, "Views of Faculty Members on the Structuring of Research Universities: Education Faculties Example", (İstanbul: Unpublished Doctoral Thesis, Marmara University Institute of Educational Sciences, 2017), 28-30. (in Turkish).

leadership, and corporate governance. Entrepreneurial universities are the expanded form of research universities.¹⁰

The Humboldt model of higher education, which emphasizes the concept of research, public service, and the establishment of academic discipline-based departments, influenced many countries; Japan and the USA were the leaders of these countries. Between 1815 and 1914, the US Federal Government sent thousands of students to Germany to study in different departments and levels of higher education, paving the way for their education. This influential cadre, who grew up with the Humboldt model, established a new and effective American Academy when they returned.¹¹ Founded in the USA in 1876, Johns Hopkins University, Clark University in 1890, Stanford University in 1891, and the University of Chicago in 1892 formed a school for other research universities in the world by establishing their primary function on research and postgraduate education. Research universities, located at the top of educational institutions, have a significant influence as a model for other institutions, although they have a small share in higher education. Because these universities are busy with discovering new information, producing doctorates in many different disciplines, training professionals for various positions, transferring technology and providing service to society while continuing their education for undergraduate students. Research universities are elite and complex structures with many roles, both academic and social.¹² These institutions, whose mission is not limited to pioneering technological developments, also produce new information and analyses that mediate a better understanding of human emotions, spheres of influence, conditions, and individual and social structure through “social sciences and humanities.”¹³ The establishment of world-class universities by adopting the university model applied in Western countries and the changes in their policies to increase the quality of higher education have led to the formation of research universities. Ultimately, research universities have pla-

¹⁰ Gürpınar etc. , “The Process of Akdeniz University to Become a Research-Oriented University: Institutional Structure, Goals, Activities and Outputs”, 176. (in Turkish).

¹¹ Council of Higher Education, “Specialization and Mission Differentiation in Higher Education: Research Universities”, 12. (in Turkish).

¹² Gürpınar etc., “The Process of Akdeniz University to Become a Research-Oriented University: Institutional Structure, Goals, Activities and Outputs”, 176. (in Turkish).

¹³ Philip G. Altbach, “Past, Present and Future of Research Universities”, *The Path to Academic Excellence: Building World-Class Research Universities*, trans. Kadri Yamaç, Eds. Philip G. Altbach-Jamil Salmi, (Washington: Efil Publishing House, 2011), 9. (in Turkish).

yed a critical role in the development and growth of their states by making significant contributions to their countries both socially and economically.¹⁴

Research universities have several distinctive features stemming from their own missions. Chief among these are the highly qualified, distinguished teaching staff who have been given the opportunity to focus on research by reducing the course load. Relevant institutions work with advanced research infrastructure and their goals for the results they achieve are excellence. In addition, they keep the quality of education high by choosing their graduate students from distinguished people. They also have a vast funding opportunity from government and private sector resources. In addition, due to research performance being an important criterion for academic promotion, academics are focused on research and may compete for access to external research funding. Research is carried out about “scholarship, economic efficiency, and world leadership.” The quality of the human resource to be managed is also very high.¹⁵

The students trained by these universities are students equipped with many talents, and academic freedom is prioritized at every level of the institutions. Research universities, which also draw attention with their well-defined self-government structures, are designed as highly equipped facilities for reasons such as research and teaching, managerial and student life, and being multi-departmental and large institutions. Even at the undergraduate level, students have the opportunity to participate in the research of academicians, and they are offered in-class and out-of-class learning experiences. When we look at the student ratios in these universities, it is seen that the graduate students are more than the undergraduate students. Because the role assigned to the relevant institutions is high-quality postgraduate education where research studies have priority.¹⁶ In this context, the

¹⁴ Okan Gülbak, “Research University Initiative from the Perspective of Faculty Members: An Example of a Foundation University”, *Journal of University Studies*, Vol. 3, No. 3, (2020), 124-125. (in Turkish).

¹⁵ Nihat Erdoğan, “Research University Structure: Opportunities and Challenges”, *Policy Notes*, ILKE Science Culture Education Association, Policy Note-07, (June 2018), 6-7. (in Turkish).

¹⁶ Elifcan Öztekin etc., “Research Potential of the Faculty from the Perspective of Faculty Members and Research Assistants: The Situation of Boğaziçi University Faculty of Education”, *Bosphorus University Journal of Education*, Vol. 37, No. 2, (2020), 108; Erdoğan, “Research University Structure: Opportunities and Challenges”, 6-8. (in Turkish).

number of students per lecturer is deficient.¹⁷ The effectiveness of research universities is not only limited to the national level; they also contribute to the international research field. These world-renowned institutions, which work by taking their universal ethical values as a measure, can exchange students or academics with other domestic and foreign universities, request issues such as research cooperation and strategic partnership, and respond to requests. The understanding of excellence of research universities is not only limited to research activities, but they also have excellence in education and knowledge sharing. These institutions are institutions that develop tolerance and even encourage different views and approaches by professionalizing in preserving their scientific objectivity. Research universities can determine their strategic roadmaps and priorities and have the opportunity to make appropriate choices and fulfill their obligations to society by contributing to solving social problems.¹⁸

According to the data of “QS World University Rankings 2022”, 1300 universities were determined as the best universities in the world. The top 10 universities identified as the best in research universities are as follows:

1. Massachusetts Institute of Technology (USA)
2. University of Oxford (England)
3. University of Cambridge (England)
4. Stanford University (USA)
5. Harvard University (USA)
6. California Institute of Technology (USA)
7. Imperial College London (England)
8. ETH Zurich (Switzerland)
9. UCL (England)
10. University of Chicago (USA)¹⁹

db | 765

¹⁷ Ali Rıza Erdem, “The Critical Element Differentiating Higher Education and University: Academic Strategy”, *Higher Education in Turkey: Its Field, Scope and Policies*, Ed. Ahmet Aypay, (Ankara: Pegem Akademi Publishing, 2015), 8. (in Turkish).

¹⁸ Turkish Research Universities Alliance, *Research Universities and International Competition in Higher Education, Research and Innovation*, (2016), 3. (in Turkish).

¹⁹ QS 2022: World’s Best Universities Ranking, QS 2022: World’s Best Universities Ranking ([hotcourses-turkey.com](https://www.hotcourses-turkey.com)) (Access Date: 05.01.2022). (in Turkish).

4. Research Universities in Turkey

When we look at the historical process of higher education institutions in Turkey, it is possible to talk about the existence of 19 universities until 1981. However, it was seen that many universities were established between 1982 and 2018. Thus, as of 2021, the number of universities in Turkey has reached 207, of which 129 are state universities, 74 are foundation universities, and 4 are foundation vocational colleges. Currently, most universities established in the country are new and young institutions.²⁰ Looking at the structuring of universities, it can be said that universities in Turkey are just beginning to diversify. As pointed out, there exist different types of universities in around the world. One of them is the “Research universities” whose importance is increasing day by day. This situation has also affected Higher Education policies in Turkey. In a statement made by the Council of Higher Education (CoHE) in 2016, it was announced that five research universities would be determined in the first stage within the scope of the “Regional Development-Oriented Mission Differentiation and Specialization Project.” Subsequently, the CoHE announced the subject, and the universities requested were allowed to apply to the project. As of 2017, the process of determining research universities has started.²¹

766 | db

In the first stage of determining research universities, 58 state universities applied. In the initial assessment, the universities’ scores were calculated according to the indicators used by the research universities in the world, and 25 universities were determined according to the results. In the second stage, the “Self-Evaluation Report prepared by the universities within the scope of the request to become a research university” was evaluated. The evaluation criteria are as follows:

- “Research performance (SCI, SSCI, and A&HCI journal articles, impact factor, citations)
- Research Grants and Budgets (National and international research projects and budgets)

²⁰ Gürpınar etc., “The Process of Akdeniz University to Become a Research-Oriented University: Institutional Structure, Goals, Activities and Outputs”, 177; <https://istatistik.yok.gov.tr/> (Access Date: 06.01.2022). (All in Turkish).

²¹ Erdoğan, “Research University Structure: Opportunities and Challenges”, 13. (in Turkish).

- Internationalization (Number of international faculty and students, projects)
- Teaching and Postgraduate Education (Quality of teaching staff, number of international students and faculties, number of graduate and doctorate degrees)
- University-industry partnership (Techno-city company numbers, patent numbers).²²

As a result of the evaluation, 19 universities were selected. At the last stage, after the interview conducted by the jury consisting of representatives of the Ministry of Science, Industry, and Technology, Ministry of Development, TUBITAK, Quality Board, State and Foundation Universities, a total of 16 universities, 11 original and five substitutes, were determined and the process was completed. In this determination process, the current situation and future plans of universities, R&D studies, and leadership dimensions were considered.²³ After the process announced 11 research universities and five candidate research universities. The research universities selected by CoHE are Ankara University, Bosphorus University, Erciyes University, Gazi University, Gebze Technical University, Hacettepe University, Istanbul Technical University, Istanbul University, Istanbul University-Cerrahpasa, Izmir Institute of Technology, and Middle East Technical University. Candidate research universities are; Cukurova University, Ege University, Selcuk University, Uludag University, and Yildiz Technical University.²⁴

After the research universities and candidate research universities were identified, the process was as follows: These universities were monitored by a monitoring and follow-up commission, research universities that could not meet the objectives and strategies presented were excluded from the system, and it was stated that one of the candidate universities could be included in their place. The same situation was considered valid for candidate research universities, and their status was followed by CoHE. In addition, the Chairman

²² Serap Emil - Şehabettin Akşab, "Understanding the Concept of Research University in Turkish Higher Education: Comparative Analysis", *Educational Administration Research*, Ed. Celal Teyyar Uğurlu et al., (Sivas: 2018), 5. (in Turkish).

²³ Meeting with "Research and Candidate Research Universities" at CoHE: 4 October 2017/Ankara, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/yok-te-aday-ve-aday-arastirma-universiteleri-ile-toplanti.aspx> (Access Date: 06.01.2022). (in Turkish).

²⁴ Evaluation of Research and Candidate Research Universities 2020, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/yok-ten-arastirma-ve-aday-arastirma-universiteleri-degerlendirilmesi.aspx> (Access Date: 06.01.2022). (in Turkish).

of CoHE at the time, Yekta Saraç, said that the criteria used in the evaluation of universities in the world were taken as a basis in the process of determining research universities.²⁵

Three different ways are followed regarding the determination processes of research universities worldwide. The first of these is the selection of a few universities with potential among the existing universities and their support by the state; the second is the creation of a new institution by merging some of the existing universities; the third is the establishment of a university from scratch for this purpose. When these three ways are examined, it is understood that the first way is preferred in determining the research universities in Turkey. Looking at the top ten research universities, it can be seen that well-established universities were primarily selected.²⁶

The 2017-2018 data of the current research universities and candidate research universities were announced by the commissions. In 2019, the performances of universities were examined with 32 indicators under the headings of “Research Capacity,” “Research Quality,” and “Interaction and Cooperation,” and the current score rankings of universities were made. In addition, three-year performance comparisons of universities are also discussed.²⁷ In the *Research Oriented Mission Differentiation Program* in 2021, the changes made to research universities were announced. One of the changes stated that 20 state and three foundation universities would take place within the scope of research universities. It has been noted that the candidate research university will be abolished, and all universities will be included in the scope of research universities. Still, these research universities will also be divided into three performance groups. In addition, it has been explained that the performances of universities will be monitored by the “Monitoring and Evaluation Commission” established by CoHE and the support provided to research universities will be determined according to the performance group of the university. The research universities announced as a result of the evaluations made during the year, new decisions and changes are as follows:

²⁵ Erdoğan, “Research University Structure: Opportunities and Challenges”, 15-16. (in Turkish).

²⁶ Erdoğan, “Research University Structure: Opportunities and Challenges”, 16-17. (in Turkish).

²⁷ Evaluation of Research and Candidate Research Universities 2020, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/yok-ten-arastirma-ve-aday-arastirma-universiteleri-degerlendirilmesi.aspx> (Access Date: 07.01.2022). (in Turkish).

1. Middle East Technical University
2. Istanbul Technical University
3. Bosphorus University
4. Izmir Institute of Technology
5. Yildiz Technical University
6. Ankara University
7. Istanbul University
8. Erciyes University
9. Hacettepe University
10. Gebze Technical University
11. Ege University
12. Istanbul University-Cerrahpasa
13. Marmara University
14. Bursa Uludag University
15. Dokuz Eylul University
16. Ataturk University
17. Gazi University
18. Cukurova University
19. Firat University
20. Karadeniz Technical University

Foundation research universities are:

1. İhsan Doğramacı Bilkent University
2. Sabanci University
3. Koc University²⁸

When we look at the understanding of research universities established in Turkey and research universities worldwide, it is seen that research universities differ from the model known as Humboldt university at the center. This is because no changes have been made in the functioning, purpose, and functions of universities that have become research universities. In this case, universities are thought to be market-oriented rather than research universities. For this reason,

²⁸ Chairman of CoHE Özvar Announces New Arrangements for Research Universities, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2021/arastirma-universiteleri-ile-toplanti.aspx> (Access Date: 07.01.2022). (in Turkish).

it is clear that the philosophies of the research-oriented university being tried to be established in Turkey and the research-oriented model in question do not fit together.²⁹ As a result, it is quite clear and understandable that research universities' founding purposes differ from those of other universities.

In his study on research universities in Turkey, Erdogmus stated that a planned change effort is needed to be like exemplary research universities in the world. The stages in realizing this situation are analyzing the current situation in the resources and capabilities of universities, designing a model research university, introducing strategies for transitioning from the current situation to the new model, and developing and increasing projects and activities according to the new situation.³⁰ On the other hand, Erdogmus also stated that the position, management, and structuring of research universities in Turkey in the new process is an important issue and that the government and CoHE have a great responsibility in this regard. Because, in order for research universities to do their part, all relevant regulations, especially the necessary laws and regulations, must be made.³¹

5. Possibility of Faculty of Theology

770 | db

Theology faculties in Turkey are faculties designed by the academic structure. It is possible to understand this by examining the work missions determined by the theology faculties. Here, as an example, the mission of Ankara University Theology Faculty, which was opened in 1949 and is the first of today's theology faculties, will be discussed:

The genuine vision of our Faculty is to educate students who can evaluate their cultural heritage, demonstrate lifelong learning skills, strive to improve themselves by interiorizing knowledge, try to become virtuous, interpret life, and produce solutions to problems by using scientific data. To contribute to the its field through academic research, to support social development through social responsibility projects held by itself, to pioneer in the field of theology. The unique mission of our Faculty is to enable society to understand and

²⁹ C. Ergin Ekinci etc., "Higher Education Models and Evaluation of the Turkish Higher Education Model", *International Journal of Scientific Research*, Vol. 3, No. 2, (2018), 787-789. (in Turkish).

³⁰ Erdoğan, "Research University Structure: Opportunities and Challenges", 30. (in Turkish).

³¹ Erdoğan, "Research University Structure: Opportunities and Challenges", 34-35. (in Turkish).

*learn about religious issues in a proper way. To investigate the phenomenon of religion from its basic sources, to evaluate it in the light of new developments, to follow the needs and tendencies of society, and find solutions to the problems encountered in religious issues.*³²

While determining the faculty's mission, it is seen that the Turkish people, who have embraced Islam and whose national and religious culture have been intertwined for many years, aim to learn and understand their religion correctly. It can be said that reasons such as preventing misperceptions and superstitions and preventing abuse of the public due to the structure of religion that plays an active role in mass management are effective. While doing this, the faculty underlines that it adheres to universal ethical values, handles the phenomenon of religion with interdisciplinary cooperation, puts the primary sources of religion in the center during research, and produces solutions to religious problems in line with the current needs and tendencies of the society. The missions mentioned so far have the quality to form an opinion about why a theology faculty should be. Because it is unthinkable to leave the religious discipline, which has a significant influence on society, to be casual, keeping the correct information in a preserving and auditable quality within an education system under state control is necessary.

db | 771

Kant emphasizes that a state administration uses some factors to achieve its purpose and points out that these are the eternal happiness of the individual, happiness as a citizen, and physical happiness. Theology, Law, and Medicine faculties reflect the aforementioned factors in education. Kant, in this regard, states:

By public teachings about the first of these, the government can exercise very significant influence to uncover the innermost thoughts and guide the most secret intentions of its subjects. By teachings regarding the second, it helps to keep their external conduct under the reins of public laws, and by its instructions regarding the third, to make sure that it will have strong and numerous people to serve its purposes. So the ranks were customarily assigned to the higher

³² <http://www.divinity.ankara.edu.tr/en/mission-and-vision/> (Access Date: 12.01.2022). Also, for a general evaluation of the missions of theology faculties in Turkey, see: Mustafa Köylü, "Higher Religious Education in Turkey and Western Countries: A Qualitative Comparison", *MANAS Journal of Social Research*, Vol.7, No.3, (2018), 262-265 (in Turkish).

*faculties-theology first, law second, and medicine third-are in accordance with reason.*³³

Kant states that in human societies governed by teaching, these three faculties must be based on the courses made up of the writings presented to them by the administration. Because in this way, an accessible and stable norm that will appeal to people is revealed.³⁴ In his statements above, Kant also mentions the importance of theology faculties for state administration and law and medicine faculties. In this context, it can be said that in societies mixed with religion, religious education must be given for the social life to have a certain order and for the benefit of the state.

Later, Ankara University Faculty of Theology continued its mission based on the idea of meeting the religious needs of society and humanity. Relying on Kant's point of view again, it can be stated that this mission is not only used for otherworldly interests but also aims at the moral development of individuals and the desired construction of social structure with fixed norms. The faculty draws attention to the aim of educating theology scholars who are equipped with the professional knowledge and skills suitable for the needs of the age, who can carry out scientific research in the field, who are participative, sharing, and conciliatory, and have superior qualifications so that they can serve this goal.

At this point, it is understood that the working style of theology faculties is not only to make new generations memorize the main sources of religion. Theology faculties produce scientific data that seeks answers to the following questions: What can be done to design society according to the requirements of the age, how effective it is, how it is applied, to what extent it is addressed to whom, where it is applied, how long it should be continued, the extent of individuals' need for spirituality, the consequences of giving or not providing religious education or its lack. In addition, these faculties are also investigating issues such as examining the main sources of religion to be understood correctly and the equivalent of some scientific developments in fields such as physics, astronomy, and biology in the Qur'an.

In order to evaluate the possibility of theology faculties being included in research universities, it is helpful to start out with the

³³ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties – Der Streit der Fakultäten*, trans. and int. Mary J. Gregor, (New York: Abaris Books, 1979), 31, 33.

³⁴ Kant, *The Conflict of the Faculties – Der Streit der Fakultäten*, 31, 33.

unique structure of these higher education institutions. Delbanco states that a research university should have different purposes. According to him, these purposes are to transfer knowledge from the past to future generations as a living resource and to carry out research activities by graduate students and faculty members in order to put new information on existing knowledge.³⁵ At the point of realizing the goals that Delbanco mentioned, it is possible to see various science institutes in the center of universities in Turkey. Social Sciences Institute, Science Institute, and Health Sciences Institute are a few of them. Within the Institute of Social Sciences, besides many departments, departments belonging to faculties of Theology continue to exist. Related departments include Basic Islamic Sciences, Philosophy, Religious Sciences, and Islamic History and Arts. The Department of Basic Islamic Sciences, one of them, aims to conduct academic studies by putting the Qur'an and Sunnah in the center in terms of belief, worship, and morality, aiming to contribute to the understanding of the basic sources of Islam. Philosophy and Religious Studies, on the other hand, deal with the sociological, psychological, and philosophical dimensions of the relationship between man and religion, the place of religion in individual and social life, and the relationship between religion and reason. On the other hand, the Department of Islamic History and Arts tries to academically present the social, cultural, historical, and artistic aspects of Turkish-Islamic history, taking into account the historical process of the religion of Islam.³⁶

³⁵ Andrew Delbanco, *College : What It Was, Is, and Should Be*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012), 2.

³⁶ Tahsin Görgün, "Turkish University and Religious Sciences: What Should the Academic Structure, Departments and Departments of Theology be?". *How Should Today's Theology Be? -Problems and Solution Suggestions-*, Ed. Süleyman Akyürek, (Istanbul: Ensar Publications, 2015), 149-164. (in Turkish). Theology faculties, where researchers with doctorate degrees in the three mentioned fields are trained, are also higher education institutions where educational activities are carried out for undergraduate students. In recent years, necessary monitoring and evaluation activities have been carried out in accordance with the criteria determined by the Council of Higher Education (CoHE) in order to examine and supervise the educational, social and cultural activities carried out at undergraduate and graduate level in theology faculties, as in other faculties. CoHE evaluation criteria gathered under five different headings as "quality assurance system, education and training, research-development and social contribution, management system" and their realization within the faculty are closely followed by the relevant commissions established within the institution. In this context, the relevant committees examine and report the planning, implementation and achievements of the issues specified in the sub-headings concerning the five main topics and send them to the relevant units at the university. Universities, on the other hand, combine the relevant data from different institutions and make them a single file, and transmit

In this sense, theology faculties are faculties suitable for operating within a research university. Because religion is a phenomenon that has existed in all societies from past to present and has an intense knowledge accumulation with its effects on social life and history, for this reason, it is impossible to ignore the theology field or to claim that it has no scientific value. It is worth investigating what kind of consequences such an influential phenomenon, which has affected countless societies, has had both in the life of the individuals and in the structuring of the communities. In the same way, it becomes necessary to measure which religion is understood in which society and at what time. In these areas of life, it dominates, and as a result, its positive or negative effects, in building and maintaining a healthy society and understanding the cultural structure.³⁷

The reason why today's research universities exist is summarized in a few articles. The first of these items is that research universities contribute to the nation's economy. The university should have a competitive nature both nationally and individually. The second issue is political. For a strong, developed state to survive, citizens need to be educated. The third argument is that higher education opens the door to the student's mental world and develops their emotional world to gain new knowledge and different experiences.³⁸ When theology is considered in this context, these faculties do not produce research and inventions that will provide a direct economic return. In general, none of the faculties of social sciences do such studies. Because studies with financial returns are not within the framework of research and knowledge production of social sciences. However, the main question to be asked here is: Does this prevent social sciences in general and faculties of theology in particular from being included in a research university? It is possible to say that although

774 | db

them to CoHE between the specified dates. For further info, see: https://yokak.gov.tr/Common/Docs/Site_degerlendirme_prog_doc/GenelDegerlendirme20152019.pdf (Access Date: 19.06.2022)

³⁷ For further information, see: Recai Doğan, "How Should The Educational Understanding of Theology Faculties Be?", *How Should Today's Theology Be? -Problems and Solutions- Controversial Scientific Specialization Meeting, 01-04 June 2014*, (2015), 351-370; Recai Doğan, "Republican Theology Faculties/ Religious Higher Education: Historical Development, Problems and Future", in the *Process of Institutionalization of the History of Religions in Turkey*, by Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, (2016), 231-250. (All in Turkish); Saadettin Özdemir, "The Role of Program Diversity of Faculties of Theology/Islamic Sciences in Increasing the Quality of Service in the Field of Religious Services", *Higher Religious Education*, Ed. Z. Şeyma Altın, (Istanbul: Dem Publishing, 2018), 399-422, (in Turkish).

³⁸ Delbanco, *College : What It Was, Is, and Should Be*, 25-32.

these faculties do not produce studies that bring economic income directly, they indirectly contribute to the economy. Because, as much as production, the value and protection of the created things are also very important. The way to do this is by educating and disciplining people and society morally and in terms of virtues. In other words, it can be said that social sciences and theology faculties are a spiritual wing that preserves the material attachment that builds society by fulfilling this mission. It can be argued that in this balancing act, the preservation of matter is as necessary as its production and that one cannot exist without the other.

According to the second point, which is political, if the theology faculties are considered, the following inference can be obtained: It can be said that the faculties of theology can play an active role in the construction of a developed and strong state because religion is a structure that educates its followers on issues such as the love and protection of the homeland and contains arguments such as having good morals and interlocking individuals based on the understanding of the discipline. In this sense, it can be stated that faculties of theology are schools that have a high impact on creating the desired citizen profile. Education, which determines whether scientific research that generates income, such as technological or medical developments, will ultimately be used for the good or evil of humanity, is a conscience education. It can be said that social sciences and theology, in particular, undertake this task. Regarding the third thesis of making the student's mind and emotional world open to new information, theology faculties are compatible with other faculties. Theology studies are exciting and intriguing since their fields of study are human, human spirituality, education, psychology, and actions. For example, it can be stated that research to be conducted on the religious perspectives of individuals who perpetrate violence against women or those who commit child murders, the adequacy of the religious education they receive, or how much and to what extent they include religion in their lives, will generally enlighten both the mental and emotional worlds of students.³⁹

Theology faculties carry out research with their different main branches and sub-disciplines. For this reason, theology faculties are under the roof of various research university campuses in Turkey.

³⁹ For similar findings, see: Cemal Tosun, "Theology at the University: An Evaluation in Terms of Science Theory and Social-Political Grounding", *Turkish Journal of Religious Education Studies*, No.13, (2022), 13-24 (in Turkish).

Among the research universities in Turkey, those with a faculty of theology are as follows:

1. Ankara University⁴⁰
2. Erciyes University⁴¹
3. Istanbul University⁴²
4. Marmara University⁴³
5. Bursa Uludag University⁴⁴
6. Dokuz Eylül University⁴⁵
7. Ataturk University⁴⁶
8. Cukurova University⁴⁷
9. Firat University⁴⁸

In addition, Ege University has a Faculty of Islamic Sciences.⁴⁹

Having a Faculty of Theology in a research university is not unique to Turkey. Among the research universities located in different parts of the world, different institutions have a Faculty of Theology. Because at the university, religion is considered a phenomenon that affects individuals and societies rather than being an internal and individual option. Among the institutions that are determined as the best universities in the world, the ones that have a faculty of theology among the top ten universities are as follows:

1. University of Oxford⁵⁰
2. University of Cambridge⁵¹
3. Stanford University⁵²

⁴⁰ <http://www.divinity.ankara.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴¹ <https://ilahiyat.erciyes.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴² <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴³ <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁴ <https://uludag.edu.tr/ilahiyat> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁵ <https://ilahiyat.deu.edu.tr/tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁶ <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁷ <https://ilahiyat.cu.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁸ <http://ilahiyatf.firat.edu.tr/tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁴⁹ <https://biif.ege.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).

⁵⁰ <https://www.ox.ac.uk/admissions/undergraduate/courses-listing/theology-and-religion> (Access Date: 12.01.2022).

⁵¹ <https://www.divinity.cam.ac.uk/> (Access Date: 12.01.2022).

⁵² <https://religiousstudies.stanford.edu/> (Access Date: 12.01.2022).

4. Harvard University⁵³
5. University of Chicago⁵⁴

Conclusion

Research universities are educational institutions that have more research activities in the study structure compared to higher education institutions with a focus on teaching. Faculties serving within their bodies are expected to produce continuous knowledge in their own fields. Each scientific discipline's research and its ability is specific to its field. While technological productions, chemical compositions, medical developments, innovations in treatment methods, and drugs are marketable, faculties serving under the roof of social sciences work on factors that concern people and society. In this sense, social sciences, which can be said to have not had much of a share in economic production, mainly work on the management and construction of a society and, on this occasion, the establishment of a healthy social structure that is connected to each other. Thus, they examine the nation, one of the essential elements of the state, and offer suggestions. It should not be forgotten that the social structure has a share as well as the economy in the strength and continuity of a state. In this context, it is concluded that faculties of social sciences have a place under the roof of research universities and faculties focused on production.

Theology faculties are institutions that conduct education and research within the scope of social sciences. Theology faculties focus on religion as a phenomenon, the contributions of the primary sources of religion to history and today, and the effects of belief structures on people, societies, and various areas of life. Religion is a phenomenon that has a wide range of influence in terms of time and space, which has affected all societies from the first human to the present. For this reason, examining the effect of religion on today's social structures and human existence is important for the protection of states. Because the conflicts arising from the differences in belief styles, religion, and sectarian conflicts have caused the collapse of many states with both civil wars and external attacks, this chaotic environment continues under the roof of different states today. The-

⁵³ <https://hds.harvard.edu/> (Access Date: 12.01.2022).

⁵⁴ <https://divinity.uchicago.edu/> (Access Date: 12.01.2022).

refore, it can be said that it is of vital importance to conduct research on such a highly influential phenomenon.

Another issue is the fact that religions are basically moral structuring systems. Individually successful religious education reduces or eliminates undesirable behaviors such as theft, adultery, alcohol consumption, violence, and murder that will corrupt society. Apart from this, values such as patience, tolerance, justice, respect, self-sacrifice and hard work are also brought into society through religious education. This means that a society where daily life is well maintained qualifies as a liveable, virtuous society. Because these values are promoted in the primary sources of religion, it can be said that religion is an issue that should be dealt with in both teaching and research.

Another issue is that the faculties of theology produce information by the general rules of religion about the issues that arise in today's world. In addition, relevant institutions are primarily places where religion is taught how to approach actions that cause moral and spiritual regression of the social structure. Afterward, they are higher religious education institutions where experts are trained to provide the service of educating society by using this information. In societies where a particular religion has been lived for centuries, that religion becomes an inseparable part of the living culture by permeating many different areas of life. In this context, it can be said that in the lands of Turkey, where Islam has been practiced for over a thousand years, religious education, like general education, is a branch of the service of protecting, supporting, and developing national and local values. When the subject is handled from this point of view, it is seen that research universities' development task and theology faculties' task to build the desired society are two wings of a state structure. Because, as well as strengthening the state budget with productions that will provide an economic return, matters such as protecting these productions, not being a tool for projects that are against humanity, and providing benefits to the state and the nation are also significant. Religious education, which includes the teachings of developing common sense and opposing oppression, strengthens the society's perception of value and effectively prevents the silencing of conscience. Supporting economic wealth with a quality society can contribute to building a strong state in all respects. Therefore, the mission of theology faculties to create a desirable community is among the factors that enable them to be in a research university.

Consequently, it can be concluded that it is both possible and necessary for theology faculties to be under the roof of research universities; since, in the relevant literature review, no criticism or negative point of view was found against the existence of theology faculties in research universities.

REFERENCES

- Altbach, Philip G. *The Path to Academic Excellence: Building World-Class Research Universities*. trans. Kadri Yamaç, Eds. Philip G. Altbach-Jamil Salmi, Washington: Efil Publishing House, 2011. (in Turkish).
- Ayten, Asım Mustafa - Göver, İbrahim Hakan. "Rethinking the Changing Higher Education System in Sociocultural and Spatial Contexts". *Journal of Higher Education*, Vol. 10, No. 2, (2020), 141-152. (in Turkish).
- Council of Higher Education. "Specialization and Mission Differentiation in Higher Education: Research Universities". *New CoHE Projects in Higher Education*, Ankara: 2020, (in Turkish).
- Damar, Muhammet - Özdağoğlu, Güzin - Özveri, Onur. "Transformation Process in Universities and Research University Approach". *International Journal of Civilization Studies*, Vol. 5, No. 2, (2020), 135-159. (in Turkish).
- Delbanco, Andrew. *College : What It Was, Is, and Should Be*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.
- Doğan, Recai. "How Should The Educational Understanding of Theology Faculties Be?". *How Should Today's Theology Be? -Problems and Solutions- Controversial Scientific Specialization Meeting, 01-04 June 2014*, (2015), 351-370. (in Turkish).
- Doğan, Recai. "Republican Theology Faculties/ Religious Higher Education: Historical Development, Problems and Future". in the *Process of Institutionalization of the History of Religions in Turkey*, by Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, (2016), 231-250. (in Turkish).
- Ekinci, C. Ergin - Türkkay Anasız, Burcu - İliman Püsküllüoğlu, Elif. "Higher Education Models and Evaluation of the Turkish Higher Education Model." *International Journal of Scientific Research*, Vol. 3, No. 2, (2018), 778-791. (in Turkish).
- Emil, Serap - Akşab, Şehabettin. "Understanding the Concept of Research University in Turkish Higher Education: Comparative Analysis". *Educational Administration Research*, Ed. Celal Teyyar Uğurlu et al., (Sivas: 2018), 1-11. (in Turkish).
- Erdem, Ali Rıza. "Change of Higher Education in the World". *Selcuk University Journal of Social Sciences Institute*, No. 15, (2006), 299-314. (in Turkish).
- Erdem, Ali Rıza. "The Critical Element Differentiating Higher Education and University: Academic Strategy". *Higher Education in Turkey: Its Field, Scope and Policies*, Ed. Ahmet Aypay, Ankara: Pegem Akademi Publishing, 2015, 8. (in Turkish).
- Erdoğan, Nihat. "Research University Structure: Opportunities and Challenges", *Policy Notes*, ILKE Science Culture Education Association, Policy Note-07, (June 2018), 1-37. (in Turkish).
- Görgün, Tahsin. "Turkish University and Religious Sciences: What Should the Academic Structure, Departments and Departments of Theology be?". *How Should Today's Theology Be? -Problems and Solution Suggestions-*, Ed. Süleyman Akyürek, Istanbul: Ensar Publications, 2015, 149-164. (in Turkish).
- Gülbak, Okan. "Research University Initiative from the Perspective of Faculty Members: An Example of a Foundation University". *Journal of University Studies*, Vol. 3, No. 3, (2020), 124-130. (in Turkish).
- Gürpınar, Erol - Özkan, Burhan - San, Bekir Taner - Alpsoy, Erkan - Çelik-Özenci, Çiler - Karadağ, Engin - Erkuş, Hilal & Kitapçı, Olgun. (2021). "The Process of Akdeniz University to Become a Research-Oriented University: Institutional Structure, Goals, Activities and Out-

- puts". *Journal of Higher Education*, Vol. 11, No. 1, (2021), 174-184. (in Turkish).
- Kant, Immanuel. *The Conflict of the Faculties – Der Streit der Fakultäten*. trans. and int. Mary J. Gregor, New York: Abaris Books, 1979.
- Karasar, Niyazi. *Scientific Research Methods: Concepts-Principles-Techniques*. 35th Edition, Ankara: Nobel Academic Publishing, 2020. (in Turkish).
- Köylü, Mustafa. "Higher Religious Education in Turkey and Western Countries: A Qualitative Comparison". *MANAS Journal of Social Research*, Vol.7, No.3, (2018), 262-265 (in Turkish).
- Özdemir, Saadettin. "The Role of Program Diversity of Faculties of Theology/Islamic Sciences in Increasing the Quality of Service in the Field of Religious Services", *Higher Religious Education*. Ed. Z. Şeyma Altın. (Istanbul: Dem Publishing, 2018), 399-422, (in Turkish).
- Öztekın, Elifcan - Özer, Ferah - Belin, Mervener - Büyüksolak, Arif - Ertas, Güneş - Gülbak, Gizem Mutlu - Pesen, Melek - Şeker, Vuslat & Türkmen, Canan. "Research Potential of the Faculty from the Perspective of Faculty Members and Research Assistants: The Situation of Boğaziçi University Faculty of Education". *Bosphorus University Journal of Education*, Vol. 37, No. 2, (2020), 107-122. (in Turkish).
- Sarıkaya Bütün, Behiye Özge. "New Generation University Evaluation in Entrepreneurial and Innovative University Index". Kayseri: Unpublished Master's Thesis, Nuh Naci Yazgan University Institute of Social Sciences, 2019. (in Turkish).
- Tatık, Ramazan Şamil. "Views of Faculty Members on the Structuring of Research Universities: Education Faculties Example". İstanbul: Unpublished Doctoral Thesis, Marmara University Institute of Educational Sciences, 2017. (in Turkish).
- Tosun, Cemal. "Theology at the University: An Evaluation in Terms of Science Theory and Social-Political Grounding". *Turkish Journal of Religious Education Studies*, No.13, (2022), 13-24 (in Turkish).
- Turkish Research Universities Alliance. *Research Universities and International Competition in Higher Education, Research and Innovation*, 2016. (in Turkish).

INTERNET RESOURCES

- QS 2022: World's Best Universities Ranking, QS 2022: World's Best Universities Ranking (hot-courses-turkey.com) (Access Date: 05.01.2022).
- Meeting with "Research and Candidate Research Universities" at CoHE: 4 October 2017/Ankara, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/yok-te-aday-ve-aday-arastirma-universiteleri-ile-meeting.aspx> (Access Date: 06.01.2022).
- Evaluation of Research and Candidate Research Universities 2020, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/yok-ten-arastirma-ve-aday-arastirma-universiteleri-degerlenen.aspx> (Access Date: 06.01.2022) (Access Date: 07.01.2022).
- Chairman of CoHE Özvar Announced the New Arrangements for Research Universities, <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2021/arastirma-universiteleri-ile-toplanti.aspx> (Access Date: 07.01.2022).
- <http://www.divinity.ankara.edu.tr/en/mission-and-vision/> (Access Date: 12.01.2022).
- <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/> (Access Date: 12.01.2022).
- <https://www.ox.ac.uk/admissions/undergraduate/courses-listing/theology-and-religion> (Access Date: 12.01.2022).
- https://yokak.gov.tr/Common/Docs/Site_degerlendirme_prog_doc/GenelDegerlendirme20152019.pdf (Access Date: 19.06.2022)
- <http://www.divinity.ankara.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).
- <https://ilahiyat.erciyes.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).
- <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/> (Access Date: 12.01.2022).

<https://ilahiyat.marmara.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://istatistik.yok.gov.tr/> (Access Date: 06.01.2022).
<https://uludag.edu.tr/ilahiyat> (Access Date: 12.01.2022).
<https://ilahiyat.deu.edu.tr/tr/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://ilahiyat.cu.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).
<http://ilahiyat.firat.edu.tr/tr> (Access Date: 12.01.2022).
<https://biif.ege.edu.tr/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://www.divinity.cam.ac.uk/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://religiousstudies.stanford.edu/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://hds.harvard.edu/> (Access Date: 12.01.2022).
<https://divinity.uchicago.edu/> (Access Date: 12.01.2022).

ARAŞTIRMA ÜNİVERSİTESİ ÇATISI ALTINDA İLAHİYAT FAKÜLTESİNİN VARLIĞININ İMKÂNI

Şeref GÖKÜŞ*
Zahide YILMAZ**
Şadiye Sümeyye BİLGE***

Genişletilmiş Özet

Bu çalışmanın amacı, araştırma üniversitelerinin bünyesinde İlahiyat fakültelerinin varlığının mümkün olup olmadığının tespit edilmesidir. Araştırma üniversitesi anlayışının 1810 yılında Wilhelm von Humboldt tarafından Berlin Üniversitesi'nin kurulması ile ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Araştırma üniversiteleri, yapısı gereği araştırma ve üretme misyonu ile farklı disiplinlerde lisansüstü eğitimi önceleyen, dünya akademik sisteminin zirvesindeki ileri seviye eğitim kurumlarıdır. Üniversiteler içerisinde sayılarının az olmasına rağmen ortaya koydukları etki bakımından oldukça önemli bir yer işgal etmektedirler. Araştırma üniversitelerinde hem farklı yeteneğe sahip öğrencilerin olması hem de akademik özgürlüğün ön planda tutulması esastır. Bununla birlikte öğrencilerin, akademisyenlerin araştırmaları ile sınıf içi ve dışı faaliyetlere aktif katılım sağlaması da öncelenmektedir. Ayrıca araştırma üniversitelerinde lisans öğrencilerinden çok lisansüstü öğrencilere ağırlık verilmektedir. Zira bu kurumlara biçilen rol düşünlüdüğünde lisansüstü eğitime öncelik verilmesi ve farklı disiplinlerde doktora derecesine sahip akademisyenler yetiŐtirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Dünyada iki yüz yıllık bir geçmiŐi bulunan araştırma üniversitelerinin Türkiye'deki mazisi ancak 2016 yılına gitmektedir. Bu tarihten sonra Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından "Bölgesel Kalkınma Odaklı Misyon Farklılaşması ve İhtisaslaşma Projesi" kapsamında ilk aşamada 5 adet araştırma üniversitesi belirleneceği açıklanmış ve 2017 yılında çalışmalara başlanmıştır. Şu an itibariyle araştırma üniversitesi kapsamında bulunan ve mevcut kriterleri sağlayan 20 devlet ve 3 vakıf üniversitesi bulunmaktadır. Türkiye'deki ve dünyadaki araştırma üniversitelerinin oluŐma şekline bakıldığında ortaya konan girişimlerin/yaklaşımların birbiriyle tam olarak uyuŐmadığı görülmektedir. Ülkemizdeki araştırma üniversitelerinin kuruluş gayeleri dikkate alındığında ise birbirleriyle benzer yönlerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada; İlahiyat fakültelerinin araştırma üniversiteleri bünyesinde yer almasının imkanının derinlemesine incelenmesi ve ileride yapılacak araŐtırmalara

* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, serefgokus@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>.

** Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, zzhdylmz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9516-7924>.

*** Arş. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, sadiye.bilge@ahievran.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1421-4355>.

zemin oluşturması için literatür taraması yapılmıştır. Mevcut bulunan belgelerin ve kaynakların incelenmesi sonucu veri toplanması biçiminde uygulanan bir yöntem olan literatür taraması, araştırmaların önemli evrelerinden birisidir. Araştırma kapsamında konuyla ilgili kitaplar, makaleler, bildiriler, tezler ve internet siteleri taranmış, bulunan tüm belgeler üzerinden elde edilen veriler bir araya getirilip değerlendirilerek bir sonuca ulaşılmıştır. Buna göre araştırma, giriş ve sonuç kısımları hariç, üç bölümden oluşmuştur. İlk bölümde araştırma üniversitesinin ne olduğu ve tarihsel süreci ele alınmış, ikinci bölümde Türkiye'deki araştırma üniversitelerine değinilmif ve üçüncü bölümde ise İlahiyat fakültelerinin bir araştırma üniversitesi bünyesinde çalışmasının uygunluğu/mümkünlüğü tartışılmıştır.

Ülkemizdeki İlahiyat fakülteleri akademik yapıya uygun bir şekilde ortaya çıkan fakültelerdir. Bu fakültelerin kurulma gerekçelerine ve halihazırdaki farklı İlahiyat fakültelerinin misyonlarına bakıldığında bu kurumların amacının yalnızca dinin ana kaynaklarını yeni nesillere ezberletmek olmadığı anlaşılmaktadır. İlahiyat fakülteleri gerek insanı gerekse toplumu merkeze alarak ihtiyaç duyulan konularda bilimsel veriler üretme hedefi taşımaktadır. Tüm bunların yanında dinin ana kaynaklarının daha iyi anlaşılabilmesi ve bir bütünlük içerisinde incelenebilmesi için İlahiyat fakültelerinin fizik, biyoloji, astronomi vb. gibi çeşitli alanlardaki bilimsel verilerden yararlanması icap etmektedir. Ayrıca bu durumların Kur'an'daki karşılıklarının da ele alınması ve ilgili hususların disiplinlerarası bir anlayışla araştırılması da fakültenin çalışma biçiminin içerisinde yer almaktadır.

Sonuç olarak; araştırma üniversitelerinin, bu vasıfta olmayan diğer yükseköğretim kurumlarına göre araştırmayı önceleyen bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Araştırma üniversiteleri, kendi bünyesinde bulunan fakültelerden devamlı bir şekilde bilgi üretimi yapmasını beklemektedir. Zira her fakültenin kendine özgü bir bilgi üretim alanı vardır. Bundan dolayı İlahiyat fakültelerinin de kendine özgü araştırma alanları mevcuttur. Genelde sosyal bilimler bünyesinde bulunan fakülteler ve daha özelden İlahiyat fakültelerindeki durum fen bilimleri alanındaki fakültelerden farklıdır. Sağlık bilimleri ve doğa bilimleri daha çok ekonomiye yönelik çalışmalar, teknolojik üretimler, tıbbi gelişmeler gibi çeşitli alanlarda ilerleme kaydederken, İlahiyat fakülteleri ise toplumsal yapıyı etkileyen din ve eğitim bağlamında insan ve toplum merkezli akademik çalışmalar yürütmektedir. Bir toplumun, devletin güçlü ve kalkınmış olmasında ekonomik payın etkisi önemli olsa da, toplumsal refahın sağlanması ve sürdürülmesinde ahlaki ve etik değerlerin katkısı da yadsınamaz bir gerçektir. Dinî öğretilerle temellendirilen ahlak sistemleri ve etik değerler, bireysel ve toplumsal kaliteyi domine/takviye edici etkiye sahiptirler. Bu bakımdan İlahiyat fakülteleri; din, ahlak, eğitim bağlamında ilahiyat bilimi alanı başta olmak üzere diğer fen ve sosyal bilimlerle de işbirliği yaparak pek çok konuda çalışma yürütmekte, projeler geliştirmekte ve sorunlara çözüm önerileri sunmaktadırlar. İlahiyat fakülteleri çağın gerektirdiği bilgi üretimini gerçekleştirerek insanlığı ve toplumu manen zayıflatan pek çok değerin dinî bir bakışla öğretilildiği ve bunların öğretimini gerçekleştirecek uzmanların yetiştirildiği yüksek din eğitimi kurumlarıdır. Araştırma üniversitelerinin kalkınma odaklı bir misyona sahip olduğu görülmektedir. Kalkınma ise bir toplumun top yekün değişerek istenilen koşullara geçebilecek özellikler kazanması olarak değerlendirilmektedir. Kalkınmayı oluşturan koşulların ekonomik olduğu kadar siyasal, toplumsal ve kültürel boyutları da bulunmaktadır. Türkiye'de genel eğitim ve din eğitimi, milli ve yerli değerler kapsamında toplumsal ve kültürel değişimi destekleyici ve geliştirici bir misyona sahiptir. Bu bağlamda kalkınma odaklı araştırma üniversitelerinin misyonu ile İlahiyat fakültelerinin misyonu paralellik arz etmektedir. Ayrıca, ekonomik getiri sağlayan bilgilerin ve ürünlerin

muhafaza edilmesi, insanlığın ve ülkenin yararına kullanılması gibi noktalarda din eğitiminin toplumun değer algısını geliştirerek koruyucu bir misyon üstlenmesi de İlahiyat fakültelerinin araştırma üniversitesi içerisinde bulunmasına imkân sağlayan faktörler arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Araştırma Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler, Yükseköğretim Kurulu (YÖK).



NICHOLAS OF CUSA DÜŞÜNCESİNDE “ÖTEKİ”NİN KONUMU-FELSEFİ BİR İNCELEME-

Fatih TOPALOĞLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 07 Ağustos 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Topaloğlu, Fatih. “Nicholas of Cusa Düşüncesinde “Öteki”nin Konumu -Felsefi Bir İnceleme-”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 785-812.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107437>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 April 2022, **Accepted:** 07 August 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Topaloğlu, Fatih. “The Status of “Other” in the Thought of Nicholas of Cusa-A Philosophical Investigation”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 785-812.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107437>



Öz

Bu çalışma, gerek farklı dinler arasında gerekse de büyük dinlerin kendi içerisinde siyasal, sosyal, kültürel ve dini çatışmaların çokça yaşandığı bir dönem olan Orta Çağ'da ötekine yönelik farklı bir anlama çabasını incelemek üzere yapılmıştır. Bu çaba, erken dönem Rönesans'ının önemli isimlerinden olan Nicholas of Cusa tarafından ortaya konulmuştur. Yaşadığı dönemde papalık bünyesinde aldığı önemli vazifelerin yanında akademik çalışmalarıyla da etkili olan Cusa, hümanist, reformist ve uzlaşma taraftarı bir figür olarak öne çıkmıştır. Cusa'nın tarihi, teolojik bağlamları içerisinde farklı çalışmalara konu olan bu yönü, bu çalışmada, felsefi arka planı açısından değerlendirilecektir. Bu çalışmanın temel tezi, Cusa'nın dünya görüşünde belirgin bir şekilde ortaya çıkan birleştirici tutumun arkasında düşünsel bir birikimin bulunduğudür. Bu birikim, felsefi temelini Platon felsefesi ve onun diyalektik yönteminden almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Çeşitlilik, Zıtların Birliği, Diyalektik, Uzlaşma.

* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, topaloglu@trabzon.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0725-1588>.

The Status of 'Other' in the Thought of Nicholas of Cusa - A Philosophical Investigation-

Abstract

This study was carried out to examine a different effort to understand the other in the Middle Ages, a period when political, social, cultural and religious conflicts were experienced both between different religions and especially within the great religions. This effort was put forward by Nicholas of Cusa, one of the important names of the early Renaissance. Cusa, who was influential both with her important duties within the papacy and with her academic studies during her lifetime, came to the fore as a humanist, reformist and reconciliation figure. This aspect of Cusa has been the subject of different studies in its theological and historical contexts. In this study, it will be evaluated in terms of its philosophical background. The main thesis of this study is that there is an intellectual accumulation behind the unifying attitude that emerged in Cusa's worldview. This accumulation takes its philosophical basis from Plato's philosophy and its dialectical method.

Keywords: Philosophy of Religion, diversity, unity of opposites, dialectic, reconciliation.

Giriş

'Öteki' kavramı, felsefi, teolojik, siyasal, kültürel, toplumsal ve dilsel bağlamları olan oldukça zengin bir kullanım alanına sahiptir. Tarihsel süreç içerisinde bu geniş kullanım ağı içerisinde, hâkim yapıların kendilerinden farklı olana işaret etmek üzere başvurdukları bu kavram, çoğunlukla ayrımcılık, dışlayıcılık, tekelcilik gibi olumsuz anlamları imlemektedir.

'Öteki' ile yüzleşme tecrübesi sırasında, bu tecrübeyi bizzat kendi imkânlarıyla gerçekleştirme yetkinliğinden uzak olan bilinç, kendine dair zamansal ve mekânsal bir konumlandırma faaliyeti içerisine girmektedir.¹ Böylece zihinsel kurgu, realiteye temas ederek kendi merkezi konumunu sağlamlaştırmakta ve başta düşüncelerimiz olmak üzere kendimize ait gördüğümüz benliğimize ait unsurlar bizce belirginleşmiş olmaktadır. Bu açıdan bu unsurlar arasında tutarlı bir birliktelik oluşturacak bir modelin bulunması, kendi varlık görüşümüzün istikrarının muhafazası anlamında çok önemlidir. Bununla birlikte söz konusu durum çoğu zaman etnosantrik bir tutumu doğrulamakta bu da ötekine karşı kayıtsızlık bazen de olumsuzluk anlamına gelebilecek yaklaşımlara neden olabilmektedir.² Bunun teolojik alandaki yansıması, dinin bizzat kendi dogmalarıyla inşa edilen inanç

¹ Burhanettin Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında 'Öteki'", *Milel Ve Nihal* 2/2 (2005), 5-18.

² M. Kazım Arıcan, *Dinî Tekelcilik -Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme-* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 19.

yapısını rasyonalize etmek üzere ortaya konulan anlayışların ve bu bağlamda oluşturulan teolojik yorumun belirlediği anlam evreninin, çoğu zaman hakikatin evrensel boyutu ile imanın varoluşsallığının göz ardı edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.³

Oysa ‘hakikat’ın aşkın veçhesinin öne çıkarılması, ona ilişkin bilincimizin otantik temelini, ‘ben’in öznel tezahürleri içerisinde sıkıştırılmasını engellemesini hatta ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında birleştirici bir ilke işlevi görmesini sağlayabilecektir. Burada idealize edilen ilişkisellik, ‘öteki’yle ontolojik bir ayniyetin kurulmasını değil, ‘öteki’nin hakikatle kurduğu ilişkiyi onun perspektifinden görme çabasını ve bu anlamda farklı ufuklar arasında gerçekleştirilecek empatik temelde bir anlama biçimini, ifade temektir.⁴

Belirtmek gerekir ki, kendini genellikle ‘öteki’ üzerinden tanımlayan teolojik yapılarda yukarıda bahsedilen türden bir yaklaşımın ortaya konulmasını beklemek oldukça zordur. Nitekim tarihsel tecrübe de bunu göstermektedir ve bu durum Hıristiyanlık için fazlasıyla geçerlidir. Bu bağlamda erken dönemlerden itibaren Kilise merkezli olarak ortaya çıkmış olan Geleneksel Hıristiyanlığın diğer dinlere yaklaşımının dışlayıcı (eksklusivist) bir çizgide olduğu bilinmektedir.⁵ Bu yaklaşım, temelini Yeni Ahit’te geçtiği haliyle, hakikate ve kurtuluşa ulaşmada Hıristiyan bakış açısını kabullenmenin gerekliliğinden hareketle Hıristiyanlık dışında bir kurtuluşun olamayacağı kabulünden almaktadır.⁶ Bu kabulün görece esnetilerek Hıristiyan geleneğinde ‘öteki’ne yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıkması ise, bu konuda farklı görüşler olsa da, oldukça geç sayılabilecek bir tarihte yani II. Vatikan Konsili (1962-1965) sonrasında gerçekleşmiştir.⁷ Hakikat/kurtuluş ilişkisi açısından Hıristiyanlığı ve onun Mesih merkezli (Kristosentrik) kurtuluş öğretisini temel alan ancak diğer inanç sistemlerinde de Tanrısal inayetin faaliyette olabileceğini, dolayısıyla bu dinsel gelenekler içerisinde de hakikat olarak değerlendirilebile-

³ Temel Yeşilyurt, “Ben’in Öteki’leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü -Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine-”, *İslâmiyât* 7/3 (2004), 156.

⁴ Yeşilyurt, “Ben’in Öteki’leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü -Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine-”, 161.

⁵ Hans Küng, *On Being a Christian*, çev. Edward Quinn (New York: Doubleday & Company, 1976), 97.

⁶ Şinasi Gündüz, “Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki’nin İnkusivist Yorumu”, *Tezkiye -Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi-* 20 (2001), 100.

⁷ Cafer Sadık Yaran, “Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)”, *İslam ve Öteki -Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu-* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 69.

cek inanç ve düşüncelerin bulunabileceğini savunan bu yaklaşımlar, bu tarihten itibaren daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁸

Bu çalışmada 'öteki'ne yönelik görüşleri üzerinden değerlendirilecek olan Nicholas of Cusa, özellikle içinde bulunduğu dönem içerisinde ortaya koymuş olduğu dışlayıcılıktan uzak tavrıyla dikkat çekmektedir. Cusa'nın meseleye yaklaşımı, tarihi ve teolojik açıdan farklı çalışmalarda incelenmiştir. Ancak biz bu çalışmada, diğerlerinden farklı olarak, meseleyi onun Platoncu geleneğin devamı niteliğindeki felsefesi ile ilişkilendirilerek ele almaya çalışacağız. Şimdi kısa bir tarihsel arka plan bilgisi verdikten sonra meselenin felsefi temellerini incelemeye başlayacağız.

Tarihsel Arka Plan

Nicholas of Cusa, Erken Rönesans olarak nitelendirilen 15.yy'ın ilk yarısının en önemli filozoflarından biridir.⁹ Siyasi, kültürel, ekonomik vb. koşullara dayalı olarak gerçekleşen felsefi ve teolojik tartışmaların oldukça canlı bir şekilde yaşandığı bu dönem, Avrupa tarihinin dönüm noktalarından birisi olarak kabul edilmektedir. Özellikle dönem içerisinde gerçekleşen İtalya ve Fransa arasındaki 100 yıl savaşları, Papalık bünyesindeki bölünmeler ve Türklerin siyasi ve askeri bir güç olarak Batı'da bir tehdit şeklinde algılanmaya başlanması, dönemin koşullarının anlaşılması açısından önemli olaylardır.¹⁰

1401 yılında şu an Almanya sınırları içerisinde bulunan Kues'de dünyaya gelen Nicholas of Cusa, çok erken yaşlardan itibaren başta teoloji olmak üzere hukuk, matematik ve farklı birçok bilimsel alanda eğitim almıştır. Henüz gençlik dönemlerinde eleştirel dini tartışmalarda aktif olarak bulunmuş, dinî ve seküler yönetimler konusuna kafa yormuştur.¹¹ Üniversite eğitimi sırasında Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan modern kültürün etkilerini görmüş, özellikle Skolastik bilim ve teolojinin sınırlandırıcı bakış açısına alternatif olabilecek hümanist temelli özgürlükçü bir kültürel ortama geçişin imkânlarını

⁸ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkülvist Yorumu", 97.

⁹ Jasper Hopkins, "Nicholas of Cusa (1402-1464): First Modern Philosopher?", *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, 17; Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 173.

¹⁰ H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* (New Jersey: Paulist Press, 1997), 3.

¹¹ Jasper Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 4.

araştırmıştır.¹² İlerleyen yıllarda akademik araştırmalarını sürdürmekle birlikte Papalık bünyesinde önemli görevlerde bulunmuştur. Bu kapsamda ifa etmiş olduğu Papa temsilciliği (1438-49), Almanya ve Hollanda Kardinalliği (1450-52), Piskoposluk (1452-1460), Papa Danışmanlığı (1460-64) gibi görevler, dönemin dinî hayatının gelişmesinde etkin bir rol almasını sağlamıştır. Özellikle etkin görevlerde bulunduğu dönemlerde Hristiyan kiliseleri arasında yaşanan ihtilaf- lar, Engizisyonun sürdürülmesi gibi durumlar yanında kilise denetimleri ve manastır ziyaretleri sırasında karşılaştığı birtakım olumsuzluklar, onu bu kurumların ıslah edilmesi konusunda bir kararlılığa itmiştir.¹³ Öyle anlaşılıyor ki, yaşadığı dönem itibariyle Rönesans'ın başlamasına etki eden faktörler, onu da yakından etkilemiş ve teolojik görüşlerini Skolastik felsefeye alternatif oluşturabilecek bir şekilde biçimlendirmiştir.¹⁴

Yaşadığı dönemde papalık merkezli konsil çalışmalarında ve farklı dini gruplar arasındaki tartışmalarda aktif rol alan Cusa, Doğu ve Batı konsillerinin İtalya'da birlikte toplanmasını sağlamak üzere görevlendirilen delegasyonun bir üyesi olarak Papa tarafından İstanbul'a gönderilmiştir. 1437 yılında yaklaşık bir yıl sürecek olan İstanbul ziyareti, bu ziyaret sırasında İstanbul'da şahitlik ettiği kültürel ve dini çeşitlilik ve bununla birlikte uzun dönüş seyahatinde gerçekleştirdiği felsefi ve teolojik tartışmalar, onun üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Yine bu ziyareti sırasında kendisine hediye edilmiş olan Arapça el yazması bir Kur'an-ı Kerim nüshası, onun İslam'a olan ilgisi artmıştır.¹⁵ Öyle anlaşılıyor ki, bu ziyaret, Cusa'nın İstanbul'u farklılıkların birlikteliği olarak nitelendirilebilecek diyalektik temelli felsefi birikiminin somut bir tezahür alanı olarak görmesini sağlamıştır. Özellikle İstanbul'daki farklı toplumsal, kültürel ve dini yapıların bir arada barış içerisinde yaşadığını gören Cusa, bundan hareketle evrensel bir birliğin tesis imkânına dair bir arayışın içerisine girmiştir.

Ne var ki, bu ziyareten yaklaşık on beş yıl sonra İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesi, Cusa'da büyük bir hayal kırıklığı

¹² Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan (Bursa: Verka Yayınları, 2018), 53.

¹³ Donald F. Duclow, "Nicholas of Cusa", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Press, 2005), 10/6610.

¹⁴ Bond, "Introduction", 6.

¹⁵ Daha sonraki dönemde Kur'an'ın bir de Kettonlu Robert tarafından yapılan Latince çevirisini ve Latince'ye tercüme edilen diğer İslami kaynakları elde etmek suretiyle İslam hakkında ilk elden bilgiler edinmeye çalışmış olan Cusa, bu eserlerden istifade ederek *Cribratio Alkorani* adlı kitabını yazmıştır.

yaratmış ve onu kısa bir dönem ümitsizliğe sevk etmiştir. Bu olay, Cusa'nın inanç ve kültürler arası birliğin yaşandığı canlı bir örnek olarak gördüğü İstanbul'un yalnızca belli bir inancın hâkimiyetine gireceği konusunda kaygılanmasına neden olmuştur. Ancak bu hayal kırıklığı Cusa'da, ilginç bir şekilde, diğer birçok kilise ruhbanının tam aksine bir etki ortaya çıkarmış, Cusa bu hadiseye tepkisini, savaş çağrısıyla değil, diyalog ve empati çağrısı olarak nitelendirilebilecek *De Pace Fidei* adlı eseri telif ederek vermiştir.¹⁶ Diyaloglardan oluşan bu eser, farklı din temsilcilerinin İsa Mesih'le göksel bir mecliste kurgusal bir sahne içerisinde buluşması şeklindeki kaleme alınmıştır. Cusa, bu eserde farklı dinlerden insanlar arasında gerçekleşen din kaynaklı ihtilafların nasıl giderilebileceği konusundaki düşüncelerini paylaşmıştır. Temel tezi, bütün dindarlara kendi inançlarının aslen Hıristiyan inanç doktrininin kabullerinden oluştuğunu fark ettirmek ve bu farkındalıktan hareketle Hıristiyanlık şemsiyesi altında farklı inanç ve ritüellere de imkân tanıyan evrensel bir inanç birliği oluşturmak olan bu eser, iyimser sayılabilecek bir ruh hali içerisinde bu birliğin sağlanabileceği kabulünden hareketle yazılmıştır.¹⁷

Cusa, bu eserde hakikate sahiplik iddiasının, dinî bir çatışma nedeni olarak görülmesine karşı çıkmakta, bilakis hakikatin dinî hoşgörü için anahtar bir kavram olarak ihdas edilebileceğini düşünmektedir.¹⁸ Onun dinsel farklılıkların muhtemel bir çatışmaya neden olma potansiyeline yönelik çözüm önerisi, insan tabiatında içkin mutluluk isteğinin, ancak hakikatin yani Tanrı'nın doğrudan tecrübesi ile mümkün olabileceği, şeklindedir. Böylece hakikatin merkeze alınarak insanın tabii yönüyle ilişkilendirilmesi, aynı zamanda 'öteki'ne yönelik ahlâkî temelde bir tutumu da mümkün kılacaktır. Dolayısıyla Cusa, meseleye her ne kadar zahiren özel bir Hıristiyan hakikati penceresinden bakıyormuş gibi görünse de, hakikatin biza-tihi kendisinden yola çıkarak yaklaşmaktadır.¹⁹ Bu açıdan Cusa'nın *De Pace Fidei*'de ortaya koyduğu hakikat görüşü, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda küçümsenemeyecek bir girişim ola-

¹⁶ Joshua Hollmann, "İstanbul'un Barışı İçin: Nicholas Cusanus'un De Pace Fidei'si ve Hıristiyan-Müslüman Diyalogunun Bağlantı Noktası Olarak Polis", çev. Bilal Baş, *Felsefe ve İbrâhîmî Dinler: Kutsal Metin Yorumu ve Epistemoloji* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 324.

¹⁷ Hopkins, "Introduction", 4.

¹⁸ William Hoye, "The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance according to Nicholas of Cusa with Comparison to Thomas Aquinas", *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, ed. Inigo Bocken (Boston: Brill, 2004), 161.

¹⁹ Hoye, "The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance according to Nicholas of Cusa with Comparison to Thomas Aquinas", 162.

rak görünmektedir.²⁰ Bu diyalogda o gün için haberdar olduğu bütün din ve inanç çevrelerinden bir temsilciyi, diyaloglara kendi inancı ile ilgili meseleleri müzakere etmek üzere dâhil etmiş olsa da, özellikle üç İbrahimi dinî geleneğin entelektüel dünyalarının Grek felsefesinin sağladığı ortak zemin üzerinde birbiriyle nasıl etkileşim içine geçebileceği ve bu etkileşimin doğuracağı muhtemel sorunlara yönelik çözüm önerileri getirmesi açısından ilgi çekici bir çalışma olarak değerlendirilebilir.²¹ Bu yönüyle eserde ‘öteki’ne yönelik ortaya konulan tutum, kendi dinî geleneğine bağlı kalmakla birlikte diğer geleneklere karşı da dışlayıcı bir yaklaşım yerine daha ılımlı bir tavır anlamında kapsayıcı bir modelde ortaya konulmaktadır.²² Nitekim eser yayımlandığı dönemde ciddi bir etki ortaya çıkarmış, her ne kadar Hıristiyan inancını ve İsa’nın Tanrısal şahsiyetini merkeze koyan bir içerikle kaleme alınmış olsa da, özellikle kilise çevresinde birtakım rahatsızlıklara neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak aynı zamanda yakın arkadaşı olan Papa II. Pius’un ricasıyla İslam inancı üzerine eleştirel bir eser olarak nitelendirilebilecek olan *Cribratio Alkorani*²³ adlı eseri yazmıştır.²⁴ Cusa, bu eserde *De Pace Fidei*’de ortaya koyduğu empatik ve diyaloga açık yaklaşımdan farklı olarak İslam ve Hz. Muhammed hakkında daha çok ön yargılara dayanan eleştirel bir tutum ortaya koymuştur. Bu tutum değişikliğinin nedeni olarak birçok farklı faktörden bahsedilebilirse de, özellikle elindeki Kur’an tercümesinden kaynaklı birtakım yanlış bilgilendirmelerin etkisi altında kalmış olması ve Kur’an’la ilgili olarak yapmış olduğu spesifik çalışmalarda, iki din arasındaki teolojik karşıtlıklardan daha yakından haberdar olmuş olması gibi nedenlerin başta bulunduğu söylenebilir.²⁵

Sonuç olarak, Cusa felsefesinin eklektik ve uzlaştırmacı niteliği, gerek teorik gerekse de pratik dini sahada kendini göstermiştir. Şimdi kavramsal ve tarihsel arka plana dair vermiş olduğumuz bu bilgiler temelinde²⁶ bu çalışmanın da asıl konusunu oluşturan, Cusa

²⁰ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İsam Yay., 2007), 96.

²¹ Hollmann, “İstanbul’un Barışı İçin: Nicholas Cusanus’un De Pace Fidei’si ve Hıristiyan-Müslüman Diyalogunun Bağlantı Noktası Olarak Polis”, 322.

²² Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 13.

²³ Cusa, bu eseri, Kur’an’ın Kettonlu Robert tarafından yapılan Latince çevirisini ve Latince’ye tercüme edilen diğer İslami kaynakları elde etmek suretiyle yazmıştır. Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 53.

²⁴ Morimchi Watanabe, “Cusanus, Islam and Religious Tolerance”, *Nicholas Cusa and Islam*, ed. Ian Christopher Levy vd. (Boston: Brill, 2014), 12.

²⁵ Watanabe, “Cusanus, Islam and Religious Tolerance”, 13.

²⁶ Konunun tarihsel olarak detaylı bir şekilde incelendiği bir çalışma için ayrıca bkz. Mahmut Aydın, “Hıristiyan Batı Dünyasında ‘Öteki’ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma

düşüncesinde 'öteki'ni anlama çabasının felsefi temellerini değerlendirmeye çalışacağız.

2. Cusa Düşüncesinin Septik ve Perspektivist Karakteri

Orta Çağ'da genellikle, tek ve özel bir inanç biçiminin evrensel olarak ortodoks kabul edilerek onun dışındakilerin ötekileştirildiği, hakikatin birliğini merkeze alan bir anlayışla karşılaşırız. Cusa, bu dönemde yukarıda da ifade edildiği gibi farklı inançların bir arada nasıl yaşayabileceği meselesine odaklanmak suretiyle dikkate değer özel bir çaba ortaya koymuştur.

Cassirer, Cusa'nın bu konudaki çabasını, "inanç biçimlerinin çoğulluğuna yalnızca ampirik bir bitişiklik olarak tolerans göstermek yerine onu spekülâtif olarak gerekli ve epistemolojik bir temele sahip bir durum olarak ele alır." şeklinde açıklamaktadır.²⁷ Bu anlamda meselenin Cusa epistemolojisi açısından görünümü, dinlerdeki ritüel ve pratiklerin inancın hakikatinin duyularla algılanabilir işaretleri olduğu ve dolayısıyla da yalnızca sınırlı bir görüş imkânı sağlaması açısından duyulara benzetilmesi şeklinde ortaya çıkar. Bir anlamda onlar hakikat karşısında insani yönelişi temsil eden algısal formlardır. Dolayısıyla da duyuların hakikat karşısındaki zafiyetleri, bu formlar için de geçerlidir ve nasıl ki, hakikate nazar eden herhangi bir bakışı ya da onu anlama çabasını tekil olarak merkeze alarak mutlaklaştırmak kabul edilemez ise bu ritüellere de benzer bir muamele yapılamaz.

Cusa, bu konuda meseleyi öncelikle insanın bilme imkânlarının kritiğini yaparak ele almaktadır. Ona göre, sonlu bir bilen olan insanın, epistemik imkânlarının salt görünüşle sınırlandırılmaması gerekir. Yapılması gereken, tikelin bilgisini mutlaklaştıran yaklaşımlara karşı çıkmak ve bu türden bilgilerin, varlığa dair külli bir bakış açısının imkânını daralttığını fark etmektir. Öyle görünüyor ki, bu tavrından dolayı septik olarak nitelendirilen Cusa'nın şüphe duyduğu ve bu şüphe sonucunda farkındalık kesp ettiği şey, varlığın bilgisinin imkânı değil, tikelin bilgisinin varlığın külli bilgisi karşısındaki yetersizliğidir. Cusa, bu durumu bir tür cehalet, bu cehaletin farkına varma çabasını ise "Cehaletin Tahsili" (De Docta Ignorantia) olarak

Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1401-1464) Örneği", *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim* (İstanbul: İsam Yay., 2010), 321-343.

²⁷ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 46.

adlandırmaktadır.²⁸ Nitekim Cusa'nın sahip olduğu birçok görüşte, içinde yaşadığı Rönesans ruhuna uygun hümanistik bir tavrın etkileri görünmektedir.²⁹

Cusa, bu konuda *Dialogus De Deo Abscondito* (Gizli Tanrı Üzerine Diyalog)'da bir paganla bir Hristiyan'ı iman ve bilgi konusu üzerine konuşturur. Bu diyalogda geçen şu konuşma Cusa'nın meseleye yaklaşımını ortaya koyar mahiyettedir:

“Kime iman ediyorsun?”

“Tanrı'ya”

“İman ettiğin Tanrı kim?”

“Bilmiyorum”

“Bilmediğin bir şeye nasıl olur da içtenlikle iman edebilirsin?”

“Zaten bilmediğim için iman ediyorum.”³⁰

İmanla bilme arasında keskin bir kategorik ayırım öngören bu yaklaşıma göre, bilginin hakikatle ilişkilendirilmesi doğrudan akli bir kavrama anlamına gelmemektedir. Çünkü hakikatin kavranması demek, onu önceleyen bir fiilin ve dolayısıyla da bir failin var olması anlamına gelir ki, hakikat bizatihi bir kavrayıştır ve kendi dışında bir faaliyete izafe edilemez. Peki, bu durumda bilgi nasıl mümkün olmaktadır? Cusa'ya göre, insanın, taşın ya da başka herhangi bir şeyin hakikatinin bilgisi ve açıklaması insani idrake kapalıdır. Bunlara dair bir bilme faaliyetinden bahsedilecekse, bu olsa olsa onların insanın duyu ve akıl yetilerine açık birtakım nitelikleri üzerinden gerçekleştirilebilir. Bu da kıyas yoluyla şeyler arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle bir şeyin başka bir şey olmadığına dair elde edilebilecek kanaatler ve bu kanaatlere dayalı olarak atfedilen farklı isimlendirmeler yoluyla yapılabilir. Hakikate gelince, farklı varlıklarda tezahür etse ve bu anlamda sanki birden çokmuş gibi bir izlenim verse de, o birdir. Bu birlik idrakine ulaşamayanlarsa çokluk içerisinde kaybolurlar.³¹

²⁸ Karsten Harries, “Problems of Infinite: Cusanus and Descartes”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 91.

²⁹ Moran, “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”, 176.

³⁰ Nicholas of Cusa, “Dialogus De Deo Abscondito”, çev. H. Lawrence Bond, *Selected Spiritual Writings* (New Jersey: Paulist Press, 1997), 209.

³¹ Cusa, “Dialogus De Deo Abscondito”, 210.

Diyaloga geri dönecek olursak, Tanrı'nın bilinebilirliği konusunda paganla Hıristiyan arasındaki farkın belirtildiği nokta da oldukça dikkat çekicidir. Pagan şöyle bir soru sorar:

“Sizler Tanrı'ya, hakikat olduğu gerekçesiyle iman ederken aynı zamanda onun dile getirilemez olduğunu iddia ediyorsunuz. Bizlerse hakikatte bir Tanrı bulunmadığından dolayı iman etmiyoruz. Aramızdaki fark ne?”

Bu soru aslında Modern Felsefeden Aydınlanmaya giden yolda öne sürülen tezlerin temel dayanağı olabilecek türdendir. Öyle ya, bilme ve dile getirme imkânı olmayan bir kanaat ya da inanç, hangi gerekçe ile savunulabilir ki? Hıristiyan, bu soruya öncelikle kendi Tanrı anlayışı doğrultusunda birtakım sıfatlara göndermeler yaparak yanıt verir. Bunlar, Tanrı'nın, bir, ebedi, mutlak, basit ve kendinde varlık olduğudur. Bunlardan başka Tanrı'ya dair söylenecek bir şey varsa, o da Tanrı'nın insanın bildiği ve tasavvur edebildiği her şeyden farklı olduğu ve bunları aştığıdır. Varlık, Tanrı'nın mutlak kudretinin bir tezahürüdür ve bu tezahür, Tanrı'dan dolayı yokluktan varlığa gelir.³² Aslında Tanrı'nın dile getirilemezliği, ondaki bizatihi bir eksiklikten değil, onun dile getirilebilir yani isimlendirilebilir her şeyin ötesinde olmasındandır. Bütün bunlardan hareketle Cusa'nın vardığı sonuç, varlık ve hiçlik de dâhil olmak üzere Tanrı'ya herhangi bir isim atfetmekten ziyade onu her şeyin kaynağı olarak görmenin gerektiğidir.³³

794 | db

Cusa, böylece Tanrı'nın kavranılamaz olduğu düşüncesinin rahatsız edici olmaması gerektiğini dile getirmiş olmaktadır. Ona göre, hakikatin kendinde olduğu haliyle kavranamaz oluşu bir vak'a olmakla birlikte, ona farklı şekillerde muttali olmak mümkündür. Bu anlamda Tanrı'nın kendini açan varlık modaliteleri idraki olduğundan, her ne kadar Tanrı ulaşılamaz olsa da, duyusal görüngünün hakikati karartıcılığının dışında bizim akli ruhlarımızın saflığı ile bir tür görü sağlanabilir. Cusa, “rü'yet” olarak adlandırdığı bu durumun idrake açık ve adeta “yüz yüze” olduğunu söyler. Mutlak Hakikatin bu şekildeki tezahürü nihai olduğundan, idrakin yaşamsal mutluluğa erişmesi mümkün olabilir.³⁴ Cusa, bu noktada epistemik perspektivizmini çok daha net bir biçimde görmemizi sağlayacak bir tür avam-havas ayırımına gider ve varlığa yönelik idraki bir vuku-

³² Cusa, “Dialogus De Deo Abscondito”, 211.

³³ Cusa, “Dialogus De Deo Abscondito”, 212.

³⁴ Nicholas of Cusa, “De Filiatione Dei”, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 346.

fun standart bir şekilde gerçekleşmediğini belirtir. İnsanlar arasında idraki seviyeleri açısından bir derecelendirme yapan Cusa, ortalama insanların bu türden Tanrısal hususları kavrayamayacağını, bu konularda çaba ortaya koymuş olanların ise ondan daha arzulanabilir bir şeyin bulunmadığının idrakine varanlar olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Bu konuda düz ve tümsek ayna örneğini veren Cusa, düz aynalarda normal büyüklükte görünen şekillerin tümsek aynalarda normalden daha küçük görüldüğünü belirtir. Her şeyin Evveli olan Yüce Tanrı'nın kutsal bir yansımasının olduğu varsayılırsa, bu yansımanın hakikat aynasında kusursuz, tamamen doğru, en mükemmel ve sınırsız görüldüğü söylenebilir. Bütün insanlar zihinsel yetileri açısından farklı tümseklik seviyelerinde olduğundan, bunlar arasında bazılarının diğerlerine göre yansıtıcılık konusunda daha doğru bir görüntü sağladığı söylenebilir.³⁶

Yine epistemolojiye dair görüşlerini dile getirdiği ve diyaloglardan oluşan *De Mente* adlı eserinde bir filozofla bir kaşık ustasını zihnin mahiyeti üzerine konuşturan Cusa, bu diyalogda zihnin etimolojik olarak “ölçme”den geldiğini belirtir. Ona göre, şeylerin misallerini kavramsal olarak kapsayan bir güç olarak bizde bulunan bu yeti, aslında doğru bir şekilde adlandırılmamıştır. Bunun nedeni, ölçme fiilinin beraberinde getirdiği belirleme ile dile getirme ve adlandırma faaliyetleridir. Oysa insan aklı, Tanrı'nın işlerinin mahiyetini kavrayamayacağı gibi aynı zamanda onları adlandırmaz. Dolayısıyla aklın güdümündeki dilin hakikate işaret etmesi mümkün değildir. Aklın göreceliği beraberinde dilin göreceliğini getirmekte, bu ise doğru bir tanımlamayı imkânsız kılmaktadır.³⁷ Cusa, bu görüşünü diyalogda nazariyatı temsil eden kaşık ustasına söylettikten sonra şöyle bir sonuca varır:

“İnsanın ortaya koyduğu hiçbir bilme etkinliği kesinlik düzeyine ulaşmaz. Çünkü o, kendisiyle sınırlıdır ve dolayısıyla da görecelidir. Bu durumda sonsuz bir bilme etkinliğinden söz edeceksek, ötekiyle sınırlı olmayan sadece bir varlığa ait bir etkinlik olmalıdır ki, o varlığın en temel vasfı Evvel olmasıdır. Bunun konumuzla ilgili sonucu, bütün sonlu bilme etkinliklerinin Mutlak Varlığa ait sonsuz olandan çıktığıdır. Sonsuz

³⁵ Nicholas of Cusa, “De Beryllo”, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 792.

³⁶ Cusa, “De Filiatione Dei”, 347.

³⁷ Nicholas of Cusa, “Idiota De Mente”, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 536.

*bilme, diğer her şeyin Misali, Başlangıcı, Sonu, Ölçüsü ve Hakikati, Bütünü ve Mükemmelidir.*³⁸

Oysa ona göre, şeylerin ölçüsü olan Varlığın bir ölçüsü yoktur. Bundan dolayı Hakikat, yalnızca kendisi yoluyla kavranabilir. Hakikatte ölçen ve ölçü bir aradadır. Dolayısıyla şeylerde kendini daha büyük ya da küçük olarak gösteren bu durum, Tanrı'da sonsuz bir standarda dönüşür. Onda artık zıtlıkların getirdiği farklı tanımlamalardan değil, bunların herhangi bir çelişki oluşturmaksızın bir araya geldiği bir sonsuzluktan bahsetmek gerekir. Böylece Tanrı, varlıklar arasında Mutlak Uyum ve Sonsuz Eşitlik ilkesi olarak kabul edilmiştir.³⁹

Sonuç olarak Cusa'nın farklı inançlar arasındaki problemlerin giderilmesindeki önerisinin, hakikatin insani idrake kapalı olduğu şeklindeki bir yaklaşım olduğu ifade edilebilir. Bu yaklaşımın temel tezi, Cusa örneğinden hareketle ifade edecek olursak, okyanusun ortasında hareket eden gemideki birisinin, kendi konumunu tayin ederken başvurduğu yöntemin doğru bir şekilde irdelenmesine dayanmaktadır. Ona göre, bu durumdaki birisi, insani tabiatının bir sonucu olarak, konumunu kendini merkeze alarak belirlemektedir. Oysa bu değerlendirmenin zanni olma dışında bir niteliği bulunmamaktadır. Bunun pratikteki sonucuysa, insanın uzun zamandır yapageldiği alışkanlıkları hakikatin bizzat kendisiymiş gibi kabul etmesidir.⁴⁰ Bu durumda Cusa'ya göre, yapılması gereken şey, bir merkezin bulunduğunu reddetmek değil, merkezin tayini konusundaki yetersizliğimizin idrakine varacak bir yetkinliğe ulaşmaktır.

796 | db

3. Cusa Düşüncesinde 'Öteki' Fikrinin Felsefi Arka Planı: Genel Çerçeve

Nicholas of Cusa, dini insan mutluluğu için tesis edilmiş bir kurum olarak tanımlamaktadır. Bu durum bütün dinler için geçerlidir ve mesele bu açıdan kaçınılmaz olarak insanı merkeze alan bir bakış açısını gerektirmektedir. Burada mutluluk, tekil bireyin mutluluğunun ötesinde, bütün insanlık dairesinde geçerli olabilecek bir bağlamda sunulmaktadır.

³⁸ Cusa, "Idiota De Mente", 537.

³⁹ Nicholas of Cusa, "De Theologicis Complementis", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 770.

⁴⁰ Nicholas of Cusa, "De Pace Fidei", çev. James E. Biechler - H. Lawrence Bond, *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony Text, Concordance and Translation of De Pace Fidei* (New York: The Edwin Mellen Press, 1990), 13.

Cusa, meseleyi hakikat-idrak ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Buna göre, hakikat, tikel perspektiflerin dayattığı sınırlılıkların ötesine geçme iradesi ile insanın kendisine temas edebileceği bir şeydir. Bu yetkinliğe ulaşmak ise derin bir idrak seviyesini gerektirmektedir. Bununla birlikte hakikat, idrakin yaşam kaynağı ve varlık nedenidir. İnsanda var olan hakikate yönelik ilginin temelinde, kendisinde mündemiç tabii bir mutluluk ihtiyacı bulunmaktadır ve bize gerçek mutluluğu sağlayacak olan da yalnızca hakikattir.⁴¹ Cusa, İlâhî surette yaratılmış olduğu için insan nefsinin mistik bir surette kendi bilgi nesnesine bağlı olduğu kanaatindedir.⁴² Dolayısıyla burada asıl vurgulanması gereken şey, insanı hakikate ve mutluluğa ulaştıracak olan şeyin, fiili olarak gerçekleşmiş ve onun varlık durumundan kaynaklı talepleri değil, onun tabiatının bizatihi kendisinde bulunan Hakikate yönelik potansiyel ilgidir. İşte Cusa, felsefesinin arka planını oluşturan “Zıtların Birliği” ve “Cehaletin Tahsili” öğretilerini, tam olarak bu perspektifi merkeze alarak oluşturmuştur.

Burada ifade etmek gerekir ki, Cusa felsefesinin temelinde yer alan diyalektik metot son tahlilde farklılıklar arasında bir uyum gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Felsefi olarak eklemlediği Platon düşüncesinin temelinde yer alan tümel-tikel ve aynı-gayrı gibi kavramların arasındaki ilişkiye odaklanan bu düşünce, teorik problemleri bu perspektiften ele alırken aynı zamanda pratik sahada da farklı dinî inançlar arasında gerçekleşebilecek bir birlikteliğin imkânını bu temelde sorgulamaktadır.⁴³ Cusa bunu felsefi olarak idealize edindiği, görece bir bütünlükten ziyade gerçek bir basitlik ideasına ulaşma⁴⁴, analitik akıl yürütmenin sınırlarını ve dolayısıyla doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı bir dili aşma, zihni niceliksel algılardan arındırarak onlara göre çok daha saf soyutlamalara ulaşma⁴⁵ düşüncesine dayandırır.⁴⁶ Bu açıdan Cusa epistemolojisi, parça ile bütün arasında bilişsel bir mütakabiliyetin bulunduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Buna göre bütün bilinmiyorsa parça bilinemez. Çünkü bütün, onto-

⁴¹ Hoye, “The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance according to Nicholas of Cusa with Comparison to Thomas Aquinas”, 164.

⁴² James Bryson, “Rönesans Eflâtunculuğu ve Dinlerarası Diyalog: Nicholas Cusanus Thomas Jackson Ve Cambridge Eflâtuncuları”, çev. Rahim Acar, *Felsefe Ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu Ve Epistemoloji* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yay., 2018), 338.

⁴³ Bond, “Introduction”, 14.

⁴⁴ Cusa, “De Pace Fidei”, 12.

⁴⁵ Cusa, “De Pace Fidei”, 11.

⁴⁶ Bond, “Introduction”, 23.

lojik olarak parçayı önceler ve belirler.⁴⁷ Bununla birlikte, parçanın bütün açısından önemi göz ardı edilmez. Çünkü ona göre, bir şey tam olarak bilinirse zorunlu olarak her şey bilinir.⁴⁸ Cusa bunu şöyle ifade etmektedir:

“Yalnızca bir tane hikmet olabilir. Hikmetlerin çoğalması mümkün olsaydı, onlar tek bir hikmetten tüerirdi, çünkü bütün çokluğun öncesinde birlik vardır.”⁴⁹

“... her ne kadar farklı dinler diye adlandırıyor olsan da, bu çeşitlilikte senin varsayıdığın şeylerin tamamı hikmet olarak adlandırdığın tek şeydir. Fakat bana söyle, bir hikmet söylenilen her şeyi kuşatmaz mı?”⁵⁰

Cusa'nın sonlu ile sonsuz arasında gördüğü ilişki türü, Orta Çağ boyunca kabul edilen Aristotelesçi Skolastik Evren anlayışının öngördüğü göksel varlıklarla dünyevi varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen içerisinde gerçekleşen mekânsal ilişki ile bu anlayış doğrultusunda geliştirilen ve kozmik merdivende yüksekte yer alan bir unsurun hareket etmeyen hareket ettiriciye daha yakın olduğu şeklindeki kabulden farklılaşmıştır.⁵¹ Böylece sonlu ile sonsuz arasındaki mesafenin sonsuz olması durumunda homojen bir evren anlayışı ve dolayısıyla da “her şeyin her şeyde olduğu”, farklılıkların tözsel olmadığı bir yapı mümkün hale gelmiştir.⁵² Cusa bu şekilde kozmolojisinin temelini fizik yerine metafizik bir öğretiye dayandırmak suretiyle dünya merkezli bir görüş yerine Tanrı merkezli bir görüşü benimser. Tanrı, âleme nüfuz eden ve ona adeta dağılan bir tözü temsil etmesi açısından aynı zamanda bu âlem anlayışının çevresini teşkil eder.

Bu görüşün dünyevi düzlemdeki önemli bir başka sonucu ise, âlemi oluşturan unsurlar arasında bir üstünlük ilişkisinin bulunmadığının kabulüdür.⁵³ Zira her bir unsur Tanrısal bir tözden kaynağını ve varlığını almıştır. Dolayısıyla da Tanrı ile doğrudan bir ilişki içerisinde. Bu âlem tasavvurunun *De Pace Fidei*'de ele alındığı şekliyle dinî ve kültürel hayattaki karşılığı, bütün dinlerin, farklı ritüel ve pratiklere rağmen Tanrı'nın varlığı ortak hedefine yönelik olarak

⁴⁷ Hopkins, “Nicholas of Cusa (1402-1464): First Modern Philosopher?”, 14.

⁴⁸ Hopkins, “Nicholas of Cusa (1402-1464): First Modern Philosopher?”, 15.

⁴⁹ Cusa, “De Pace Fidei”, 12.

⁵⁰ Cusa, “De Pace Fidei”, 12.

⁵¹ Cassirer, Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren, 41.

⁵² Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968), 6.

⁵³ Cassirer, Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren, 43.

varlıklarını sürdürdükleridir. Cusa'nın tabiriyle, “Tanrı, çeşitli ayinlerde ve şekillerde aranan, farklı farklı adlarla kendisine hitap edilen, bütün bunlara karşın hâlâ bilinmez ve dile getirilemez olarak kalma-ya devam eden Bir'dir.”⁵⁴ Dolayısıyla nasıl ki, hakikate nazar eden herhangi bir bakışı ya da onu anlama çabasını tekil olarak merkeze alarak mutlaklaştırmak kabul edilemez ise, bu ritüellere de benzer bir muamele yapılamaz. Aslında Cusa felsefesinin temel tezinin teolojik arka planında, Tanrı'nın kendini görünür kılması halinde her bir müminin, gördüğü şeyin kendi Tanrısı olacağı iddiasını takip edecek olan, bu konudaki farklılığın bir isimlendirme farkından kaynaklandığını kabul edeceği varsayımı yatmaktadır.⁵⁵

3.1. Tanrı'nın 'Ötekisi Olmayan' Olarak Tanımlanması

Cusa felsefesinin teolojik ve felsefi temelleri itibariyle bir 'öteki' felsefesi olduğu söylenebilir. Cusa bu anlamda, Tanrısal düzlemde bir birlik fikrinin ancak Tanrı'nın 'ötekisi olmayan' şeklinde tanımlanması ile mümkün olabileceğini söyler. Bu önemlidir, çünkü Cusa'ya göre diğer varlıkların gerek ontolojik gerçekliğinin tespiti gerekse epistemolojik açıdan tanımlanabilirliğinin imkânı, Tanrı'nın, bu şekilde tanımlanmasına bağlıdır.⁵⁶

Buna göre, Tanrı, insan zihnindeki bütün kavramların nihai kaynağıdır. İnsan zihni, Tanrı'yı hem kendinin hem de şeylerin aslı olarak görür. 'Öteki'nin bulunmadığı Mutlak Bir Zorunluluk karşısında her şey, kendilerini yaratan Tanrı'nın ontolojik olarak önceliğini izlemekle birlikte, her şeyi Tanrı'ya özdeş olarak seyrederek. Çünkü seyretme fiili ancak bu şekilde anlam kazanır ve insanın Tanrı karşısındaki bilişsel durumu, seyretme fiilinden başkasını mümkün kılmaz. Cusa, bunu “şeylerin birliğinin idraki sezgisi”⁵⁷ olarak adlandırır.

Cusa, idrakin hakikat karşısında mükemmellik noktasına ulaşması için Tanrısal kudrete nihai düzeyde katılımı gerekli görür. Nitekim bizim akli ruhumuz kendi idraki gücüne ancak bu şekilde ulaşabilir. Cusa'ya göre, bu seviyede idrak, hakikati şekil, örnek ve duyuşal dünyadaki çeşitli ötekilik seviyelerinde karartılmış olarak

⁵⁴ Cusa, “De Pace Fidei”, 15-16.

⁵⁵ Pim Valkenberg, “Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa”, *Nicholas of Cusa and Islam* (Boston: Brill, 2014), 32.

⁵⁶ Nicholas of Cusa, “De Li Non Aliud”, *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1110.

⁵⁷ Cusa, “De Filiatione Dei”, 349.

değil, bizzat kendinde görür.⁵⁸ Böyle bir idraki seviye, algının her türünü aşacaktır. Çünkü bu dünyada hiçbir şey, insanın kalbine, zihnine ve idrakine giren böyle bir yetkinliği aşamaz. Bundan dolayı da mükemmellik duygusunun kaybolduğu dünyaya ait tasarımlarımıza dair mutluluk, haz, hakikat, öz, güç vb. hiçbir kavram, sınırsız olamaz. Bütüncül bir varlık idrakinin bulunmadığı bu seviyede varlığı tecrübe etme, göreceli bir hâl alır. Duyuların birlik değil ötekilikleri tecrübe ettikleri ve algısal objeler hakkında birlik iddiasının ortadan kalkarak varsayımlardan hareket ettiği bu düzeyde, akıl da kendi kaynağının birliğinden uzaklaşır.⁵⁹ Bundan dolayı bizler bu dünyaya ait algısal bağımlılıklarımızdan kurtulduğumuzda aynı zamanda bu karartıcı etkilerden de kurtulmuş oluruz.⁶⁰

İşte idrak, varlık hakkında elde ettiği nihai yetkinlik seviyesi ile “Tanrı’nın âlemin mutlak eşitlik ilkesi” olduğu fikrine böylece ulaşmış olur. Şeyler; büyüklük, oran, zıtlık, hareket vb. açılardan belli kriterlere tabi olarak ölçülebilir olmak durumundadır. Oysa Tanrı bütün bunların ötesinde olmak üzere kendisinde farklılaşmanın ve kendisinden ötekisinin olmadığı için ölçülemez, kıyaslanamaz ve dolayısıyla da isimlendirilemez olandır. Zira isimlendirme ötekilerden farklılaşmayı tespit sonucunda gerçekleştirilen bir faaliyettir. Tanrı’ysa bizatihi ölçünün kendisidir. Cusa, döneminin astronomi bilgisinden hareketle şöyle bir örnekle meseleyi açıklar: Cebir ilmi, gök cisimlerinin hareketlerinin güneşin hareketlerine göre ölçülebileceğini varsayar. Oysa hiçbir iki nokta ya da cisim arasında zaman, konum, durum açısından kesin olarak belirlenmiş bir eşitlik olmadığından, böyle bir ölçümün sonuçları kesinlikten uzak olmak durumundadır. Benzer bir durum geometri için de geçerlidir. Cusa’ya göre hiçbir iki geometrik şekil arasında tam bir eşitlik mümkün değildir. Her ne kadar belli şekillerin dengi olanı tanımlama konusunda birtakım kurallar doğru bir şekilde konulmuş olsa da, fiiliyatta bunlar arasında mutlak bir eşitlik mümkün değildir.⁶¹ Bütün bunlardan hareketle Cusa, duyusal alanda bu türden bir eşitliği tecrübe etmenin mümkün olmadığını, ruhumuzun derinliklerinde bulunan bu eşitlik arzusunun ancak onu mükemmele doğru yükseltmekle gerçekleştirebileceğini ifade eder. Ona göre Tanrı, bütün ışıkları kendine çeken sonsuz bir ışık

⁵⁸ Cusa, “De Filiatione Dei”, 341.

⁵⁹ Nicholas of Cusa, “De Coniecturis”, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 190.

⁶⁰ Cusa, “De Filiatione Dei”, 342.

⁶¹ Nicholas of Cusa, “De Docta Ignorantia”, *Selected Spiritual Writings*, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 128.

gibi bütün akılları kendinde kapsadığından dolayı kendi eşitlik mühürünü onlara vurur ve böylece duyusal olandan bağımsızlaşan ruh, şeyler arasındaki nihai uyuma büyük bir vecdle şahitlik eder. Dolayısıyla ruhsal mutluluk da böyle bir tecrübenin yaşanmasına bağlı olabilecektir.⁶²

Kendisini ve âlemi ancak ‘Öteki’nin ötekisi olarak algılayabilen ve dolayısıyla gerçekliği ‘iki öteki arasında’ mistik bir sıçrayış esnasındaki tecrübe eden insan zihni, zorunlu olarak iki öteki arasında açılan bir kurgusal mekân içinde var olduğunu düşünmekte ve bu durumda “Bir” karşısında kendisine pozitif bir gerçeklik atfetme imkânından mahrum kalmaktadır.⁶³ İşte Cusa, bu açıdan bizim hakikat hakkındaki olumlamalarımızın birer kanıdan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hakikatle ilgili kavrayışımızdaki ilerleme, tükenmez bir süreçtir. Mükemmel olana yönelik bu anlama çabası olmaksızın, insani olarak ulaşılamaz bilgi konusundaki zayıf kavrayışımızla hakikatle ilgili olarak ortaya koyduğumuz doğruluk iddiaları, kendimize ait kanaatlerden öteye geçemez. Bundan dolayı da hakikatin birliğinin ulaşılamazlığı ancak öteki hakkındaki varsayımlarla bilinebilir olduğu gibi öteki hakkındaki varsayımlar da hakikatin en basit birliği ile bilinebilir.⁶⁴ Dolayısıyla ifade etmek gerekir ki, yaratılmış idrak ancak sonlu bir fiiliyat ortaya koyabilir ve onun varoluşu kendinde varlıktan farklıdır. Bu farklılık, fiililiğini kanılar üzerinden gerçekleştiren idrakler arasında da farkların ortaya çıkmasına neden olur ve hiçbir idrak, belli bir oranda yaklaşıp da, ötekinin kavrayışını tam olarak kapsayamaz.⁶⁵ Nitekim Cusa’ya göre, onu tanımlayan bu niteliklerin atfedilebileceği bir öteki olsaydı, ötekisi olmayanın mutlak büyüklüğünden bahsedilemeyecek, onların her birisi bir öteki olarak var olmuş olacak ve bu durum ayrıca onun mutlak basitliğine de halel getirmiş olacaktı. Oysa Cusa, bunların her birinin iynin farklı cihetten bir görüngüsü olduğunu savunmaktadır. Duyusal yollarla seyredildiğinde varlıklar arasında ötekilik olarak idrak edilen bu tecrübi durum, idrakin Tanrısal düzeye ulaşmasıyla, kendi basitliği içerisinde varlıklar arası ötekilikleri ortadan kaldırarak, şeyleri bir birlik içerisinde temaşa yetkinliğine ulaşacaktır. Cusa, idrakin bu açıdan Ötekisi olmayanı tasavvur edebilme kabiliyetinin bulunduğunu ifade ederek, ötekine ait bütün çeşitlilik ve değişmelerin bu düzeye ulaşmada birer ön aşama olarak değerlendirilmesi gerektiği-

⁶² Cusa, “De Docta Ignorantia”, 129.

⁶³ Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, 8.

⁶⁴ Cusa, “De Coniecturis”, 163.

⁶⁵ Cusa, “De Coniecturis”, 164.

ni ifade eder.⁶⁶ İşte Ötekisi olmayanın idrakini sağlayan tecrübe, bu aşamaların yetkin bir şekilde geçirilmesiyle mümkün olabilir. Varlığa yönelik canlı bir var olma bilincini ifade eden bu kavrayış, nihai bir tecrübi hale karşılık gelir. Ancak Cusa, bu kavrayışa ulaşmanın asla standart bir prosedüre tabi olmadığını, bu yolda birbirinden çok farklı durum ve bu durumlara bağlı kavrayış seviyelerinin ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir.⁶⁷

3.2. Tanrı'nın Zıtların Birliği Olarak Tanımlanması

Cusa, felsefi düşüncesini, bu düşüncenin en önemli kaynaklarından birisi olan Dionysius'tan mülhem "Zıtların Birliği" anlayışı merkezinde, yaşadığı dönemin kültürel ortamına ve Rönesans ruhuna uygun bir şekilde formüle etmiştir.

O, insanların zıtların birliği konusundaki idraki yetersizliğini, onların salt akıllarıyla hüküm vermeye çalışarak epistemik bir düşünüş yaşamalarına bağlamaktadır. Bu tarz bir düşünüşün felsefi olarak Platon'un *Mektuplar*'ında⁶⁸ incelendiğini ifade eden Cusa, Ebedi Hikmet'i seyretmek isteyen birisinin, bütün ayrımları bir birlik içerisinde gören saf idraki bakışa ihtiyacı olduğunu belirtir. Ona göre, bizim için ayrı olan şeyler, Tanrı'da hiçbir şekilde ayrı değildir. Dünyamızda zaman içerisinde ayrı olarak bulunan her şey ezelde Tanrı'da mevcuttur. Burada farklı olan her şey, onda birdir. Cusa, bu değerlendirmelerden sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklar: "Tanrı'da her şey ayırt edilebilir olmaktan daha iyi bir şekilde sonsuzca basittir."⁶⁹ Nitekim şeylerin ebedi formlarına bakıldığında, normalde birbirinden farklı olan şeylerin Tanrı'da böyle olmadığı böylece Birliğin bölünmezliği görülmüş olur.⁷⁰

Cusa, Mutlak Birliğin her şeyde bulunmasına rağmen şeylerde bulunan cins, tür, isim ya da birleşik olma gibi tanımlamalara konu olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla o, yaratılmış bütün çoklukların birliği ve bu açıdan bütün ölçülerin Mutlak Ölçüsüdür. İşte zihnin derinliği, Cusa açısından, birliğin sonsuz kudretini izler, çünkü

⁶⁶ Nicholas of Cusa, "De Venatione Sapientiae", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1307.

⁶⁷ Cusa, "De Venatione Sapientiae", 1308.

⁶⁸ Krş. Plato, *Plato -Complete Works-*, çev. Glenn R. Morrow (Cambridge: Hackett Pub., 1997), 1638.

⁶⁹ Nicholas of Cusa, "De Possess", *a Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986), 925.

⁷⁰ Cusa, "De Beryllo", 806.

birlik, bütün sayılardan sonsuzca büyüktür.⁷¹ Bu aynı zamanda çokluktan birliğe ulaşma ve diğer bütün şeylerden zihinsel olarak uzaklaşma anlamına gelir ki, bu seviyede artık hakikat, perdesini açar ve gizlilik ortadan kalkar. Haddi zatında zihinsel birliğin keşfi anlamına gelen bu aşamada, zihin kendi yaşantısını Mutlak Hakikat içerisinde temaşa eder. Artık eşyaya dair zihinsel soruşturma, Mutlak Birlikle kurulan bu bağlantı sayesinde mümkün olur. Bununla birlikte Cusa, olumlayıcı teoloji içerisinde Tanrı hakkında düzenlenmiş olan problemlerin açıklığı ve bilişselliği konusunda olumsuz bir kanaat ortaya koymakta ve bu problemleri gramatik açıdan bozuk yapıları olarak değerlendirmektedir. Çünkü sorulan her soru, iki karşı ihtimalden yalnızca birisinin, sorgulanan şey hakkında doğru bir iddia içerdiğinin kabulü anlamına gelmektedir. Ona göre, Mutlak Varlıkla ilgili bu türden durumlar olduğuna inanmak mümkün değildir. Zira onun hakkında birini diğerinden ayırmaya imkân tanıyan zıt durumlar bulunmamaktadır.⁷²

İşte farklı dini anlayışlar arasında özellikle hikmet ve hakikat odaklı bir arayışın ortak nokta olarak belirlenebileceğini düşünen Cusa, bu şekilde evrensel bir inanç birliğinin Tanrı'nın birliği temelinde oluşturulabileceği inancındadır. Ona göre hikmet, varoluşu itibarıyla bütün farklılıkları öncelendiği gibi farklı dinlerin onu anlama ve ona yönelme biçimlerindeki farklılıkları da önceler.⁷³ Cusa'nın ontolojisinde önemli bir yeri olan zıtların Tanrısal birliği görüşü, dinler arasında tesis etmeye çalıştığı evrensel birlik projesine teorik bir temel oluşturur. Bu bağlamda idraki açıdan yetkinleşmemiş kimselerce birbirinden farklı bir şekilde sahip olunan dini inanç ve kanaatler, bütün bu farklılıkların kendisinde hiçbir çelişki oluşturmaksızın bir araya geldiği Tanrı'da uyumlu bir birlik haline gelir.

3.3. Tanrı'nın Kapsayıcılığı ve İsa'nın Şahsiyeti

Cusa düşüncesi, eklemlediği felsefi geleneğin bir sonucu olarak Tanrısal birlik ve basitlik anlayışı üzerine kuruludur. Tanrı-âlem ilişkisi bu bağlamda Tanrı'nın âlem üzerindeki kapsayıcılığı fikriyle açıklanır. Bu kapsayıcılık fikrinde içerilen Tanrısal Zihnin âleme yansımaları, yayılması ve nüfuz etmesi, İsa'nın nevi şahsına münhasır kişiliği ile temellendirilir.

⁷¹ Cusa, “De Coniecturis”, 170.

⁷² Cusa, “De Coniecturis”, 171.

⁷³ Hopkins, “Introduction”, 7.

Bu anlayışta Tanrı, âlemdeki birliğin, basitliğin, bütünlüğün ve dolayısıyla da aynıyetin kaynağıdır. Onun âlemdeki tezahürlerini ifade eden çokluk, ötekilik, farklılık, çeşitlilik ve bu türden diğer nitelendirmeler, aslında *Mutlak Aynı*'dan hareketle varlık bulur. Bundan dolayı da şeylerin *Mutlak Aynı*'ya iştirak etmesi sonucu ortaya çıkan farklılıklar arasındaki uyum, aslında birçok farklı şekillerde onu temsil eder.⁷⁴

Âlemdeki varlıklar arasında insani bakış açısından görünen eşitsizlik, Tanrısal birlik ve bütünlük içerisinde eşitlik ve benzerlik olarak bir tür ittifak bağlamında anlaşılır hale gelir. İşte Cusa, Tanrı'yı bu açıdan basit ve tözsel birlik olarak "üçte bir" (unitrinum) şeklinde kavramsallaştırır. Burada önemli olan husus, şeyler arasındaki çokluğun Tanrısal düzeydeki çoklukla aynı anlama gelmediğidir. Tanrı'yı tanımlamak üzere ifade edilen üçleme, Tanrı'nın sonsuz olmasından dolayı ne salt üç ne salt bir ne de bunların dışındaki herhangi bir şey olarak değerlendirilir.⁷⁵ İnsanın idrak seviyesine uygun olarak anlayabileceği şey, Tanrı'nın evvel ve bu anlamda bütün çoklukları öncelleyen birlik olduğudur. Bununla birlikte âlemdeki şeylerde meydana gelen doğuş, oluş, bozuluş vb. değişimi imleyen kavramlar, *Mutlak Aynı*'nın âlemdeki tezahürleri olarak değerlendirilmelidir.⁷⁶

804 | db

Cusa bu noktada Kelime'de içkin anlamları (akıl-hikmet-söz) gündeme getirmek suretiyle onu gerek ontolojik anlamda şeylerin varlık kaynağı gerekse de epistemolojik anlamda zihin-varlık ilişkisinin nihai imkânı olarak tanımlar. Adeta Tanrı'nın âlemi anlayan, bu anlama ve bilme faaliyeti sonrasında var kılan veçhesi olarak tanımlanan Kelime, bu faaliyetini diyalektik bir zeminde, anlayan-anlaşılan ilişkisini bir aynıyet içerisinde kavrayarak gerçekleştirir. İsa'nın Tanrısal şahsiyetinin yanında insani mahiyeti, Tanrı-insan ilişkisi açısından zaruridir ve bu ilişkiyi mümkün kılan, İsa yoluyla insanda

⁷⁴ Nicholas of Cusa, "Dialogus de Genesi", çev. Jasper Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 398.

⁷⁵ Cusa, *Kur'an*'da İsa ile ilgili olarak geçtiğini ifade ettiği, başta onun Tanrı'nın kelimesi olarak tanımlandığı ayet olmak üzere, diğer birçok ayetin hakikatinin de bu şekilde daha doğru bir şekilde anlaşılabilceğini iddia eder. Nitekim İslam Filozoflarının Tanrı anlayışlarında geçen, Tanrı'nın başlıca faaliyetinin aletme olarak tanımlanmasını örnek gösteren Cusa, Tanrı'nın Kelimesi olarak (Word) İsa'nın, bu kavramın içeriğinde mündemîç olmak üzere, akıl, söz, hikmet vb. anlamları karşılayabilecek bir faaliyet alanına işaret eder. Ona göre, aslında Müslümanların çoğu bu hususları kabul ettiklerinin farkında değildir ve Müslümanların anladığı şekildeki bir üçleme anlayışını aslında kendisi de reddetmektedir. Nicholas of Cusa, "De Pace Fidei", 25-26.

⁷⁶ Cusa, "De Genesi", 399.

var kılınan Tanrısal tözdür.⁷⁷ İşte Cusa düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrısal Zihnin kendini açma faaliyeti olarak değerlendirilmekte ve bu açma faaliyetinin hem ontolojik hem de epistemolojik zemini, İsa ile mümkün kılınmaktadır. Cusa bu durumu şöyle açıklar:

“Oğulluk bütün ötekiliklerin ve farklılıkların ortadan kalkması ve her şeyin bir varlıkta karar kılmasıdır. Bu karar kılma aynı zamanda bir şeyin diğer her şeye varlıktan pay vermesidir. İşte bu pay verme “theosis”tir. Dolayısıyla Tanrı, her şeyin bir olarak var olduğu bir şeydir. O, aynı zamanda birliğin her şeye dağılmasıdır. Ki böylece her şey olduğu şey olur. Böylece sezgisel düzeyde varlık her şeydeki bir şey ve her şeyin varlığı, bu bir şeyde bir araya gelir.”⁷⁸

Cusa, yukarıda geçen Yunanca kökenli *teosis* kavramını Yeni Ahit’e atıfla⁷⁹ açıklar. Buna göre *teosis*, Logos, Ebedi Akıl, insanlara kendi nefsinden bir benzerlik vermek suretiyle onlara akıl ışığını bahşeden varlıktır. Kavram, bu yorumla Tanrı’nın ve onun Kelimesi’nin bilgisi ve sezgisel görüşü anlamında nihai bir mükemmellik anlamını kazanır. Cusa, idrakin bu şekilde *teosise* ulaşması için Tanrısal kudrete nihai düzeyde bir katılımı gerekli görür ki, böylece bizim akli ruhumuz kendi idraki gücüne ulaşabilsin. Cusa’ya göre bu seviyede idrak, hakikati şekil, örnek ve duyuşal dünyadaki çeşitli ötekilik seviyelerinde karartılmış olarak değil, “kendinde” görme yetkinliğe ulaşır.⁸⁰ Bu yetkinliğin gerçekleşmesi, idrak gücümüzün Tanrı’nın Kelimesi’nden kaynaklı olarak fiili hale gelmesine bağlıdır. Cusa böyle bir idraki seviyenin, insanın sahip olduğu bütün epistemik imkânları aştığını belirtir. İnsan zihninin, kaynağını aldığı Tanrı’nın Kelimesi ile kurduğu bu irtibattan sağlanan imkân, sadece kognitif açıdan değil aynı zamanda ontolojik açıdan da varlıkla kurduğu ilişkiyi değer odaklı bir hale getirir. Cusa, bu anlamda insanı sonsuzlukla irtibatlı hale getirecek yegâne şeyin, dünyaya ait algısal sınırlılıklardan kurtulmak olduğunu ve gerçek mutluluğun bu şekilde Tanrısal kaynaktan elde edilebileceğini, hakikatin sezgisinin ise ancak bu şekilde mümkün olabileceğini belirtir.⁸¹

⁷⁷ Nicholas of Cusa, “De Aequalitate”, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 842.

⁷⁸ Cusa, “De Filiatione Dei”, 70.

⁷⁹ Cusa, Yuhanna’nın 1,1. Pasajlarına atıf yapmaktadır: “Başlangıçta kelime vardı. Tanrı, Kelime’yle birlikteydi.”

⁸⁰ Cusa, “De Filiatione Dei”, 341.

⁸¹ Cusa, “De Filiatione Dei”, 342.

Bu temelde meseleye bakıldığında *De Pace Fidei*'de Cusa tarafından serimlenen inanç birliği fikrinin niçin İsa merkezli bir şekilde kurgulandığı daha iyi bir şekilde anlaşılır hale gelmektedir. Bu anlayış içerisinde İsa Mesih figürü, Tanrısal bir otorite olarak değil, ötekiyle uylaşımalsal bir zemini mümkün kılmak üzere vazgeçilmez bir unsur olarak görünen, dilin metafizik bağlamda kullanımına imkân sunan Tanrı'nın teccüm etmiş Kelimesi olarak bulunur.⁸² Şahsında Tanrısal Akıl (Logos) ve Hikmeti (Wisdom) temsil etmek suretiye Tanrı'nın âlem üzerindeki kapsayıcılığını idrake açan İsa, onun Kelimesi (Word) olarak da Tanrı'nın kendini ifşa etmesi anlamında vahye imkân sağlar. Böylece Cusa diyalektiği içerisinde akılla vahiy, İsa'nın şahsında bir araya gelmiş olur.⁸³

Diğer yandan *De Pace Fidei*'de farklı dini anlayışları uzlaştırmak üzere işlevsel kılınmaya çalışılan Kristolojik yaklaşımın sadece uzlaşımçı ve evrensel değil aynı zamanda hiyerarşik ve diyalektik bir bağlama sahip olduğu söylenebilir.⁸⁴ Bu sentezi oluştururken Cusa'nın Hıristiyan teolojisi, Yeni Plantoncu mistisizm ve Yunan Felsefesi'nin imkânlarını etkin bir şekilde kullanmaya çalıştığı ifade edilebilir. Bu bakış açısından vahiy, önermesel bağlamda kabul edildiğinde dinler arasında bir ayrılık ve çatışma; Tanrı'nın kendisini teccüm etmiş Kelimesi ile âlemde ve tarihte ifşa etmesi anlamında ise bir birlik ve uzlaşma kaynağı olacağı var sayılır.⁸⁵ F. Resch'e göre, *De Pace Fidei*'de İsa merkezli olarak ortaya konulan Tanrı anlayışı, farklı inançlar arasında bir ayrılık ve çatışmaya neden olmak şöyle dursun iletişimin temeli olan ortak bir dil ve söylemin inşası açısından bir gereklilik olarak görülmüştür. Şöyle ki, Trinité'de bulunan ve birbirleriyle ilişkileri açısından farklı olmakla birlikte tözsel olarak aynı olan üç şahsa yönelik uygun bir adlandırma gerek iletişim gerek vahiy gerekse de dini pratikler açısından zihni inşa edici işlevde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin arka planında bir şeyi tasavvur etmekle onu taşahhus etmenin birbirinden farklı olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Ona göre, dini inanışlar arasındaki çatışma, büyük oranda Tanrı'ya atfedilen sıfat ve fiillerin tasavvur düzeyinden dile aktarımına ge-

⁸² Joshua Hollmann, "Reading De pace fidei Chiristologically: Nicholas of Cusa's Verbum Dialectic of Religious Concordance", *Nicholas of Cusa and Islam* (Boston: Brill, 2014), 72.

⁸³ Hollmann, "Reading De pace fidei Chiristologically: Nicholas of Cusa's Verbum Dialectic of Religious Concordance", 76.

⁸⁴ Hollmann, "Reading De pace fidei Chiristologically: Nicholas of Cusa's Verbum Dialectic of Religious Concordance", 80.

⁸⁵ Hollmann, "Reading De pace fidei Chiristologically: Nicholas of Cusa's Verbum Dialectic of Religious Concordance", 82.

çerkeren oluşan farklılıklardan kaynaklanmaktadır.⁸⁶ Bu yoruma göre, Cusa bu şekilde Tanrısal şahsiyet içerisinde kavramsal ve kişisel tanımlamaları birleştirmiş ve onun insan arasında anlaşılır bir zeminde ifade edilmesine imkân bulmasını sağlamış olmaktadır.

Sonuç

Nicholas of Cusa, felsefesinin temelini oluşturan varlık fikrinin merkezine zihnin diyalektik bir süreç sonucunda ulaştığı idraki bir birlik anlayışını koymuştur. Böylece sonluların oluşturduğu tezahürler dünyası arasında görülen zıtlık ve farklılıklar bütüncül varlık idraki karşısında asli olmayan bir tür görüntüden ibaret kalmaktadır. Teorik temelde kısaca bu şekilde ifade edebileceğimiz bu felsefi sistematüğün dini saha açısından ortaya çıkardığı sonuç, farklı dinî yapılarca ihtiva edilen ve o inancın görünen yüzü olarak ifade edilebilecek olan ibadet ve uygulamalarının Tanrısal birlik karşısında sadece detaydan ibaret olduğudur.

Bu çalışma diğer yandan bir filozofun teorik felsefi düşüncelerinin olgusal dünyada idealize ettiği sosyal, ahlâkî, siyasal vb. alanlardaki pratiğe yönelik düşüncelerine nasıl temel sağlayabileceğini, Nicholas of Cusa özelinde göstermek üzere yapılmıştır. Bu tezi doğrulayacak örneklerin artırılmasının teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkinin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, Cusa, yaşadığı dönem içerisinde ‘öteki’ne yönelik yaklaşımı ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Önemli görevler ifa etmiş Hristiyan bir din adamı olarak Katolik kilisesinin inanç, düşünce ve uygulamalarına yönelik geliştirdiği eleştirel tavır; gerek Doğu ve Batı Kiliseleri gerekse diğer dinler arasında gerçekleştirmeye çalıştığı bir tür inanç birliği fikri; Platon felsefesinden kaynağını alan diyalektik yöntemin beraberinde getirdiği uzlaştırmacı tutum, onun dikkat çekici bir figür olmasını sağlamıştır. Bu tavrın temel bileşenleri, septiklik, eleştirelilik ve hümanizmdir.

Cusa’nın felsefi ve teolojik olarak temellendirdiği bu dünya görüşü, şüphesiz Hristiyan inancını merkeze alması itibarıyla eleştirilebilir. Ancak belirtmek gerekir ki, ‘öteki’yle kurulacak inançsal bir

⁸⁶ Felix Resch, “The Trinity as a Challenge to Christian-Muslim Dialogue in Nicholas of Cusa: Nicholas of Cusa’s Philosophical Translation of Trinitarian Faith as a Response to Islamic Rejection”, *Nicholas Cusa and Islam* (Boston: Brill, 2014), 100.

ilişki çabası, neticede bu çabayı ortaya koyan açılarından temel bir dayanak noktasından hareketle yapılmak durumundadır. Nitekim dinî çoğulculuk gibi salt olarak herhangi bir inançsal yapıya dayanmayan uzlaşma çabaları da bu açıdan eleştirilmektedir. Belki bu noktada söylenmesi gereken şey, inançlar arasındaki böyle bir birlik fikrinin ütöpik olmanın ötesinde gerçekten de talep edilmesi gereken bir şey olup olmadığıdır. Belli bir inanç merkezinde gerçekleşmesi beklenen bu birlik, her ne kadar her inanç sahibinin kendi inanç perspektifinden olumlu bir durum gibi görünse de, inanç ve bu inanca dayalı olarak inşa edilen anlam dünyasında bunun neden olacağı tekdüzeliğin insan varoluşu açısından olumlu bir sonuç doğuracağı şüphelidir. Dolayısıyla kanaatimizce 'öteki'ne yönelik önemsenmesi ve gerçekleştirilmesi gereken tavır, 'öteki'ni kendine benzetme değil, 'öteki'ni anlama çabası olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Arcan, M. Kazım. *Dinî Tekelcilik -Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme-*. Ankara: Eskiyeşi Yay., 2013.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyan Batı Dünyasında 'Öteki'ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşünceşinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1401-1464) Örneği". *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma Ve Etkileşim*. 321-343. İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Aydın, Mahmut. *Monologdan Diyaloga*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.
- Bond, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cassirer, Ernst. *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*. çev. Emre Can Ercan. Bursa: Verka Yay., 2018.
- Cusa, Nicholas of. "De Aequalitate", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Beryllo", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Coniecturis", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*. çev. Jasper Hopkins. 2 Cilt. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Cusa, Nicholas of. "De Docta Ignorantia", *Selected Spiritual Writings*. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. "De Filiatione Dei", *A Miscellany on Nicholas of Cusa*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas of. "De Li Non Aliud", *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1987.
- Cusa, Nicholas of. "De Pace Fidei". çev. James E. Biechler - H. Lawrence Bond. *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony Text, Concordance and Translation of De Pace Fidei*. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Cusa, Nicholas of. "De Possess", *a Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa İçinde*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1986.
- Cusa, Nicholas of. "De Theologicis Complementis", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Venatione Sapientiae", *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six*

- Latin Texts*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. “Dialogus De Deo Abscondito”. çev. H. Lawrence Bond. *Selected Spiritual Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. “Dialogus de Genesi”. çev. Jasper Hopkins. *A Miscellany on Nicholas of Cusa İçinde*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas. “Idiota De Mente”, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge İçinde*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Duclow, Donald F. “Nicholas of Cusa”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 10/6610-6611. New York: Macmillan Press, 2005.
- Gündüz, Şinasi. “Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkluşivist Yorumu”. *Tezkire -Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi-* 20 (2001), 91-116.
- Harries, Karsten. “Problems of Infinite: Cusanus and Descartes”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 89-110.
- Hollmann, Joshua. “İstanbul'un Barışı İçin: Nicholas Cusanus'un De Pace Fidei'si Ve Hıristiyan-Müslüman Diyaloğunun Bağlantı Noktası Olarak Polis”. çev. Bilal Baş. *Felsefe Ve İbrâhîmî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu Ve Epistemoloji*. 318-335. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yay., 2018.
- Hollmann, Joshua. “Reading De pace fidei Christologically: Nicholas of Cusa's Verbum Dialectic of Religious Concordance”. *Nicholas of Cusa and Islam*. 68-85. Boston: Brill, 2014.
- Hopkins, Jasper. *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.
- Hopkins, Jasper. “Introduction”. *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei And Cribratio Alkorani: Translation and Analysis*. 3-223. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990.
- Hoye, William. “The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance according to Nicholas of Cusa with Comparison to Thomas Aquinas”. *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*. ed. Inigo Bocken. Boston: Brill, 2004.
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968.
- Küng, Hans. *On Being a Christian*. çev. Edward Quinn. New York: Doubleday & Company, 1976.
- Moran, Dermot. “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*,. ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.
- Plato. *Plato Complete Works*. çev. Glenn R. Morrow. Cambridge: Hackett Pub., 1997.
- Resch, Felix. “The Trinity as a Challenge to Christian-Muslim Dialogue in Nicholas of Cusa: Nicholas of Cusa's Philosophical Translation of Trinitian Faith as a Response to Islamic Rejection”. *Nicholas Cusa and Islam*. 88-102. Boston: Brill, 2014.
- Tatar, Burhanettin. “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”. *Milel Ve Nihal* 2/2 (2005), 5-18.
- Valkenberg, Pim. “Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa”. *Nicholas of Cusa and Islam*. 30-48. Boston: Brill, 2014.
- Watanabe, Morimchi. “Cusanus, Islam and Religious Tolerance”. *Nicholas Cusa and Islam*. ed. Ian Christopher Levy. 9-19. Boston: Brill, 2014.
- Yaran, Cafer Sadık. “Dinsel Kapsayıcılık (İnkluşivizm)”. *İslam ve Öteki -Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu-*. 67-82. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Dini Çoğulculuk Sorunu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Yeşilyurt, Temel. “Ben'in Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü -Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine-”. *İslâmiyât* 7/3 (2004), 149-162.

THE STATUS OF “OTHER” IN THE THOUGHT OF NICHOLAS OF CUSA - A PHILOSOPHICAL INVESTIGATION-

Fatih TOPALOĞLU*

Extended Abstract

It is possible to say that the philosophy of Nicholas of Cusa is an “other” philosophy in terms of its theological and philosophical foundations. Cusa, who drew attention with his attitude away from “exclusivism”, which is considered the basic paradigm, especially in the context of faith, defended the ideal of a unity that can be realized among different beliefs in the world and thought that this idea could only be possible if God was defined as “without the other”. The idea of Cusa is based on the understanding of divine unity and simplicity as a result of the philosophical tradition to which it is articulated. The relationship between God and the universe is explained in this context by the idea of God’s inclusiveness over the universe.

Cusa defines religion as an institution established for human happiness. In this respect, he thinks that the truth, which is a common concept in all religions, can be used as a key concept for religious tolerance. His proposal for a solution to the potential of religious differences to cause a possible conflict is that the intrinsic desire for happiness in human nature is only possible with the direct experience of truth, that is, of God. Thus, putting the truth at the center and associating it with the natural aspect of the human will also make it possible to have a moral attitude towards the other.

According to Cusa, the epistemic possibilities of a finite knower should not be limited to pure appearance. What needs to be done is to oppose approaches that absolutize the knowledge of the particular and realize that such information narrows the possibility of a complete view of the entity. Therefore, according to him, truth is something that man can contact with his will to go beyond the limitations imposed by particular perspectives. Acquiring this competence requires a deep level of understanding. Truth, however, is the life source of cognizance and its reason for being. On the basis of the interest in the truth that exists in human beings, there is a natural need for happiness in itself, and it is only the truth that will provide us with true happiness.

* Assoc. Prof. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Trabzon, Turkey, topaloglu37@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0725-1588>.

This is also important in terms of emphasizing the septic and perspectivist character of Cusa thought. According to this approach, in which the truth is closed to human intellect, the method that someone on the ship sailing in the middle of the ocean uses to determine their position is usually determined by focusing on their position. However, this evaluation is hypothetical, and what really needs to be done is to reach a comprehension that we may not be at the center and a competence that will comprehend our inability to determine the center.

The dialectic method, which is at the heart of Cusa philosophy, aims to realize a harmony between differences in the final analysis. In this way, Cusa believes that a universal unity of faith can be formed on the basis of the unity of God, and with the “Theory of the Unity of Opposites” forms a theoretical basis for the project of universal unity that he tries to establish among religions. In this context, religious beliefs and rituals, which are held differently by people who are not competent in terms of cognizance, form a harmonious unity in God, where all these differences come together without any contradiction in themselves, so that different practices can continue to exist peacefully without causing any conflict on the basis of a common belief. Cusa gives the role of divine unifying to Jesus as the Word and Wisdom of God, the main protagonist of *De Pace Fidei*. Within this understanding, the figure of Jesus Christ is not found as a Divine authority, but as the word of God, which appears as an indispensable element to make a consensus possible with the other, allowing the use of language in a metaphysical context. At this point, Cusa identifies it as both the source of existence of things in the ontological sense and the ultimate possibility of the mind-being relationship in epistemological terms by bringing up the innate meanings (reason-wisdom-word) in the Word.

This study is distinguished from other research studies on this subject as it discusses Cusa’s philosophy’s approach to the “other” on a philosophical basis. In this respect, we believe that it is an important study in terms of following the reflections of a philosopher’s conceptual and theoretical views in the practical field.

Keywords: Philosophy of Religion, Diversity, Unity of Opposites, Dialectic, Reconciliation.



EVIDENCE, UNCERTAINTY AND BELIEF

Nesim ASLANTATAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 19 Ağustos 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Aslantatar, Nesim. "Kanıt, Belirsizlik ve İnanç". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 813-842.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107348>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 April 2022, **Accepted:** 19 August 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Aslantatar, Nesim. "Evidence, Uncertainty, and Belief". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 813-842.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107348>



A Critique of the Common Epistemic Grounds for Fideism and Agnosticism

Abstract

Uncertainty elicits more than one *doxastic* attitude towards God's existence, namely agnosticism and fideism, which have very similar epistemic foundations despite the dissimilarity in their outcomes. This similarity mainly depends on the alleged uncertainty of evidence, and to disclose both attitudes in all their bearings, two fundamental theses, *epistemic* and *practical*, will be suggested. Employing these two theses, this study aims to investigate the crucial points where agnosticism and fideism overlap and diverge depending on the uncertainty and argue that the epistemic common ground, the basis of many criticisms of fideism, is self-destructive. The uncertainty concerning the evidence for God, ambiguity, or vagueness will be

* Res. Asst., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Ankara, Turkey, n.aslantatar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>.

explored to justify this claim. This will bear the question of whether the evidence is ambiguous because it is absent mainly or because it is present but vague. Or is it neither absent nor vague but still ambiguous because both sides have clear evidence? Consequently, the current study shall object to the idea that agnosticism equals vagueness which implicitly means that agnosticism is a necessary stance and defends that fideism's having loose or no relation to evidence is irrational.

Keywords: Philosophy of Religion, Agnosticism, Fideism, Uncertainty, Ambiguity, Vagueness.

Kanıt, Belirsizlik ve İnanç

Öz

Belirsizlik, sonuçlarındaki farklılıklara rağmen, Tanrı'nın varlığına yönelik oldukça benzer epistemik temellere sahip agnostisizm ve fideizm olmak üzere birden fazla önermesel tutumu ortaya çıkarır. Söz konusu benzerlik, esasen, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların yeterli olmadığı varsayımına dayanır. Bu çalışma bağlamında, her iki tutumu da kanıtla dair yaklaşımları bakımından tüm yönleriyle ele almak adına *epistemik* ve *pratik* olmak üzere iki temel tez önerilecektir. Bu tezler aracılığıyla, agnostisizm ve fideizmin belirsizliğe bağlı olarak kesiştiği ve ayrıldığı kritik noktaları ele alacak ve fideizme yönelik birçok eleştirinin temeli olan epistemik ortaklığın fideizm açısından yıkıcı olduğunu savunacağız. Bu iddiamızı kanıtlamak adına, öncelikle, Tanrı'nın varlığına dair belirsizliğin –muğlaklık ya da müphemlik- mahiyeti üzerinde duracağız. Bu bağlamda, belirsizlik noktasında, iki konu üzerinde duracağız: (i) kanıt var olmadığı için mi muğlaktır, yoksa var ancak müphem midir? (ii) Kanıt, hem Tanrı'nın varlığını hem de var olmadığını destekleyen yeterince kanıt olduğu için mi muğlaktır? Sonuç olarak, mevcut çalışma, agnostisizmin müphemlik olarak anlaşılması fikrine karşı çıkararak agnostisizmin zorunlu bir tutum olmadığını savunacak; fideizmin kanıtlarla ilişkisinin zayıf olmasının ya da hiç *olmamasının* irrasyonel olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Agnostisizm, Fideizm, Belirsizlik, Muğlaklık, Müphemlik.

Introduction

Agnosticism is the *attitude* that God's existence or nonexistence is not or cannot be known. Accordingly, since one does not or cannot have sufficient evidence to decide whether there is a God, the best thing –for some, the best moral thing- to do is to suspend judgment. As this attitude defends a neutral approach towards God's knowability, it has been considered anti-religious in terms of theistic belief. Its alleged anti-belief nature has continuously been brought into the discussion by some theists.² Besides, the works of some philosophers,

² See Amos Waters, "The God Problem - Criticism of an Agnostic- with an Editorial Reply, Is Dr. Carus a Teist?" *The Monist* 9/4 (1899), 624; Henry Wace, "On Agnosticism", *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, ed. Thomas Henry Huxley, Henry Wace

including the paradigmatic fideists like Blaise Pascal, seem to have been written as an objection to suspending or refraining from judgment.³ Similarly, William James's "The Will to Believe" developed a landmark rejection of the *agnostic principle* proposed by Thomas Henry Huxley and William K. Clifford.⁴ Clifford is an agnostic, suggesting insufficient evidence for affirming God's existence or non-existence. Thus, the suspension of judgment is necessary for such circumstances. In contrast, James is a fideist responding to the agnostics' thesis and arguing that there are cases in which one can believe even with insufficient evidence. Presenting the debate this way leads to the opinion that these two attitudes are fundamentally different in *all* aspects. This paper will challenge this impression.

Recently, the philosophy of religion has presented us with some works on the relationship of suspension of judgment with evidence for and against God's existence. These works share the common idea that agnosticism is justified over uncertain evidence. This uncertainty may come in different forms. For instance, some philosophers argue that this uncertainty is due to the ambiguity of the evidence, whereas some are *clear* that the evidence is vague. The ambiguity of evidence is different from the vagueness in the sense that the former entails that the very essence of evidence for God's existence is comprehensible, yet for the latter, let alone one's being able to distinguish between the evidence for or against God's existence, it is impossible to discern whether it is an evidence in itself or not. For instance, Bas van Fraassen, offers that agnosticism is characterized as a specific type of *vagueness* on a set of probability functions.⁵ Van Fraassen understands agnosticism in a Bayesian framework which in turn extends over to the idea that "*x is a Bayesian agnostic about a p iff her opinion about p is represented by an interval with zero as the lower limit.*"⁶ Although, as Monton puts it, it is a valiant attempt to represent agnosticism in a Bayesian framework, I object to the idea

(New York: The Humboldt Publishing Co., 1889), 5-9; William Connor Magee, "Agnosticism", in *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, ed. Thomas Henry Huxley, Henry Wace (New York: The Humboldt Publishing Co., 1889), 44-45; Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 46.

³ See Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer (London: Penguin Books, 1995), 122.

⁴ See William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover Publications, Inc., 1960), 5-7.

⁵ Bas C. van Fraassen, *Laws and Symmetry* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 193-194; Alan Hájek, "Agnosticism Meets Bayesianism", *Analysis* 58/3 (1998), 200.

⁶ See Hájek, "Agnosticism Meets Bayesianism", 200.

that agnosticism equals vagueness which implicitly means that agnosticism is a necessary stance.⁷ As for the ambiguity of evidence, which is of more importance in the current study, Paul Draper, Graham Oppy, and Robin L. Poidevin have presented the basics. To start with Draper,

“[T]here are several good arguments for theism and several good arguments for naturalism and hence against theism.... although these arguments support their conclusions, none of them proves that a perfect supernatural person exists or that there are no supernatural beings.... None of it [the evidence] proves ... that naturalism or theism is true. But some of it raises the ratio of the probability of theism to naturalism, and some of it lowers this ratio. Certain facts are more likely obtained if God exists than if nothing supernatural exists. These facts are evidence favoring theism over naturalism. And other facts are more likely to obtain if nothing supernatural exists than God exists. These facts favor naturalism over theism.”⁸

816 | db

Draper, and others, likewise, for their ‘ambiguity thesis’, employ specific evidence and conclude that the evidence is not absent or vague but ambiguous.⁹ There is plenty of clear evidence, but the clear evidence for theism is offset by clear evidence for naturalism. The upshot is that as it is very difficult to compare the strength of the innumerable pieces of evidence, it is not easy to conclude between theism and atheism. Although the such comparison may be possible, determining which side is supported more by the arguments is not easy. In such circumstances, one must suspend judgment, not because one lacks clear evidence or because one believes each side’s evidence is perfectly balanced. Instead, one must suspend judgment because it is unclear which side is supported by the more substantial evidence.¹⁰ Oppy, Poidevin, and many others agree with Draper on the issue. Agnostics demand that a loving God, as theism suggests,

⁷ Bradley Monton, “Bayesian Agnosticism and Constructive Empiricism”, *Analysis* 58/3 (1998), 207.

⁸ Paul Draper, “Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic”, *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. D. Howard-Snyder, P. K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 197-198.

⁹ For the discussions of Poidevin and Oppy, see Graham Oppy, *Atheism and Agnosticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 28-48; Robin Le Poidevin, *Agnosticism: A Very Short Introduction* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2010), 56-76.

¹⁰ Draper, “Seeking but not Believing”, 206.

shall provide evidence that removes reasonable nonbelief toward God's reality. If not, then uncertainty guarantees agnosticism.

However, as many think this kind of justification for agnosticism is in place, there may also be many who reject this approach and maintain that the uncertainty of any type of the rational evidence calls for belief in God, specifically a fideistic one. At this point, I suggest that fideism, which denies that God's existence is known based on evidence by drawing attention to the boundaries of the human mind, shares some common grounds with agnosticism.¹¹ These common grounds comprise some modest similarities regarding their foundations concerning the evidence and its so-called ambiguity. Fideism and agnosticism may be presented in such a way that they appear to oppose one another in all aspects. Since the focus has been on solutions suggested by the agnostics and the fideists, the mutual thesis these two approaches take as the basis is neglected. Although there is indeed a contrast between agnosticism and fideism concerning their approach to belief in God, it is also striking that both are remarkably similar regarding their mutual ground about the knowability of God's existence. So, this study will concentrate on the nature of agnosticism and fideism in terms of the similarity of the theses they stand for and the claim that the two attitudes have the same epistemic basis, despite the contrast in their rationales and outcomes. For this purpose, two fundamental theses, *epistemic* (ET) and *practical* (PT), will be suggested. The epistemic thesis will assist in showing to what degree agnosticism and fideism have a common ground, whereas the practical one will demonstrate how they differ. This way, we will have a framework for the crucial points where agnosticism and fideism overlap and diverge. Before that, let's dig into the relation between agnosticism, fideism, and their relation to the evidence and ambiguity a little more.

¹¹ I am thankful to one of the anonymous referees for this journal who has addressed that the common grounds that I am employing at this point may only be applied to Pascal but not to Kierkegaard. For Kierkegaard describes faith as objective uncertainty but not as ambiguity sort of uncertainty. As a result, the referee suggested me to use 'moderate fideism' instead of only 'fideism' throughout the article. But the common uncertainty that I am referring is not a vagueness-driven uncertainty as this kind of uncertainty is not a case for fideists but only agnostics, in general. Ambiguity is the only type of uncertainty that I suggest there is between fideism and agnosticism. For a contrary view of mine see, Osman Murat Deniz, *Fideizm nedir?: Teolojik ve Felsefi bir Değerlendirme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 31, 161-162.

1. Fideism and Agnosticism: A Brief Comparison

Huxley was the first to coin agnosticism to introduce his philosophical and epistemic stance to the literature.¹² He was a scientist, and his agnosticism, bathed in science, "... is not a creed, but a method, the essence of which lies in the rigorous application of a single principle... Positively the principle may be expressed: In matters of the intellect, follow your reason as far as it will take you, without regard to any other consideration. And negatively: In matters of the intellect, do not pretend that conclusions are certain which are not demonstrated or demonstrable."¹³ Huxley's principle is almost the same as the atheist philosopher William Clifford's far-famed principle, "It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence."¹⁴ The principle directly opposes 'blind faith,' which argues for belief in *things* despite the lack of decisive evidence. It claims that believing something for which one lacks evidence is immoral. Thus, in epistemology and metaphysics, the only way for one to attribute a truth value to a proposition is only permissible if one has decisive evidence that is so overwhelming that it requires judgment. If there is no such evidence, or if it is not yet known what the logical conclusion to be deduced from the available evidence, then, according to the agnostic principle, no conclusion should be adopted as an expression of absolute truth.

818 | db

Recently, agnosticism has been characterized as the state of mind in which one realizes that doubts about once unquestioned beliefs will not go away, to be replaced either by a confident reaffirmation of those beliefs or else an equally confident rejection of them.¹⁵ This characterization is much less strict than the *agnostic principle*. Philosophers aware of the tension between weak and strong senses of agnosticism and fideism tend to define these attitudes in more than one sense. Agnosticism, the suspension of judgment about *some* or *all* human knowledge, has been described in two main types: weak and strong.¹⁶ Strong agnosticism is the view that a reasonable per-

¹² George W. Hallam, "Source of the Word Agnostic", *Modern Language Notes* 70/4 (1955), 265-266; Thomas Henry Huxley, *Science and Christian Tradition: Essays* (New York: D. Appleton and Co., 1896), 239.

¹³ Huxley, *Science and Christian Tradition*, 246.

¹⁴ William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson et al. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 103.

¹⁵ Poidevin, *Agnosticism*, 6.

¹⁶ Alvin Plantinga, "Agnosticism", *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, ed. J. Dancy, E. Sosa and M. Steup (Malden: Blackwell Publishing, 2010), 223; Graham Oppy, "Weak Agnosticism Defended", *International Journal for Philoso-*

son *must* suspend judgment on the question of God's existence. In contrast, the weak one entails that a reasonable subject *should* suspend judgment on the same question. It seems appropriate to interpret weak agnosticism as refraining from judgment about God's existence, a kind of indecision, i.e., one *does not* know (under the current circumstances and for now) whether God exists or not, whereas strong agnosticism implies that one *cannot* know whether *a(ny)* God exists or not. For strong agnosticism "*in circumstances in which the available evidence no more -and no less- supports p than it supports logically incompatible hypotheses p_1, \dots, p_n, \dots , one ought to suspend judgment between all of the hypotheses $p, p_1, \dots, p_n, \dots$* "¹⁷ Here, it is clear that strong agnosticism is defended by appeal to the lack of good evidential support for the claim that God exists. On the other hand, weak agnosticism, sometimes called *contingent agnosticism*, introduced by Anthony Kenny, is the attitude that "*I do not know whether there is a God, but perhaps it can be known; I have no proof that it cannot be known.*"¹⁸ Oppy, known for his defense of weak agnosticism, maintains that strong agnosticism prevents any possibility that God exists; Kenny's contingent agnosticism allows for the belief that some knowledge claims about theism or atheism may be justified. Kenny's account tends to generate a state of mind or an attitude that some theists, via reference to extraordinary evidence like a religious experience, may know that the proposition *God exists* is true. In this regard, weak agnosticism is a personal preference and *mostly* does not make any comments on others' beliefs. However, strong agnosticism argues that we cannot know whether God exists or not due to the nature of the subject.

db | 819

On the other hand, Fideism argues that there is tension between reason and faith. Accordingly, the reason is incapable of justifying religious claims, so in explaining these claims, there is no need to reason due to its inadequacy. Plantinga defines fideism as the "*exclusive or basic reliance upon faith alone, accompanied by a consequent disparagement of reason and utilized, especially in the pursuit of philosophical or religious truth.*" Therefore, according to him, the fideist "*urges reliance on faith rather than reason, in matters philosophical and reli-*

phy of Religion 36 (1994), 147; Poidevin, *Agnosticism*, 9-10; William Rowe, "Agnosticism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Taylor & Francis, 1998), 121-122.

¹⁷ Oppy, "Weak Agnosticism Defended", 147.

¹⁸ Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in The Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 60.

gious; and he may go on to disparage and denigrate reason.”¹⁹ Similarly, Penelhum emphasizes the concept of justification and describes fideism as “the insistence that faith needs no justification from reason.”²⁰ Elsewhere, he professes that fideism “will involve the denigration of reason as a source of spiritual truth,” and the fideist “will hold that faith does not meet standards of evidence or proof.”²¹ According to the fideists, while engaging in religious claims, one should rely not on reason but on faith itself because the most basic claims on which the believer builds his life are included in this belief system.²²

Fideism, like agnosticism, is roughly divided into two accounts: the first is strong fideism, and it sustains that reason is useless in evaluating religious claims. The other type is a weaker attitude called moderate fideism, as its name suggests. Strong fideists such as Tertullian (160-220) and Søren Kierkegaard (1813-1855) argue that faith will appear as a paradox when approached with the criteria of rationality instead of reason.²³ However, according to moderate fideists such as Blaise Pascal (1623-1662) and William James, although faith is based on a reality beyond the limits of reason, it is not entirely contrary to reason. Again, it can be said to have distinctive rationality.²⁴ Thus, although faith comes before reason, the investi-

¹⁹ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 87. For different understandings of fideism see, Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), 201; Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 7; Nicholas P. Wolterstorff, “Faith”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998), 543; Simon Blackburn, “Fideism”, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 139.

²⁰ Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983), 1.

²¹ Terence Penelhum, “Fideism”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro, P. Draper and P. L. Quinn (Malden: Wiley-Blackwell, 2010), 442.

²² See Michael Peterson et al., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 45.

²³ Kierkegaard is also taken to be a moderate fideist. In the current study, as I associate the evidence with being ‘objective’, ‘non-pragmatic’, ‘dispassionate’ and such, I take Kierkegaard as a radical fideist in terms of his relation to the evidence. If emotional and passionate justification of evidence is taken to be rational, then Kierkegaard would be a moderate fideist. See Marilyn Gaye Piety, “Kierkegaard on Rationality”, *Faith and Rationality* 10/3 (1993), 375-376 for an interpretation of Kierkegaard’s account on human rationality as a positive alternative to the traditional conception of reason as disinterested and dispassionate.

²⁴ See Linda T. Zagzebski, *Philosophy of Religion: An Historical Introduction* (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 58-59; Penelhum, “Fideism”, 441-444.

gation and explanation of religious beliefs, reasoning, and rational evaluation still exist.

These two attitudes' strong and weak senses may point to some similarities between agnosticism and fideism. The strong form of agnosticism will not carry the debate to a further point, as the evidence for God's existence is impossible. On the other hand, a fideist does not ascribe such importance to the issue of evidence for God's existence; for her, even if there is no evidence, one can have a belief. While the strong agnostic finds it impossible also for others to have evidence for God's existence, the fideist does not. But strong fideist does not have a reasonable attitude, as well. In this respect, although there is a radical distinction between a strong agnostic and a fideist regarding belief possession, a weak agnostic and a fideist have a very similar point of departure. Furthermore, neither weak agnosticism nor moderate fideism evidence is labeled inadequate or despised. As a matter of fact, in weak agnosticism, especially for ambiguity defenders, evidence-evaluation is quite decent. For moderate fideism, as rational evaluation is still a part of the discussion in religious beliefs and reasoning, it also is a sensible attitude compared to its stronger version. Comparing vulnerable versions of agnosticism with fideism, evaluated independently of the results they adopt, (weak) agnosticism presents a more rational framework in terms of its approach to evidence than the weak form of fideism, while the weak form of fideism has a more reasonable attitude when evaluated in terms of its consequences – in that it does not see proof as impossible like radical fideism. These comparisons between weak and strong forms of agnostic and fideist attitudes will be helpful in terms of making sense of ET and PT in the last chapter of the paper. Before that, I will concentrate on what I have in mind when I say uncertainty.

db | 821

2. Uncertainty as Evidence

There are two types of uncertainty: ambiguity and vagueness. Whereas ambiguity means that evidence is abundant, but it is not decisive whether the evidence supports x or y, the vagueness suggests that one cannot be sure on even x and y's being evidence. As some philosophers like Kenny argue that the evidence is absent, most of the discussion is on the idea that either the evidence is present but vague or that it is neither absent nor vague but still ambiguous because there are ample amounts of clear evidence on both sides.²⁵

²⁵ Agnosticism seems to have no positive evidence but the ones which depend on the

Before ambiguity, I aim to show that vagueness of evidence is not a sound stance to hold. The vagueness is employed as evidence for agnosticism.²⁶ This has something to do with the definition one presents for agnosticism. If agnosticism is understood as a *judgment* on suspension,²⁷ then vagueness cannot be a reason for espousing agnosticism because in such a situation, as the evidence is vague, it seems impossible for one to be sure of the accuracy of agnosticism and theism, and atheism. Agnostic literature takes Van Fraassen's approach also as the Russellian view.²⁸ According to this view, agnosticism consists in assigning some probability between 0 and 1 to the proposition that 'there is a God.' For Van Fraassen, as agnosticism is vague over the interval of 0 to 1, it is impossible that a conditionalization can take place, i.e., agnosticism about the existence of any *unobservable* should be characterized, not by some precise degree of confidence that x exists, but by 'vagueness over an interval that includes zero.'²⁹ So, agnosticism is necessary due to the vagueness that

discussions between theism and atheism. For an attempt to demonstrate that agnosticism has positive evidence see Alexandra Zinke, "Rational Suspension", *Theoria* 87/5 (2021), 1056-1058. Besides ambiguity, one possible evidence for justifying an agnostic attitude proposed to be the peer disagreement. According to this proposal, when peers are confronted over a controversial topic, the correct thing to do is to suspend judgment. See Richard Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony (Oxford: Oxford University Press, 2007), 194-214.

²⁶ See Sebastiano Moruzzi, "Vagueness and Agnosticism", *Issues of Vagueness. Methodology and Agnosticism*, ed. S. Moruzzi, A. Sereni (Padova: Il Poligrafo, 2005), 131-153; Sven Rosenkranz, "Metaethics, Agnosticism and Logic", *Dialectics* 60/1 (2006), 47-61; Sven Rosenkranz, "Radical Scepticism without Epistemic Closure", *Philosophy and Phenomenological Research* 85/3 (2012), 692-718; Sven Rosenkranz, "Wright on Vagueness and Agnosticism", *Mind* 112/447 (2003), 449-463; Crispin Wright, "Rosenkranz on Quandry, Vagueness and Intuitionism", *Mind* 112/447 (2003), 465-474.

²⁷ For the discussions on agnosticism's being an active, cognizant, and inquiring *act* see, Michael Bergmann, "Defeaters and Higher-level Requirements", *The Philosophical Quarterly* 55 (2005), 420; Jane Friedman, "Suspended Judgment", *Philosophical Studies* 162/2 (2013), 166; Jane Friedman, "Rational Agnosticism and Degrees of Belief", *Oxford Studies in Epistemology*, ed. T. Gendler, J. Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2013), 57; Earl Conee, Richard Feldman, *Evidentialism: Essays in Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2004), 3; Ralph Wedgwood, "The Aim of Belief", *Philosophical Perspectives* 16 (2002), 272; Hájek, "Agnosticism Meets Bayesianism", 205; Matthew McGrath, "Being neutral: Agnosticism, inquiry and the suspension of judgement", *Noûs* 55 (2021), 466-467.

²⁸ See Yuval Avnur, "Unicorn Agnosticism", *Inquiry* 64/8 (2021), 820.

²⁹ In Bayesian epistemology when an agent is to update her degrees of belief for a case for which she is not certain or she does not have evidence, the common (but not the necessary) solution is that she needs to update the degrees for her belief by Jeffrey Conditionalization. For more about 'conditionalization' see Richard Jeffrey, "Bayesianism with a human face", *Testing Scientific Theories*, ed. John Earman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 133-156; Hájek, "Agnosticism Meets Bayesianism", 201.

never vanishes. Because according to the Bayesian way of updating, if a credence interval includes 0, there is no way it does not have 0, so an agnostic can never rationally become a non-agnostic.³⁰ Monton criticizes this point as follows:

“The analysis entails that a Bayesian cannot cease to be agnostic and instead come to believe a proposition. I maintain that the requirement that agnosticism is permanent in this sense is too restrictive. An agnostic should be able to recognize the possibility of obtaining evidence that will cause him to give up agnosticism and embrace belief.”³¹

This analysis of Monton is appealing, and robustness is not one of the truth conditions of agnosticism. Although in terms of conserving one’s belief, especially for God, being steadfast is more appealing than being conciliatory all the time, any believer or non-believer should consider the evidence in the face of new evidence. This does not necessarily require one to question every belief she constantly has. Instead, this is an attempt to prevent anybody from enjoying beliefs that are incorrect in the light of available evidence. In every similar position, I think one should be able to revise her work. If a revision-only (conditionalization) is not going to help, then she should be able to abandon that belief.

db | 823

On the other hand, the ambiguity of evidence ensures a more vivid setting for a discussion. The philosophers who defend the view ‘that there is ample evidence for God’s existence, but this evidence’s strength is counterbalanced by the strength of the evidence for naturalism’ propose some confronting evidence for or against God’s existence. Most of this evidence is employed by the agnostics but not fideists. Fideists have a more no-evidence-needed kind of justification for their belief. So, at this point, I shall present some examples (of evidence) of how agnosticism is justified over ambiguous evidence and then argue for the case that only an ‘inquiring way of justification’ can be labeled as a quest-for-true-belief no matter whether it is agnosticism or fideism. For the sake of brevity, I will not propose and defend the arguments in full length and detail but rather outline some of them in a simplified vein, hoping that it will suffice to clarify what kind of ambiguity we are discussing.

³⁰ Avnur, “Unicorn Agnosticism”, 820-821.

³¹ Monton, “Bayesian Agnosticism and Constructive Empiricism”, 207.

To begin with, agnostics argue that the arguments for the existence of God result in ambiguity and that the evidence for God's existence and nonexistence provides equal justification for theism and atheism. Therefore, neither theism nor atheism has arguments strong enough to prove that a perfect supernatural being exists or does not exist.³² I shall now attempt to clarify what sort of ambiguity philosophers have in mind by presenting arguments, some of which raise the probability of theism over naturalism and some of which lowers it.

Among many, one of the first evidence is cosmological evidence, including debates like the universe's design, intelligent life, and its evolution. Within these highly disputed areas, the idea that the proof of the existence of God is ambiguous begins with the discussion of whether an intelligent creator creates the universe. Theism's response is affirmative. Yet, naturalism argues that if the world is eternal, despite its contingency, there is no need for a transcendent reason for its existence. Otherwise, the universe would not be explained by itself; but by reference to a supernatural power other than itself.³³ Although he accepts that the current universe is more likely to have been created by an intelligent being, for the same discussion, Draper thinks that the evolution-based universe hypothesis should also be considered remarkable evidence for naturalism.³⁴ According to him, although there is still much to learn about the mechanism necessary for evolution to occur, it is undoubted that evolution has taken place. Thus, if evolution is correct, the universe can exist without the need for a creator since it is more consistent with naturalism than with theism. The arguments are not limited to these, but all the discussions are nearly the same in their methodological nature.

For the materialization of the ideas stated above, see a comparison of the arguments for and against God/naturalism:

"I believe the abundance of tragedy in the world is much stronger evidence against theism than the abundance of beauty is for it. The same can be said about the systematic connection between pain and pleasure and reproductive success. I also believe the cosmic co-

³² Draper, "Seeking but Not Believing", 197-198.

³³ See Draper, "Seeking but not Believing", 200-201; Poidevin, *Agnosticism*, 60-61; Oppy, *Atheism and Agnosticism*, 38-39, 55-56 for the discussion.

³⁴ Draper, "Seeking but not Believing", 201. For Plantinga's critique of Draper's argument for naturalism, see Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 49-52.

*incidences that make intelligent life possible are stronger evidence for theism than evolution is against it. But I am unable to judge the relative strength of, for example, the argument about pain and pleasure and the argument about intelligent life. And because of this, I cannot judge whether the conjunction of all the facts I have considered is more probable on theism or naturalism. So I'm left with various arguments on each side but no clear answer to the question, "which side is supported by the stronger arguments?"*³⁵

The quote indicates that, for Draper and others, agnosticism seems to be the best option both for practical and metaphysical purposes. The point I want to draw attention to is that the facts presented as evidence are vast in number, and when these are brought together, it is claimed that the only conclusion one can draw is ambiguity. So, moving from this ambiguity, agnostics find it appealing to espouse a suspension towards the proposition that 'there is a God, whereas fideists take a leap of faith.'³⁶

Similar to agnostics, fideists also have a negative epistemic approach to the knowability of God's existence. The arguments put forward by the fideists display a great distrust of reason in grounding the existence of God. Kierkegaard, a prominent advocate of strong fideism, claims that if we rely on reason and evidence as epistemic tools, we will have to postpone our judgment on the decision of religious belief constantly. Because we will not reach a definitive conclusion on these grounds, as new arguments need to be continuously examined, a persistent suspension will be entailed.³⁷ This circumstance indicates that we do not have epistemic means that will enable us to reach a decisive judgment about God's existence. According to Kierkegaard, religious belief is based on *uncertainty* in this respect. He marked this point: "I observe nature to *find God*, and indeed I also see omnipotence and wisdom, but I see much else that troubles and disturbs. The summa summarum [result] of this is the objective uncertainty...."³⁸ Thus, for Kierkegaard, the result of a search for evidence

³⁵ Draper, "Seeking but Not Believing", 205-206.

³⁶ A fideist may argue that one can believe in God with a certainty that no epistemic evidence can ever provide. Although I accept the fact that a fideist can argue for such a stance, I am quite sure that the epistemic ground or justification for a belief in God is way ahead of any psychological attempt for justification in terms of rationality. The argument fideist proposes here, as prone to justifying many inconsistent beliefs simultaneously, seems to be vicious.

³⁷ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. and trans. Alastair Hannay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 107-108.

³⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 171.

of God's existence will not end with positive evidence. In this regard, his position is very close to strong agnostics like Bertrand Russell. According to Russell, acquiring proper knowledge about God and the afterlife is impossible. Thus, an entity without insufficient evidence for its existence is not worthy of belief.³⁹ Although Kierkegaard and Russell seem to be in tune, they dissent regarding what attitude they espouse due to evidential ambiguity. Russell opposes the argument that 'belief's having a good effect on the man can be used as evidence for God's existence, which is a primary claim in fideistic attitudes, especially pragmatically justified ones. Because, for him, a belief that is not based on conclusive evidence and which occasionally turns out to be true or has a true conclusion cannot justify the truth of that particular belief.⁴⁰ On the other hand, Kierkegaard risks the fact of the proposition that 'there is a God as a conclusion of the ambiguity of evidence.

Pascal, rather a moderate fideist himself, says "... [E]ither God is, or he is not.' But to which view shall we be inclined? Reason cannot decide this question. Infinite chaos separates us."⁴¹ By this phrase, he points out that the reason is insufficient to ground God's existence. According to Pascal, if there is a God, He will be an unlimited and indivisible being with no limits. However, the limited human mind cannot grasp such an absolute being. So, knowing "what he is or whether he is" would be beyond our ken if there is a God.⁴² Pascal finds it impossible to show God's existence based on the universe's existence and its functioning. On this basis, he reveals why God cannot be proven with the following statement:

"I look around in every direction, and all I see is darkness. Nature has nothing to offer me that does not give rise to doubt and anxiety. If I saw no sign of a Divinity, I should decide on a negative solution: if I saw signs of a Creator everywhere, I should peacefully settle down in the faith. But, seeing too much to deny and not enough to affirm, I am in a pitiful state, where I have wished a hundred times over that if there is a God supporting nature, he should unequivocally proclaim him, and that, if the signs in nature

³⁹ Bertrand Russell, "What is an Agnostic?" *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (London: Routledge Classics, 2009), 557.

⁴⁰ Bertrand Russell, "Am I An Atheist Or An Agnostic?" in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (London: Routledge Classics, 2009), 566-567.

⁴¹ Pascal, *Pensées*, 122.

⁴² Pascal, *Pensées*, 122.

*are deceptive, they should be completely erased; that nature should say all or nothing so that I could see what course I ought to follow. Instead of that, in the state I am, not knowing what I am nor what I ought to do, I know neither my condition nor my duty.*⁴³

It can be deduced from the passage above that the universe or nature as a reference to prove God's existence seems insufficient because nature not only contains proof for God's existence but also for His nonexistence. Therefore, as underlined in his quote, 'Seeing too much to deny and not enough to affirm,' we can affirm that, according to Pascal, the universe remains uncertain in proving that one of the two parties prevails in this matter.

Similarly, James, regarded as a moderate fideist, argues that reason is inadequate in proving God's existence. So, according to him, it is impossible to decide in favor of one side based on reason. In "The Will to Believe," he laid out his central thesis: "*Our passionate nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds....*"⁴⁴ 'Intellectual grounds' refers to the epistemic conditions determining an issue's truth or falsity. According to the crucial point put forward by James, we do not have sufficient evidence to decide on the existence/nonexistence of God on epistemic grounds. This is due to the significant uncertainty regarding the decision to be made. He emphasizes that in every decision one will take, she will ultimately act without relying on solid knowledge; therefore, whatever the decision is, it will be on unsound grounds.⁴⁵

James employed a quote from James Fitzjames Stephen (1829-1894) to illustrate this situation as follows:

"In all important life transactions, we have to a leap in the dark... If we decide to leave the riddles unanswered, that is a choice; if we waver in our answer, that, too, is a choice: but whatever choice we make, we make it at our peril. If a man chooses to turn his back on God and the future, no one can prevent him; no one can show beyond a reasonable doubt that he is mistaken. If a man thinks otherwise and acts as he thinks, I do not see that anyone can prove that he is mistaken. Each must act as he thinks best, and if he is

⁴³ Pascal, *Pensées*, 134-135.

⁴⁴ William James, "The Will to Believe", in *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn (New York: Penguin Books, 2000), 205.

⁴⁵ See James, "The Will to Believe", 217-218 and "Is Life Worth Living?" *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn (New York: Penguin Books, 2000), 238.

*wrong, so much the worse for him. We stand on a mountain pass in the midst of whirling snow and blinding mist, through which we get glimpses now and then of paths that may be deceptive. If we stand still, we shall be frozen to death. If we take the wrong road, we shall be dashed to pieces. We do not certainly know whether there is any right one.*⁴⁶

The quote indicates that whatever decision one makes regarding God's existence will be justified over ambiguous evidence. Based on such epistemic foundations, it is impossible to predict which side we should turn on. In such a case, no matter whether we decide in favor of God's existence or nonexistence, we will bear the risk of the wrong decision since the decision made will not be based on strong knowledge and evidence. At this point, it is clear that James presumes that evidence for or against God's existence is *impossible* on epistemic grounds. This parallels the point sketched by strong agnostics, although James is a moderate fideist. As we will refer to in the following chapters, the impossibility that James employs is not the kind that prevents a belief but rather one that is not involved in the justification of the belief. At this point, inspired by James, I tentatively claim that for moderate fideists, evidence and justification are not going hand in hand. From the quote, "*If a man chooses to turn his back altogether on God ... no one can prevent him; no one can show beyond a reasonable doubt that he is mistaken.*", I conclude that James is sure that God's neither existence nor nonexistence is evidence-dependent as he refers to its being impossible to be shown 'beyond a reasonable doubt.'⁴⁷ I think it is ironic that a theist depends on no evidence for God but a reasonable doubt. In contrast, agnostics who suspend judgment on God's existence justify their attitude on proof. In terms of being a doxastic attitude, weak agnosticism seems to be a step ahead.

The strong forms of agnosticism and fideism's relation to evidence are way more unsound. Some of the philosophers espousing these attitudes tend even to despise evidence. However, as being

⁴⁶ Quoted in James, "The Will to Believe", 218.

⁴⁷ An anonymous referee has rightfully (partially) warned me that "For James, contrary to Pascal, God's existence would outweigh all other options. His decision is the outcome of a rational intuition, not a leap of faith despite the reason." Even so, James' relation to the evidence is a perfect fit of a paradigmatic fideist. For me, one function of evidence is to remove doubt and the idea that God's existence cannot be known beyond 'reasonable doubt' leads to a close resemblance between him and the agnostics. Also, *rational intuition* seems ambiguous to an extent, anyhow.

epistemically permissive for *genuine* believers is necessary, hating the evidence and the inquiry for evidence seems irrational. For any doxastic attitude, ‘inquiring way of justification seems to be essential if these attitudes are in a search for true belief. Because if there is no inquiry, then it does not seem possible for the attitude in question to be entertained on purpose but by accident; and second, this attitude is not a doxastic epistemic attitude, but a non-doxastic psychological one since accidental beliefs are not doxastic. To sum up, agnostics and fideists must be about evidence and adopt their attitudes based on inquiry concerning evidence and continue to be epistemically justifiable, or else they will lose their epistemic and doxastic qualities and become psychological attitudes. So, basing belief on inquiry and evidence seems to be the best way out. Vagueness and no-evidence-needed kinds of justifications or pseudo-justifications, as I would say, seem so alike that any belief or quasi-belief could be justified according to their *amorphous* criteria. So, can ambiguous evidence be a reason why one starts to believe in God or encourage a suspension on the issue? It seems to me that it is not the case for non or anti-evidence enthusiasts. However, it may be the case for weak and moderate attitudes toward any doxastic approach.

3. Belief or Suspension?

The assertions made by agnostics and fideists about the existence of God indicate that these two approaches have a common epistemic ground. Both attitudes argue that the evidence is either insufficient or indecisive, which blurs to confirming God’s existence or nonexistence. Therefore, assessed in terms of epistemic justification, there is significant uncertainty about God’s existence. This common ground can be formulated with a principle that I call *Epistemic Thesis* (ET) as follows:

ET: The evidence available for God’s existence is not sufficient or decisive enough to show epistemically that there is a God or not.

I am not the only one who draws such a conclusion that, based on ET, agnosticism and fideism share an epistemic common ground. Some philosophers also have applied this kind of epistemic foundation to reveal the similarity between agnosticism and fideism and uncover the religious roots of agnosticism. Accordingly, when we carefully examine the points emphasized by agnosticism regarding the limits of human knowledge, as Lightman rightly points out, agnosticism owes a lot to an epistemological approach Christian philo-

sophers defend in religion. This points to the religious origins of agnosticism.⁴⁸ In this respect, Henry Longueville Mansel (1820-1871), a moderate fideist himself, seems to be one of the philosophers who can be mentioned to point out these common epistemic roots. Many critics have stated that his religious attitude is close to agnosticism. Stephen, for instance, expresses this point as follows:

*“The last English writer who professed to defend Christianity with weapons drawn from wide and genuine philosophical knowledge was Dean Mansel. The whole substance of his argument was simply and solely the assertion of the first principles of Agnosticism. Mr. Herbert Spencer, the prophet of the Unknowable, the foremost representative of Agnosticism, professes his program to carry a step further the doctrine put into shape by Hamilton and Mansel.”*⁴⁹

So, which claims of Mansel brought him this close to agnosticism? When scrutinizing his thoughts, one can see that he tries to philosophically defend traditional Christian beliefs, with some ideas borrowed from Kant’s epistemology, about the limits of human understanding. According to him, since man is a finite being, one has to admit that his knowledge is also finite. Because his knowledge is limited, man cannot know God and the transcendent world, and rational efforts to understand God’s nature are contradictory. Therefore, God and the transcendent realm are unknown to man.⁵⁰ Some of the essential claims of Mansel supporting his moderate fideistic position provided powerful missiles to many philosophers, especially Huxley, to defend their agnostic attitudes. Of course, it is ironic that agnostics employ these claims. “From Huxley’s point of view,” as Lightman states, “to come across a Christian theologian who, in holding to the notion of the limits of knowledge, is self-destructive and supplies unbelievers with powerful arguments.”⁵¹ Lightman’s quote suggests that a believer’s attempt to know God, regardless of evidence, is actually choosing the grueling path. The greater the distance between God and the evidence, the less the possibility of knowing God on rational grounds. This situation offers the upper hand to non-believers.

⁴⁸ Bernard Lightman, *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019), 5.

⁴⁹ Leslie Stephen, *An Agnostic’s Apology and Other Essays* (London: Smith, Elder, and Co., 1903), 8-9.

⁵⁰ See Henry L. Mansel, *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁵¹ Lightman, *The Origins of Agnosticism*, 9.

What has been revealed so far shows that agnostics and fideists have common (especially Kantian) arguments that point out (i) human knowledge's epistemic limits and (ii) that these limits cannot grasp the core of the evidence decisively among the ambiguity. If we accept agnosticism *only* as a negative *epistemic thesis* about God's knowability, it will make it possible to label many philosophers within religious thought as agnostic. Because when the knowability of God is approached *solely* from an epistemic point of view, it is clear that philosophers such as Pascal, Mansel, and James, who defend religious claims, have considerably similar arguments to the agnostic philosophers such as Huxley, Clifford, and Spencer.⁵²

So, if agnosticism and fideism have similar claims in epistemic terms, how do they differ from each other? The two attitudes' approval of ET raises the question of *what one should do* when evidence for God's existence or nonexistence is insufficient. The answer to the question "What kind of attitude should we adopt in such a situation?" brings us to the main point that distinguishes an agnostic from a fideist. I can express this with what I call *Practical Thesis* (PT) as follows:

PT: In cases where ET is approved, one should act according to ...⁵³

PT tells us how to act when the evidence for God's existence or nonexistence is insufficient. However, agnostics and fideists fill the blanks of this thesis on *how one should react differently when the evidence is inadequate, insufficient, inconclusive, etc.*. According to the fideist, when the evidence for God's existence and nonexistence is insufficient, it is legitimate for one to have faith for different reasons.⁵⁴ At this point, the fideists differ in the reasons they propose to have faith. For example, Pascal and James argue for having faith by appealing to one's interest and benefit, Kierkegaard to one's subjectivity, Mansel to revelation, etc.

Unlike the fideist, agnostic argues that the reasonable step to take when ET is accepted is to suspend judgment. We can say that agnostics have a consensus regarding the suspension of judgment.

⁵² Randolph Feezell, "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence", *Florida Philosophical Review* 9/2 (2009), 92.

⁵³ The blank indicates that anyone who accepts PT can fill this blank however s/he desires, e.g., James fills with 'live option'.

⁵⁴ For instance, one can always have a belief in God justified pragmatically. For a comprehensive study see, Abdulkadir Tanış, *Pragmatik İman* (Ankara: Episteme Yayınları, 2021), 81-97 and "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 188-189.

Of course, it is also possible to come across some philosophers who argue that it is not impossible for an agnostic to take a practical step towards belief and who, in this respect, is very similar to fideists in terms of their starting points. However, these philosophers do not take this reasonable step identical to a leap of faith. Instead, it is possible to come across philosophers who argue that to live in a constant state of suspended judgment may not have a practical or satisfactory outcome since it should also be possible for agnostics to believe in God for at least spiritual well-being. Accordingly, a weak agnostic who thinks that the evidence for the existence of God is either scarce that it cannot be told whether there is a God or abundant that this abundance of evidence makes it difficult to decide between naturalism and theism, considering the benefits she will get, can argue that she can live her life *like* a theist. This approach shows that agnosticism does not necessarily require one to live like a practical atheist and is quite similar to what Pascal proposed. For example, according to Draper, God's existence is a real possibility; therefore, an agnostic may behave, unlike an atheist. The agnostic can keep himself open to new arguments for the existence of God; he may even pray to reach these arguments.⁵⁵ Draper shares his attitude as follows:

832 | db

*"I don't believe that "seek and ye shall find (in this life)" is an essential part of a theistic worldview. Since I regard God's existence as a real possibility, I wholeheartedly agree with Price that it is reasonable – indeed, I would say rationally required – for me to behave differently than I would if I were an atheist. For example, I ought to pray – unlike the atheist, I believe there just might be a God listening. More generally, I ought to do what I can to cultivate or at least prepare for a relationship with God. Also, it is not unreasonable for me to spend considerable time looking for new evidence and reexamining old evidence both for and against theism. If I were an atheist, then I wouldn't bother to search for evidence for or against God's existence because I wouldn't expect to find any confirming evidence, and I wouldn't need any more disconfirming evidence."*⁵⁶

⁵⁵ For agnosticism and religious commitments see Samantha Corte, "Following God without Belief: Moral Objections to Agnostic Religious Commitment", *Philosophy Compass* 3 (2008), 381-96; John Lemos, "Agnostic Defence of Obligatory Prayer", *Sophia* 37 (1998), 70-87.

⁵⁶ Draper, "Seeking but Not Believing", 210-211.

Draper asks “*what the consequences of agnostic religious practice can be*” and answers as follows:

*“It may or may not lead to belief, even on the assumption that God exists. Indeed, it may or may not lead to belief (in this life), even on the assumption that it leads to (or prepares one for) a closer relationship with God. Religious practice is challenging for an agnostic, and for some, there may be value in that difficulty.”*⁵⁷

Anthony Kenny also argues that an agnostic attitude does not necessarily prevent one from prayer. Kenny argues that there is no limit preventing an agnostic from worshiping God, praying to God, and leading a religious life. Kenny says,

*“Agnosticism, unlike atheism, makes room for prayer. Being agnostic does not mean that one cannot pray. In itself, prayer to a God whose existence one is doubtful is no more irrational than crying out for help in an emergency without knowing whether anyone is within earshot.”*⁵⁸

It is clear that for both Draper and Kenny, there is no reason to prevent one who doubts God’s existence from praying for help on any topic. Kenny says, “*such prayer seems rational whether or not there is a God*” and “*if there is a God, then surely prayer for enlightenment about his existence and nature cannot be less pleasing to him than the attitude of a man who takes no interest in a question so important, or in a question so difficult who would not welcome assistance beyond human powers.*”⁵⁹ After referring to agnosticism’s common grounds in a weak sense and fideism, we should turn to the difference that coins them under their names. While fideists think that belief in God –whether it constitutes by the wager or not- is necessary, there is –unquestionably- no such condition for agnosticism.⁶⁰ At least the ones mentioned above, Agnostics think that one’s living their life as if they are theist while remaining agnostic on ‘whether God’s existence is ever knowable’ is possible.

⁵⁷ Draper, “Seeking but Not Believing”, 211.

⁵⁸ Anthony Kenny, “Agnosticism and Atheism”, in *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, ed. J. Cornwell and M. McGhee (New York: Continuum, 2009), 123.

⁵⁹ Kenny, “Agnosticism and Atheism”, 124.

⁶⁰ Indeed, ‘belief’ is a truth condition for agnosticism in the philosophical sense. But it is not the same kind with fideism’s. Agnostic shall have at least one belief that ‘she is in a doxastic attitude towards agnosticism’, i.e., her agnosticism is the true stance to adhere to.

In summary, PT clarifies that agnosticism and fideism diverge about how we should take a step when we do not have an epistemic tool sufficient to know God's existence. In such a case, while the agnostic finds it reasonable to suspend the judgment on the topic, the fideist argues that one should believe in God based on other grounds (like faith, revelation, interest, benefit, etc.) other than epistemic ones. This point is the fundamental reason why agnosticism is understood as anti-religious.⁶¹ As it is more common among scholars to focus more on the main point where agnosticism and fideism differ on PT, and as agnosticism at this point argues that religious belief should not be approved, it has generally been interpreted as anti-religious. Because of this anti-religious interpretation, the common ground on which agnosticism and fideism epistemically overlap has often been neglected. However, given the point I have underlined with ET, it can be seen how agnostics and fideists (for example, Clifford and James, who have often been considered counterparts in the literature) share an *epistemically* similar claim.

Two attitudes' having different approaches in terms of PT is also a crucial point. The agnostic says if one approves ET by considering only epistemic evidence, then she has no choice but to suspend judgment. Because if one bases her beliefs on entirely epistemic grounds and acts accordingly and is limited to what the epistemic evidence points out, in any circumstance in which the evidence is insufficient to show the truth or falsehood of an issue, the most reasonable attitude is to suspend her judgment on the matter. Of course, many religious belief advocates have severely criticized this claim, especially fideist philosophers such as James. The idea that we should have a belief based solely on epistemic grounds has been rejected. In this respect, fideism has developed various ways of defending the faith in God for non-epistemic reasons. Although such different attempts point to a profound philosophical endeavor, we should note that disabling the epistemic foundations for God's existence damages the religious defense that the fideist attempts to do for two reasons. First of all, the fideists' acceptance of ET, that is, religious beliefs, especially belief in God, does not have an epistemically sufficient basis, has led to the strengthening of anti-religious agnostic approaches, as this study has tried to demonstrate. Philosophers such as Huxley and Spencer defended their agnostic positions by benefiting from the arguments of these fideist approaches that emerged within religion.

⁶¹ Lightman, *The Origins of Agnosticism*, 3.

Secondly, fideism is labeled as irrational and used as a pejorative concept in many cases because it advocates belief in God despite its affirmation of ET. That is to say, although fideism confirms ET, there is not enough evidence in favor of God's existence; it still tries to establish a belief in God based on other reasons, which are mostly irrational.

Conclusion

Although agnosticism and fideism are often presented as opposed to each other in the literature, this study has tried to highlight their common epistemic grounds. For this, I put forward two theses, epistemic and practical. Based on these, I tried to show the common epistemic grounds for agnosticism and fideism and clarify the essential points where they differ. According to the *Epistemic Thesis*, agnosticism and fideism have a common epistemic claim about God's knowability due to inadequate evidence; God's existence or nonexistence cannot be known on epistemic grounds. Both agnosticism and fideism use similar arguments, such as the ambiguity thesis or Kantian claims pointing to the limits of human understanding to ground their common claim. Undoubtedly, it is possible to list many philosophical and religious reasons, such as the limits of human knowledge, the deterioration of human nature, the hiddenness of God, etc. However, the ambiguity thesis is the most prominent reason that seems to arise among agnostics and fideists. This common ground of the two approaches in ET is significant in disclosing epistemically agnostic attitudes within religious defenses, too.

On the other hand, agnosticism and fideism's claim that God's existence or nonexistence cannot be known on epistemic grounds raises the question of what kind of belief attitude one should adopt regarding God's existence. As I have shown through the *Practical Thesis*, the two approaches differ from each other regarding the belief attitude they propose. In this regard, agnosticism, taking epistemic considerations into account, argues that one's suspending judgment on a decision regarding belief in God is the most reasonable option. Because when the evidence on the subject is insufficient, staying neutral on both sides is the best choice. However, although fideism, similar to agnosticism, accepts that God's existence cannot be known, it emphasizes that epistemic means are not the only way to believe in Him. Fideists argue that they can refer to non-epistemic

elements such as revelation, tradition, and passion as the basis of belief in God.

So far, what has been stated reveals an agnostic essence at the basis of fideism. And I think one more question deserves to be discussed here. Is it possible for an attitude to be justified regardless of the evidence? Or, is it possible to be *even* an attitude without the precise relation to the evidence? If we can say that an attitude can be true regardless of the evidence, then wouldn't it be necessary to say that agnosticism, fideism, and even a position unrelated to evidence, are justifiable? Bringing this conclusion with the *unique thesis* of doxastic attitudes addresses a dead end. Thus, I suggest that strong agnosticism and fideism lack rational content; they can at best be psychologically grounded. Therefore, having a reasonable belief in fideism is only reasonable if it holds a reasonable relation to the evidence. Evaluated within this criterion, strong agnosticism is unreasonable, like strong fideism. For weak agnosticism, Kenny's position is unreasonable compared to Draper, Oppy, and Poidevin's. As for 'psychologically groundedness', I would say, if a position is not grounded on epistemic grounds but a psychological one, then it is not a doxastic attitude which in turn is a peril for its being an attitude. This endangers the fideistic approach. Because it seems to me that rejecting the evidence, considering it unnecessary, or believing because something is absurd is irrational. This irrationality is no less than the one who sees the evidence as impossible.

836 | db

When scrutinized, one can see that a significant part of the criticisms against fideism stems from the agnostic essence. Take the classical criticism towards fideism: "When we accept that the man cannot know God and that we must believe in Him, as fideism claims, which religion's God we will believe in?" At the basis of this criticism is the idea that if God's existence or nonexistence cannot be known to be accepted, that is, the epistemic basis is to be deactivated; we cannot have a good reason to choose one of the existing gods of different religions. In other words, the criticism in this discussion is all about neglecting the epistemic foundations of God. This situation shows us that the agnostic essence of fideism has a self-destructive nature in many respects, and those epistemic foundations for a belief are fundamental.

REFERENCES

- Avnur, Yuval. "Unicorn Agnosticism". *Inquiry* 64/8 (2021), 818-829.
- Bergmann, Michael. "Defeaters and Higher-level Requirements". *The Philosophical Quarterly* 55 (2005), 419-436.
- Bevan, Edwyn. *Symbolism and Belief*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1938.
- Blackburn, Simon. "Fideism". *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 139. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Clark, Kelly James. *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Clifford, William K. "The Ethics of Belief". In *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., and Basinger, 99-103. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Conee, Earl; Richard Feldman. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Corte, Samantha. "Following God without Belief: Moral Objections to Agnostic Religious Commitment". *Philosophy Compass* 3 (2008), 381-96.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Deniz, Osman Murat. *Fideizm nedir?: Teolojik ve Felsefi bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Draper, Paul. "Seeking but Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic". *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. D. Howard-Snyder, and P. K. Moser, 197-198. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Feezell, Randolph. "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence". *Florida Philosophical Review* 9/2 (2009), 90-120.
- Feldman, Richard. "Reasonable Religious Disagreements". *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony, 194-214. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Fitzgerald, Timothy. "Mansel's Agnosticism." *Religious Studies* 26/4 (1990), 525-541.
- Friedman, Jane. "Rational Agnosticism and Degrees of Belief". in *Oxford Studies in Epistemology*, ed. T. Gendler; J. Hawthorne, 57-85. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Friedman, Jane. "Suspended Judgment". *Philosophical Studies* 162/2 (2013), 165-181.
- Hájek, Alan. "Agnosticism Meets Bayesianism". *Analysis* 58/3 (1998), 199-206.
- Hallam, George W. "Source of the Word Agnostic". *Modern Language Notes* 70/4 (1955), 265-266.
- Huxley, Thomas Henry. *Science and Christian Tradition: Essays*. New York: D. Appleton and Co., 1896.
- James, William. "Is Life Worth Living?" *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn, 219-241. New York: Penguin Books, 2000.
- James, William. "The Will to Believe". *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn, 198-218. New York: Penguin Books, 2000.
- Jeffrey, Richard. "Bayesianism with a human face". *Testing Scientific Theories*, ed. John Earman, 133-156. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Kenny, Anthony. "Agnosticism and Atheism". *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, ed. J. Cornwell and M. McGhee, 117-124. New York: Continuum, 2009.
- Kenny, Anthony. *What is Faith? Essays in The Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Ed. and trans. Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Le Poidevin, Robin. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Lemos, John. "Agnostic Defence of Obligatory Prayer". *Sophia* 37 (1998), 70-87.
- Lightman, Bernard. *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019.
- Magee, William Connor. "Agnosticism". *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, ed. Thomas Henry Huxley, Henry Wace, 44-46. New York: The Humboldt Publishing Co., 1889.
- Mansel, Henry L. *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- McGrath, Matthew. "Being neutral: Agnosticism, inquiry and the suspension of judgement". *Noûs* 55 (2021), 1-22.
- Monton, Bradley. "Bayesian Agnosticism and Constructive Empiricism". *Analysis* 58/3 (1998), 207-212.
- Moruzzi, Sebastiano. "Vagueness and Agnosticism". *Issues of Vagueness. Methodology and Agnosticism*, ed. S. Moruzzi, A. Sereni, 131-153. Padova: II Poligrafo, 2005.
- Oppy, Graham. "Weak Agnosticism Defended". *International Journal for Philosophy of Religion* 36 (1994), 147-167.
- Oppy, Graham. *Atheism and Agnosticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Trans. A. J. Krailsheimer. London: Penguin Books, 1995.
- Penelhum, Terence. "Fideism". In *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro, P. Draper, and P. L. Quinn, 441-447. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- Penelhum, Terence. *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., and Basinger, D. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Piety, Marilyn Gaye. "Kierkegaard on Rationality." *Faith and Rationality* 10/3 (1993), 365-379.
- Plantinga, Alvin. "Agnosticism". *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, ed. J. Dancy, E. Sosa, and M. Steup, 223. Malden: Blackwell Publishing, 2010.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff, 16-93. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Popkin, Richard H. "Fideism". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards, 201-202. New York: Macmillan Publishing Co., 1967.
- Rosenkranz, Sven. "Metaethics, Agnosticism and Logic". *Dialectics* 60/1 (2006), 47-61.
- Rosenkranz, Sven. "Radical Scepticism without Epistemic Closure". *Philosophy and Phenomenological Research* 85/3 (2012), 692-718.
- Rosenkranz, Sven. "Wright on Vagueness and Agnosticism". *Mind* 112/447 (2003), 449-463.
- Rowe, William L. "Agnosticism". In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 121-124. London: Taylor & Francis, 1998.
- Russell, Bertrand. "What is an Agnostic?" in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 557-565. London: Routledge Classics, 2009.
- Russell, Bertrand. "Am I An Atheist Or An Agnostic?" *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn. London: Routledge Classics, 2009.
- Stephen, Leslie. *An Agnostic's Apology and Other Essays*. London: Smith, Elder, and Co., 1903.
- Taniş, Abdulkadir. "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 179-203.
- Taniş, Abdulkadir. *Pragmatik İman*. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.
- Van Fraassen, Bas C. *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

- Wace, Henry. "On Agnosticism". in *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, ed. Thomas Henry Huxley, Henry Wace, 351-366. New York: The Humboldt Publishing Co., 1889.
- Waters, Amos. "The God Problem- Criticism of an Agnostic- with an Editorial Reply, Is Dr. Carus a Teist?" *The Monist* 9/4 (1899), 624-626.
- Wedgwood, Ralph. "The Aim of Belief". *Philosophical Perspectives* 16 (2002), 267-297.
- Wright, Crispin. "Rosenkranz on Quandry, Vagueness and Intuitionism". *Mind* 112/447 (2003), 465-474.
- Wolterstorff, Nicholas P. "Faith". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 543. London: Routledge, 1998.
- Zagzebski, Linda T. *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Zinke, Alexandra. "Rational Suspension". *Theoria* 87/5 (2021), 1056-1058.

KANIT, BELİRSİZLİK VE İNANÇ

Nesim ASLANTATAR*

Genişletilmiş Özet

Bazıları için Tanrı'nın varlığı kanıt bakımından belirsizdir. *Belirsizlik*, sonuçlarındaki farklılıklara rağmen, Tanrı'nın varlığına yönelik oldukça *benzer* epistemik temellere sahip agnostisizm ve fideizm olmak üzere birden fazla önermesel tutumu ortaya çıkarır. Söz konusu benzerlik, esasen, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların ya yeterli olmadığı (bazı zayıf agnostikler); imkansız olduğu (güçlü agnostikler ve radikal fideistler) ya da agnostisizm ve teizm arasında karar vermeyi güç kılacak derecede fazla olduğu ve neticede ortaya bir belirsizlik çıkardığı (zayıf agnostiklerin çoğunluğu) varsayımına dayanır. Bu noktada, çalışmamızın temel amaçlarından biri, güçlü agnostik tutum ile güçlü fideistlerin kanıta dair ortak bir yaklaşıma sahip olduklarına dikkat çekmek olacaktır. Bu bağlamda, cevabını arayacağımız ilk soru, Tanrı'nın varlığını kabul eden bir yaklaşım (güçlü fideizm) ile hükmü ilelebet askıya alan bir yaklaşımın (güçlü agnostisizm) rasyonalite ile ilişkisini kanıt temelinde ele alamıyorsak, bu yaklaşımlardan hangisinin rasyonel olduğuna nasıl veya hangi temel üzerinde karar verilebileceğidir.

Bu bağlamda, agnostisizm ve fideizmin güçlü ve zayıf biçimlerini ve her birinin Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarla olan ilişkisini tüm yönleriyle ele almak adına, *epistemik* ve *pratik* olmak üzere iki temel tez önerilecektir. Epistemik teze (ET) göre, mevcut kanıtlar, bir Tanrı'nın varlığını göstermek için yeterli veya kesin değildir. ET'den hareketle, agnostisizm ve fideizmin Kantçı ortak bir zeminde birleştikleri ve (i) insanın Tanrı'ya dair bilgisi üzerinde epistemik bir kısıtlama olduğu ve (ii) bu kısıtlamanın, kanıtın özünü kavrama bakımından da problem yarattığı noktasında ortak bir görüşe sahip olduklarını savunuyoruz. Epistemik olarak ortak bir özden hareket ettiklerini iddia ettiğimiz agnostisizm ve fideizm özdeş olmadıklarına göre, bu iki tutum birbirlerinden nasıl ayrılırlar?; ayrılmadıkları noktalar var mıdır? Fideizmin, Tanrı'nın varlığını onaylayan bir tutum olarak, özünde agnostik öğeler barındırması, irrasyonel olarak nitelenmesini gerektirmez mi?; gerektirmezse, agnostisizmin mi rasyonel olarak nitelendirilmesi gerekecektir? Bu soruların cevabını bulmak ve ET'nin iki tutum arasındaki benzerliğin temelinde yattığını gerekçelendirmek için, zayıf ve güçlü biçimleri arasında bir takım ayrımlar yaptığımız fideist ve agnostik yaklaşımın, mahiyetlerine dair detaylı bir soruşturmanın gerekli olduğuna inanıyoruz. Bu soruşturmanın detay ve sonuçlarını, iki tutum arasındaki en sağlam örnek olan Mansel başta olmak üzere, Pascal, James ve Kierkegaard gibi fideistler ile Kenny, Draper, Oppy ve Poidevin gibi agnostik

840 | db

* Arş. Gör. Nesim Aslantatar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, n.aslantatar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>.

düşünürler üzerinden göstermeye gayret edeceğiz.

Tanrı'nın varlığına dair kanıtların belirsiz olduğu iddiası karşısında hükmünü askıya alan agnostiklerin aksine fideistler inanmaya devam ederler; hatta bazı düşünürler imanın tam da böylesi bir risk üzerine bina edildiğini savunurlar. Bu noktada, hem agnostik hem de fideist ET'yi onayladığı için, Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna ilişkin kanıtlar yetersiz olduğunda fideistin agnostikten farklı bir tavır takındığını ve Tanrı'nın varlığı için hükmü askıya almaktan ziyade yeni bir soru sorarak, belirsizlik durumunda ne yapılması gerektiğine dair bir de cevap verdiğini söyleyebiliriz. "Böyle bir durumda nasıl bir tavır takınmalıyız?" sorusunun yanıtı, bizi agnostiği bir fideistten ayıran ana noktaya getirir. Bu noktayı Pratik Tez (PT) ile şu şekilde ifade edebiliriz:

PT: ET'nin onaylandığı durumlarda, kişi göre hareket etmelidir.

PT, Tanrı'nın varlığı veya yokluğuna dair delillerin yetersiz kaldığı durumlarda kişiye nasıl hareket etmesi gerektiğini söyleyerek, hangi tutumun ona faydalı olduğuna dair bir yol çizer. Bununla birlikte, agnostikler ve fideistler, kanıtların yetersiz, ikna edicilikten uzak ve sonuçsuz olduğu herhangi bir durumda, bu tezin boşluklarını farklı bir şekilde doldururlar. Fideiste göre, Tanrı'nın varlığına dair deliller yetersiz olduğunda, kişinin farklı nedenlere dayanarak iman etmesi meşrudur. Bu noktada fideistler, inanca sahip olmak için öne sürdükleri gerekçeler bakımından farklılık gösterirler. Örneğin Pascal ve James, kişinin çıkar ve yararına; Kierkegaard öznelliğine, Mansel ise vahye başvurarak imanı temellendirir. Bu temellendirmelerden herbirinde rasyonel yönler bulunabileceği gibi, Tanrı'nın varlığını kanıttan bağımsız olarak ele alan her tutumun bir takım problemleri olduğu da açıktır.¹

db | 841

Bu çalışmada, ET ve PT aracılığıyla, agnostisizm ve fideizmin belirsizliğe bağlı olarak kesiştiği ve ayrıldığı kritik noktaları ele alacak ve fideizme yönelik birçok eleştirinin temeli olan epistemik ortaklığın fideizm açısından yıkıcı olduğunu savunacağız. Bu iddiamızı kanıtlamak için, öncelikle, Tanrı'nın varlığına dair belirsizliğin –muğlaklık ya da müphemlik- mahiyetine odaklanacağız. Bu bağlamda, belirsizlik noktasında, iki konu üzerinde duracağız: (i) Tanrı'nın varlığına dair kanıt var olmadığı için mi muğlaktır, yoksa var ancak müphem midir? (ii) Kanıtın mahiyeti, Tanrı'nın hem varlığını hem de var olmadığını destekleyen (yokluğunun

¹ Mansel, düşünce sisteminde Hristiyanlık ve agnostisizm gibi farklı öğelere aynı anda verdiği referanslar nedeniyle çağdaş tartışmaların da konusu olmaya devam etmektedir. Mansel'in agnostik mi yoksa bir teist mi olduğunu ortaya koymaya çalışan bir çalışma da Timothy Fitzgerald tarafından kaleme alınan "Mansel's Agnosticism" (*Religious Studies* 26/4 (1990), 525-541.) adlı makaledir. Kant'ın felsefinden büyük oranda etkilendiği için agnostik olarak ele alınması gerektiği noktasında görüşler olsa da Mansel, felsefi çıkarımlar Hristiyanlıkla çeliştiğinde vahyi önceler. Vahyi felsefi çıkarımların önünde tutan bir düşünürün, düşüncesinde bilinemezci öğeler barındırmasına rağmen, agnostik değil fideist olduğu söylenebilir. Bu görüşümüzü desteklemek adına, adı geçen makalede Fitzgerald'ın, Bevan'a referansla, Mansel'in vahiyle Tanrı'nın gerçek tabiatından bir şeyleri açmadığı konusunda Aquinas'tan bile daha az agnostik olduğu ifadesi örnek verilebilir. (Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1938), 322'den akt. Fitzgerald, "Mansel's Agnosticism", 528.) Her ne kadar Mansel'in genel felsefi sistemi içinde belli tutarsızlıkların bulunması mümkün olsa da vahye başvurarak imanı temellendirmesi kendisinin agnostisizmden ayrıldığı noktadır ve Bevan'ın Mansel'e dair okuması oldukça makul görünmektedir.

aksine) yeterince kanıt olduğu için mi muğlaktır? Kanıtın belirsizliği tartışmasında, mevcut çalışma, agnostisizmin müphemlik olarak anlaşılması fikrine karşı çıkarak, agnostisizmin zorunlu bir tutum olmadığını savunacak; fideizmin kanıtlarla ilişkisinin zayıf olmasının ya da hiç *olmamasının* irrasyonel olduğunu göstermeye çalışacaktır. Fideizmin agnostisizmle ortak özü olarak tanımlanabilecek ET, fideizme yönelik birçok eleştirinin temelinde yer almasının yanında, Tanrı'nın varlığına dair olumlayıcı bir yaklaşım olan fideizm açısından kendi zeminini ortadan kaldırmaya yönelik bir tehlike olarak da okunabilir. Buna göre, fideizmin kanıtla yönelik tutumu, temelde agnostisizmin muhatap olduğu *zor* sorulara cevap vermeyi gerektirmesinin yanında, kimi zayıf agnostiklerin dahi Tanrı'ya dair kanıtı gereksiz ya da imkansız *görmemeleri* de dikkate alınca, Tanrı'nın varlığına dair kanıt hususunda güçlü agnostiklere yakın bir tutuma evrilebilir. Bu durum, varlığı için fazlasıyla kanıt olan Tanrı için fideizmi gereksiz bir tutuma dönüştürebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Agnostisizm, Fideizm, Belirsizlik, Muğlaklık, Müphemlik.

THE INFLUENCE OF IBN GABIROL ON JOHN DUNS SCOTUS' METAPHYSICS

Fırat ÇELEBİ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 17 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 08 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Çelebi, Fırat. "İbn Cebir'ün John Duns Scotus'un Metafiziğine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 843-862.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1118045>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 17 May 2022, **Accepted:** 08 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Çelebi, Fırat. "The Influence of Ibn Gabirol on John Duns Scotus' Metaphysics". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 843-862.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1118045>



The Influence of Ibn Gabirol on John Duns Scotus' Metaphysics

Abstract

In his work *Yanbu' al-haya*, the Jewish philosopher Ibn Gabirol, who lived in Andalusia in the eleventh century, lays the groundwork for his original philosophy. In the twelfth century, this work, with its translation into Latin under the name *Fons vitae*, influenced many philosophers in the tradition of Scholastic thought. The aim of this study is to examine the general lines of this work and to determine in which ways the thoughts in the work of the Jewish philosopher influenced John Duns Scotus, one of the important names of Scholastic thought. In this context, the basic thoughts of both thinkers about metaphysics were examined.

* Phd Candidate, Akdeniz University, fcelebi92@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0770-0611>.

As a result of this examination, it has been determined that John Duns Scotus was influenced by Ibn Gabirol in certain aspects in his views incorporeal substances, the plurality of forms and divine will.

Keywords: Medieval Philosophy, Hylomorphism, Incorporeal Substances, Plurality Of Forms, Divine Will.

İbn Cebiro'l'ün John Duns Scotus'un Metafizikine Etkisi

Öz:

On birinci yüzyılda Endülüs'te yaşamış olan Yahudi filozof İbn Cebiro'l'ün özgün felsefesinin başlıca özellikleri *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde bulunmaktadır. On ikinci yüzyılda söz konusu eser *Fons vitae* adıyla Latinceye tercüme edilmesiyle birlikte Skolastik düşüncede geleneğinde yer alan pek çok filozofu düşünsel anlamda etkilemiştir. İbn Cebiro'l'ün bu eserindeki düşüncelerini genel hatlarını irdelemek ve söz konusu düşüncelerin Skolastik düşüncenin önemli isimlerinden birisi olan John Duns Scotus'u hangi yönlerden etkilendiğini saptamak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu bağlamda her iki düşünürün de metafizik hakkındaki temel düşünceleri irdelenmiştir. Bu irdelemenin sonucunda John Duns Scotus'un gayri cismanî madde, suretlerin çokluğu ve ilahî irade hakkında serrettiği görüşlerde belli açılardan İbn Cebiro'l'den etkilendiği saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Felsefesi, Hilomorfizm, Gayri Cismanî Cevherler, Suretlerin Çokluğu, İlahî İrade.

Introduction

John Duns Scotus was a philosopher, whose studies had a significant impact on the history of philosophy, and he was one of the most notable representatives of High Scholastic philosophy. Some of his more unconventional ideas appear to have stemmed from his positive attitude towards Jewish philosophical sources. The first name that comes to mind from among these is Maimonides. However, Maimonides is not the only Jewish philosopher whose work shaped Duns Scotus' thoughts. *Yanbu' al-haya*, by the eleventh-century Jewish Andalusian Solomon Ibn Gabirol, (1020/21–58), known in Scholasticism as Avicbron, Avencebrol or Avicebrol, is also another intellectual source worth studying. On various occasions, Duns Scotus, who was unaware of Avicbron's Jewish beliefs, invokes his philosophical authority in an approving manner. Ibn Gabirol's work, *Yanbu' al-haya*, was translated into Latin as *Fons vitae*, and left a great influence on the thinking of Dominican and Franciscan philosophers.¹

¹ Many studies have been conducted on the influence of Ibn Gabirol on Scholastic thought. To mention a few: James Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron A Note on Thirteenth-Century Augustinianism" *The Southwest-*

In this paper, we first examine John Duns Scotus' interpretation of Ibn Gabirol's view of the incorporeal substances and plurality of forms and then investigate the views of Ibn Gabirol and Duns Scotus on divine will and voluntarism. In this context, the aim of this study is to scrutinize the views of John Duns Scotus, one of the important philosophers of the Franciscan tradition, on incorporeal substances, the plurality of forms and divine will, and to examine in which ways his views were influenced by the Jewish philosopher Ibn Gabirol and compare the views of the two thinkers on the issue. In this study the translation of Ibn Gabirol's *Yanbu' al-haya* into Latin and the process of reaching John Duns Scotus will be explored first, and this will be followed by a discussion on the points at which Ibn Gabirol influenced John Duns Scotus intellectually. The main argument we will put forward is that Ibn Gabirol's metaphysics influenced John Duns Scotus' Christian philosophy at significant points.

1.1. Historical Background

Almost all philosophical disciplines in medieval Latin culture were transformed as a result of the Arabic-Latin translation movements, which led to the Greek-Latin translation movement. Arabic philosophers such as al-Farabi, Ibn Sīnā, and Ibn Rushd had a significant influence on Western philosophy, especially in the fields of natural philosophy, psychology, and metaphysics, logic and ethics.² Among the translation movements that were headquartered in Europe - outside of Italy - in the twelfth century, Toledo became the center of the translation movements of the period in terms of the number of translated works and translators and their influence. With Alfonso's help, a translation team led by Archpriest Raymond Lull was formed. Translations into Latin by many important translators such as Gerardus Cremonensis (1114-1187), Dominicus Gundissa-

ern Journal of Philosophy 10/7 (1979), 239-260; Ze'ev Strauss, "Meister Eckhart Reading Ibn Gabirol's Fons vitae" *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, ed. Giuseppe Veltri, (Berlin: De Gruyter 2020), 65-100; Nicola Polloni, "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of *Gabirolian Hylomorphism*" *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, ed. A. Fidora – N. Polloni, (Turnhot: Brepols 2017), 19-49; Bernard McGinn, "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn. E. Goodman, (New York: State University of New York Press 1982), 77-110; Stephen J. Laumakis, "Aquinas' Misinterpretation of Avicbron on the Activity of Corporeal Substances: Fons Vitae II, 9 and 10." *The Modern Schoolman* 81.2 (2004), 135-149.

² *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", (11 April 2021).

linus, Juan Hispalense (1100-1180) and Daniel de Morley (1140-1210) in fields such as medicine, astronomy, geometry, mathematics, philosophy and theology were included in the Toledo collection.

The translators of Toledo translated the works of Islamic philosophers and scientists such as al-Farabi, Ibn Sīnā, Ibn Rushd, Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi (780-850), Fergani (800-870), Bettani (858-929) and al-Bitrucci (?-1217) and Greek thinkers such as Aristotle, Euclides (330 BC-275), Ptolemy (108-168) and Galen. Ibn Gabirol's *Yanbu' al-haya* was one of the works translated during the Toledo translation movements, which spanned the years 1150-1200.

Ibn Gabirol was a prominent Jewish philosopher and poet in the Middle Ages who also wrote books on philosophy in Andalusia. Of the works he wrote, only *Yanbu' al-haya* and *islāh al-'akhlāq* have survived. The most important of these works, was written in Arabic and contains the thinker's main philosophical concepts. This work, the Arabic copy of which does not exist today, was later translated into Latin under the name *Fons vitae* by Johannes Hispalensus, also known as Ibn Daud and Dominicus Gundissalinus, in Toledo, in the middle of the 12th century.³

846 | db

The introduction of Arabic works into European schools can be divided into three parts. The first chapter is related to mathematical sciences and medicine, and Muslims contributed both textually

³ For the surviving Latin translation of the work, see. Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino* (Munster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, s.n. 1892). Also, for the excerpts from the Hebrew manuscript of the work, see. Rabbi Shlomo ben Gabirol, "Sefer Meqor Hayyim", *Ozar HaMahshavah shel Ha-Yahadut*, ed. Abraham Sifroni - Mosad Ha-Rav Kuk (Israel: Hebrew Union College Press, 1962). Although Ibn Gabirol is referred to as Avicbron or Avicbrol in the Latin translation of his work, the philosopher's identity was unknown during the actual Middle Ages, and the assumption was that he was a Muslim or Christian Arab. The probable reason for this is that, as mentioned before, the work does not contain information about the Jewish tradition; that is, it was written in a secular style. Therefore, the original identity of Ibn Gabirol was discovered only in the early nineteenth century by Solomon Munk (1803-1867). Munk was discovered when he translated Shem Tov Ibn Falaquera's work *Liqqutim Mi-Sefer Meqor Hayyim* (Sections from the Book of the Source of Life). Ibn Gabirol is the same person, who played an important role in the development of mediaeval scholastic thought, known as Avicbron or Avicbrol. Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und Die Juden als Dolmetscher, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus* (Berlin: 1893), 379; Also, for discussions on the identification of Ibn Gabirol's real identity, see, Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Montana: Kessinger Publishing, 1859). Loewe, on the other hand, argues that what Solomon Munk put forward as a discovery had been known within Jewish tradition for centuries. See. Raphael Loewe, *Ibn Gabirol* (New York: Grove Weidenfeld, 1989), 39-41.

and technically in this field. The Arabic philosophical tradition did not influence European thought before the end of the 12th century. The second area covers the Arabic texts related to the natural philosophy of Aristototele, Ibn Gabirol, al-Farabi, and Ibn Sīnā. And Ibn Rushd's introduction to philosophical discussion constitutes the third and final stage of Arabic influence on Britain. In this context, it is quite likely that *Yanbu' al-haya* reached other significant universities in Europe, such as Bologna, Paris, and Oxford, after being translated into Latin under the title *Fons vitae*. Although John Duns Scotus did not mention Ibn Gabirol in his writings; however, given that he studied philosophy in both Paris and Oxford, it seems highly likely that he encountered Ibn Gabirol's work entitled *Fons vitae*, alongside the works of other thinkers translated from Arabic into Latin.⁴ As a matter of fact, his thoughts on incorporeal substances, the plurality of forms and divinity will bear considerable resemblance to the views that Ibn Gabirol defended in his *Fons vitae*. At this point in the study, it would be appropriate to determine how the metaphysical thoughts of Ibn Gabirol inspired John Duns Scotus.

1.2. Overview of the Metaphysics of Ibn Gabirol

The philosophical opinions on metaphysics of Ibn Gabirol can be found in his work *Yanbu' al-haya*. Even though Ibn Gabirol wrote several books on metaphysics, *Yanbu' al-haya* is the only one that has survived through its Latin translation. Since this work is the systematic metaphysical work of Ibn Gabirol, it is possible to detail the philosopher's understanding of metaphysics largely through the work in question and the philosopher's poems. Ibn Gabirol was a thinker who was greatly influenced by Neoplatonism, as he stated his main philosophical views in his writings. Ibn Gabirol's philosophical approach is based on the concept of man, and the aim of man's creation is to know God. It is conceivable for a man to achieve immortality and thus the source of life because of this understanding. To understand this, first it is necessary to have knowledge about the dimensions of knowledge. In this sense, Ibn Gabirol divides the knowledge of beings into three: matter - form, divine will and primary Existent, and evaluates each of these separately. Ibn Gabirol states in the first book of *Yanbu' al-haya*, that objects are composed of matter and form and that the material world is basically composed of these two

db | 847

⁴ Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into British School (London: The British Library, 1990)*, 51.

different elements. The thinker has presented the philosophical and cosmological features required for the definition of matter and form in this work. The second book talks about the essence of the material world. The thinker examines simple substances that act as intermediaries between God and the material universe in the third book, while the understanding of matter and form in these simple substances is discussed in the fourth book. The universal substance and universal form are discussed in the final section of the work.

The fundamental metaphysical views of Ibn Gabirol are as follows: God created divine will out of nothing; Apart from God, all incorporeal beings consist of matter and form; there are various layers consisting of matter and form based on the beings in question; the main cause of matter is God and divine will; all beings, especially matter and form, which have emerged, constitute divine will. In this sense, the philosopher's views on metaphysics are basically based on God, divine will, universal substance and universal form, universal reason, universal soul, and nature, which are at the level of existence.⁵

848 | db

In the most general terms, there is a philosophical theory based on Ibn Gabirol's metaphysical system known as "universal hylomorphism". Simply expressed, Ibn Gabirol's theory of universal hylomorphism asserts that all beings in the world are made up of a combination of matter and form. The idea in question has long been seen as a debatable claim in philosophy, going beyond Aristotle's hylomorphism, which states that every physical entity is a combination of matter and form. Because, whereas the Aristotelian approach sees reasons and souls, i.e., incorporeal substances, as simply formal beings devoid of matter, Ibn Gabirol's universal hylomorphism theory assumes that reasons and souls are formed by combining matter and form.

Another important issue in Ibn Gabirol's metaphysical system is related to the levels of existence. In the history of thought, some thinkers have created a hierarchical order according to the superiority of the beings in the world, from the simplest to the most complex and from the primitive to the competent. Although Aristotle was the first thinker to deal with the issue of levels of existence in the history of philosophy, Plotinus was the first to do so a systematic way. Accor-

⁵ Sarah Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 33.

ding to the principle of emanation, which is one of the main concepts of metaphysics created by Plotinos, all beings are in a hierarchical structure and are ordered from top to bottom. In his work entitled *Yanbu' al-haya*. Ibn Gabirol also developed the levels of existence based on Plotinus' system. One of the most important issues in Ibn Gabirol's levels of existence is the importance he attaches to matter and form. In this regard, it's important to note that all simple substances in the stages of existence are made up of matter and form. It can be revealed that there are certain layers of matter and form in the metaphysics of Ibn Gabirol. One way to understand the view that there are layers of matter in Ibn Gabirol's system is to reconsider the concept of universal matter, which is at the very center of the levels of existence.⁶ In this way, the many levels of matter and form at each point of Ibn Gabirol's unique hierarchy of existence can be observed. To put it another way, all beings are expressions of universal matter in varied forms in some manner. From this perspective, it is apparent that Ibn Gabirol placed a priority on the ideas of matter and form in his metaphysical framework, as no other thinker before him had done.

Another issue that Ibn Gabirol attaches importance to and examines in his metaphysics system is that matter is more important than form. It has been mentioned before that diversity comes from form, not from matter, because there are many forms, but matter is just one. When Ibn Gabirol says that universal matter has an inherent quality, he really means that matter comes before form and even thought, and exists without form. In this context, while God's essence is the cause of matter, the fact that His wisdom is the cause of form is another reason why the philosopher gives priority and importance to matter relative to form.⁷

Another important concept in Ibn Gabirol's metaphysical system is divine will. Divine will (Voluntas), which is the level that comes after God in the levels of existence, is a very controversial concept in the philosophical system of the philosopher in terms of both the definition and determination of what it means. In the first book of *Yanbu' al-haya*, the philosopher divides philosophy into three parts, as the science of the primary Existent, matter and form and divine will, and places divine will as an intermediary between God and matter and form:

⁶ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, 70.

⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 299.

“Master: The whole of philosophy is divided into three parts: the science of matter and form, the science of will and the science of the primary Existent.

Disciple: Why is the whole of philosophy in three parts?

Master: For these three can exist alone: matter and form, the first Existence, and divine will, which is the mediator of these two extremes.

Disciple: Why do these three alone exist?

Master: The reason for this is that the created needs a cause and a mediator. The cause is the first Existence who creates matter and form, and the mediator is divine will.”⁸

In the fifth chapter of his work, *Yanbu’ al-haya*, Ibn Gabirol also defines divine will as follows:

“Will is impossible to define, but it can be approximated by saying it is a divinely inspired potency that creates and combines matter and shape and is disseminated throughout, just like the soul in a body. It is what activates and disposes everything.”⁹

850 | db

According to Ibn Gabirol, God’s first creative act was the separation of matter and form. The principles of these two entities are divided into the complementary powers within them. In this sense, if there was no divine will, there would be no distinction between matter and form. According to the thinker, matter and form are not fully separate from one another, much as the magnetic poles of a magnet separate an object from another. The pair of matter and form can exist separately from each other without being annihilated by the Will of God. On these issues, Ibn Gabirol states as follows:

Nothing can exist without divine will, for every being’s existence and structure is based on it... Don’t you understand that everything’s nature is derived solely from matter and form, and that matter and form are derived from divine will? In fact, it is the will that brings them together, unifies them, and keeps them together.¹⁰

According to Ibn Gabirol, while matter and form can only be known by being described by humans, the divine itself cannot even be depicted, and therefore cannot be directly known. Will can only

⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 9.

⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 326.

¹⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 328.

be approximated through its actions. Although the Jewish philosopher did not think that human reason could fully grasp will, he thought that it could at least reveal some features of will.¹¹

Divine will encompasses all the spiritual and material existence that is below it. However, questions may be asked about why Ibn Gabirol added such an intermediary layer between God and universal matter and universal form and why God did not create matter and form directly without an intermediary. According to Ibn Gabirol, there must be an intermediary between the two extremes, since the mediator resembles each of the opposite extremes in some respects. Accordingly, God is an infinite and absolute unity, whereas all beings after him, including simple substances, are finite and are characterized by duality or plurality. In this sense, God must be an intermediary between unity and eternity and the duality and the finitude of matter and form. This being must be divine will, which reflects the active infinity of God and is the agent of the lower beings. However, since divine will is the agent of God, it is limited in a way. Therefore, divine will is simultaneously infinite in its essence and finite in its activity. Divine will is finite in this sense because it is the work of God. At the same time, it is infinite because it has no beginning and is finite because it has a limit. Contrary to this situation, universal reason has a beginning that starts with matter and form, but it has no end because the beings below it constantly appear. Therefore, the finitude of divine will is not a function of its infinite essence but stems from the finitude of matter and form emerging from it. Although it has a finite aspect, divine will is unique and is also called the Divine Command or the Divine Word in *Yanbu' al-haya*.

It is difficult to say with certainty whether divine will is merely an external manifestation or is identical to God, or whether it should be considered a hypostasis, that is, a spiritual substance originating from God himself. As a matter of fact, Ibn Gabirol does not claim that the principle in question is completely intelligible. On the contrary, it is obvious that this concept is a great mystery for Ibn Gabirol. However, at the beginning of *Yanbu' al-haya*, the philosopher mentions that will is a divine power that moves all beings, that nothing is possible without it and that rest and movement and everything else in humanity comes from will. However, towards the end of his

¹¹ Kevin J. Caster, "William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of the Divine Will." *The Modern Schoolman* 74/1 (1996), 33.

work, the philosopher mentions that universal matter and universal form and their substratum emerge from divine will. In this respect, will is an entity that does not exist separately or act independently. Although Ibn Gabirol mentions it as a separate entity at some point, he also mentions it as an aspect of God's essence at numerous points; divine will embody the transformation of God into a being other than himself. This is just like the will of one person, the transformation of the soul into another. The philosopher, assuming simple parallelism between human will and divine will, characterizes will as an agent that reveals and reflects the inner self. In addition to all of this, from the perspective in question, Ibn Gabirol puts forward will as the necessary intermediary between God and creation, and attaches importance to divine will, emphasizing that it is actually more important than reason.

1.3. The Influence of the Ibn Gabirol on John Duns Scotus

852 | db

John Duns Scotus, who became one of the important names of High Scholastic thought with his views, is also another important figure of the Franciscan order. John Duns Scotus has a very important place in the philosophical tradition of the 13th century with his studies. As a matter of fact, his views in the context of the relationship between reason and belief, the superiority of will over reason and the univocity of being, explain that the word being is the most abstract concept and can be applied to everything that exists. The concept of Haecceity influenced the later thinkers and made an impact in the following periods. It is possible to see the views of John Duns Scotus, who examined the views of many philosophers, especially Aristotle and Augustine in his works. These are very similar to the ideas of Ibn Gabirol concerning universal hylomorphism and Will.

When John Duns Scotus' views on matter and form are examined, it is seen that he defends the Aristotelian hylomorphic understanding and puts forward the view that form can only emerge in matter. At the same time, he argues that change occurs in form and manifests in matter, and states that change is passing from one state to another, and therefore this situation has an order within itself. Following in the footsteps of Aristotle, Duns Scotus divides change into two parts; essential and incidental. Accordingly, in incidental change, its qualities rather than the essence of the entity change. For example, the color of a pen may change, but a change in color is not

what makes it into a pen. The second type of change, material change, is the transformation of the existent into another existent. If the pen catches fire, what's left of it is no longer a pen. Yet even such a change is not considered a change at all, for it is simply the destruction of one thing and the occurrence of something else.¹²

Up to this point it is clear that Duns Scotus took the traditional Aristotelian approach and did not stand apart from his contemporaries or predecessors. When the metaphysical views of the thinker are examined more comprehensively, there are three important points that can be compared with the ideas of Ibn Gabirol. The first of these is that matter can exist without any form; the second is that all beings are composed of matter and form; and the third is the plurality of substantial forms.

The first of the views that John Duns Scotus may have been influenced by, amongst the ideas of Ibn Gabirol, is related to *materia prima*. Duns Scotus claims that God can create and preserve what is called primary matter, that is, matter that has no form. As he stated while explaining the matter of ore change, matter and form exist separately from each other, and while forms come and go, matter continues to exist. Based on this, the thinker believes that matter can exist on its own separately from form. As a matter of fact, according to him, God is able to cause everything He causes directly, without a secondary reason. In this sense, God causes matter through form, but since he is omnipotent, he need not do such a thing. He can create matter without any form. As a matter of fact, considering that matter is something separate from form, God creates matter both directly and indirectly.¹³

Duns Scotus' views on universal matter are essentially in harmony with Ibn Gabirol's interpretation of it. That is because, according to Ibn Gabirol, all levels of existence and layers of matter and form are based on a universal matter. The initial matter in the Jewish thinker's metaphysical framework provides support for both bodily and incorporeal beings. However, given Duns Scotus' use of primary matter, it is more likely that he was influenced by Aristotle rather than Ibn Gabirol, even though he did not expressly state it in his works.

¹² John Duns Scotus, *Opera Omnia The Vatican edition Civitas Vaticana* (Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1950–2013, 335.

¹³ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "John Duns Scotus", (21 April 2021).

Another issue that can be compared between the views of Duns Scotus and Ibn Gabirol is universal hylomorphism. The ideas of the Duns Scotus on this subject are extremely enigmatic. While it is clear enough that the Christian philosopher accepted the Aristotelian theory of hylomorphism, it is not so clear whether he accepted the combination of incorporeal matter and form as admitted by Ibn Gabirol. As a matter of fact, John Duns Scotus clearly expresses the hylomorphic composition of incorporeal entities in a part of his work entitled *De Rerum Principio*, which is attributed by some researchers to the French Franciscan theologian and scholastic philosopher Vital du Fuor (1260-1327). In *De rerum Principio*, he makes several specific direct references to *Yanbu' al-haya* and even mentions Ibn Gabirol's name. When Solomon Munk examined the work, he saw this as evidence of Ibn Gabirol's direct influence on Duns Scotus. According to Albert Stöckle, Ibn Gabirol's ideas are so far adopted in the work in question that it gives the impression of an annotation related to his metaphysics. In the work *De rerum Principio* there is the following passage:

854 | db

*“Should it be assumed that there is matter in all corporeal and incorporeal substances or only in corporeal ones? As we shall see, the unity of matter has been handled in different ways. Regarding this, as Avicbron says in his book Fontis Vitae, there is substance in all existing ... I agree with this suggestion...”*¹⁴

Although it seems that universal hylomorphism is clearly accepted in this quoted paragraph, doubts over the attribution of *De rerum principio* to John Duns Scotus make the philosopher's acceptance of universal hylomorphism seem skeptical. In fact, there is no other viewpoint that supports Ibn Gabirol and the idea of universal hylomorphism that is similar to the statement in issue when we look at the other writings of the Duns Scotus. Modern scholars such as Parthenius Mingos and Thomas Williams argue that John Duns Scotus rejects universal hylomorphism, referring to *Lectura*. However, when the paragraph pointed out by the researchers is examined, it is seen that John Duns Scotus is not defending his own views, but conveying the view of others (*dicas aliter*):

¹⁴ Vital du Fuor, *Quaestiones disputatae de rerum principio* (London: Quaracchi, 1910) 164; Albert Stöckle, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2/1 Kirchheim, (1865), 65.

“Others say that the form is not very different from matter, it is not related and is only acquired, it has a relationship for generations and is a non-different entity. These people also say that matter and form are in every being.”¹⁵

Although John Duns Scotus did not directly reject incorporeal matter in the paragraph cited above, he stated in his work *Quaestiones super secundum et tertium De anima* that angels and souls can reproduce and exist without matter in their own kind.¹⁶ In addition, in the fifteenth chapter of the same work, he defends incorporeal matter by stating that the soul consists of matter and form and affects the body in a different way.¹⁷ However, in his later works, this defense is replaced by criticism. As a matter of fact, in a part of his work entitled *Ordinatio*, he briefly argues that incorporeal beings do not possess matter.¹⁸ Apart from the work entitled *De Rerum Principio* (and it is doubtful whether this work belongs to Scotus), it is striking that he made negative statements regarding the existence of immaterial matter in his other works. In this sense, aside from the fact that the thinker did not have sufficient interest or place sufficient importance to discuss the issue at length, it should also be considered that he made diametrically opposite statements in his works.¹⁹ Therefore, it is very difficult to interpret John Duns Scotus’ thoughts on the issue in question. Another conclusion that can be drawn from this situation is that Duns Scotus’s thoughts on incorporeal matter and form, although deeply rooted in the Franciscan tradition, put an end to the absolute acceptance of Avicenna’s understanding of

db | 855

¹⁵ John Duns Scotus, *Opera Omnia*, 335; Also see. Louis Israel Newman, *Jewish Influence in Christian Reform Movements*, (New York: AMS Press Inc,1966), 119.

¹⁶ Michael B. Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus* (Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America, Ph.D. Dissertation), 425.

¹⁷ John Duns Scotus, *Quaestiones Super Secundum et Tertium De Anima* (Washington: The Catholic University of America Press, 2006) 29.

¹⁸ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century*, 425-426.

¹⁹ Modern researchers are divided on this issue. Frederick Copleston, referring to the 15th chapter of John Duns Scotus’ commentary on *De Anima*, believes that his treatment of matter presupposes the theory of the hylomorphic composition of the soul and angels. Etienne Gilson, on the other hand, points to the rational side of John Duns Scotus. In this sense, according to the philosopher, he says that man does not have concepts that will directly show how only incorporeal and intelligible substances such as God and angels can be, and therefore he is not sufficiently interested in the issue of incorporeal matter. See. Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume II* (New York: Image Books Doubleday, 1993), 514; Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 460.

universal hylomorphism. As a matter of fact, thinkers who came after him did not present arguments for the acceptance of this view.²⁰

Another issue on which the Duns Scotus can be compared with Ibn Gabirol is the plurality of forms. As a matter of fact, John Duns Scotus accepts the idea that matter has more than one substance, just like Ibn Gabirol. He discusses this issue in his work entitled *Ordinatio*. Many mediaeval thinkers, including Thomas Aquinas, assumed that the soul was the one and only essential form of man, and stated that when a person dies and the soul ceases to belong to this piece of matter, what remains will not be the same body that existed just before death. According to this view, there is a completely new substance, and this substance has completely new incidents, since the existence of incidents depends on the substance in which they are found, and what makes this substance is its substance. Therefore, Scotus states that in order to avoid these metaphysical dissonances, the soul must possess a large number of substantial forms. A standard form of such pluralism assumes that there is a corporeal form (*forma corporeitatis*) that makes a particular piece of matter a unique, individual organism, and a soul that makes that body alive, as stated earlier in this study. On death, the soul ceases to revive the body, but the body remains numerically the same, and the image of the body keeps matter in order, at least for a time. However, since the form of the object is too weak on its own to sustain it indefinitely, it gradually decomposes. Scotus' view is even more complex, since he treats each organ of a living body as a substance (a combination of matter and substantial form).²¹

856 | db

In his work entitled *Ordinatio*, Duns Scotus argues that the body is composed of many kinds of compound substances corresponding to different and inseparable parts and that some inseparable substances themselves are composed of different indivisible substances, together with the ore, in a way. According to Scotus, who argues that heterogeneous parts such as the face, hands, hearts, and eyes are composed of partially homogeneous parts, such as bones, flesh and blood, these ores form a complete organism when they are affected by the soul. Scotus considers that any organism, plant, animal, or human being has a single soul. In the literature, this version of the pluralism of the substantial form is referred to as Scotus' pluralism.²²

²⁰ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century*, 398.

²¹ John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio IV*, d. 10 q. 2.

²² Thomas Ward, "Animals, Animal Parts, and Hylomorphism: John Duns Scotus's Plural-

Based on what John Duns Scotus said about the plurality of forms, it can be said that he largely agreed with Ibn Gabirol, as has been quoted earlier.

When Duns Scotus' philosophical thought examined, it is possible to see that one of his most important thoughts is his understanding of voluntarism. Duns Scotus' views on the subject are quite similar when compared to Ibn Gabirol's voluntaristic view. Accordingly, John Duns Scotus argues that contrary to all scholastic thought, divine will, which constitutes the essence of God, precedes reason and knowledge and that God created the world willingly rather than as a necessity. In other words, the universe emerged as a result of God's free will. At the same time, according to Duns Scotus, the principle that "everything that moves is moved by another," which was also widely accepted in Scholastic thought, is incorrect. According to him, at least, things can move themselves, and bodies themselves can be displaced quantitatively and qualitatively. Divine will is the active cause of their appropriate action.²³

Ibn Gabirol attributed the power of forms to Will, but as we've seen, forms must be interpreted in far more sophisticated and intricate ways than they are in his scheme. The transition from potency to action was also a continuing problem. Forms exist before they materialize. There must be a reason for the transition. It must be Will, which, according to Ibn Gabirol, is the source of Matter and Form's division and mutual yearning, as well as the link between them and the primary Existent. According to Duns Scotus, God alone is - *quiditas per se haec* - fully substantial. Individual entities are composed simultaneously, whereas God is pure Act. Furthermore, every finite individual must experience separation from other individuals; separation does not apply to God alone. This interpretation leads to divine will being pictured as capable of entering existence and manifesting there in analogy to itself, albeit under limiting conditions established by itself. This simply suggests an immediacy of communication and transfer that can only apply to that which does not exist; that is, to that which is not a substance; for there is no functional link, translation of substance, or even pattern involved.²⁴

ism about Substantial Form." *Journal of the History of Philosophy* 50/4 (2012), 531.

²³ John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio III*, d. 15, q. un.; John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio IV*, d. 49, q. 1.

²⁴ Anthony Blake, "Implications of Avicenna's Notion of Will." *Systematics*, 4 (1966), 25.

According to Ibn Gabirol, divine will encompasses all existence - both incorporeal and material - which is at a lower level than itself.²⁵ At the same time, just like John Duns Scotus, Ibn Gabirol also stated at the beginning of *Yanbu' al-haya*, that will is a divine power that moves all beings and that nothing is possible without it, and the rest and movement and everything else in humanity stems from will.²⁶ In this sense, the fact that only John Duns Scotus sees will at such an important point in his metaphysical system in Scholastic thought makes it possible to put forward the assumption that he was influenced at some point by Ibn Gabirol's thoughts.

Conclusion

At this point, as the historical background has shown, it can be seen that Duns Scotus was philosophically influenced by Ibn Gabirol. However, it is easy to find doubts that Duns Scotus was influenced by Ibn Gabirol if one examines his thinking. Although the Christian philosopher directly accepted the universal hylomorphism of Ibn Gabirol, the fact that the work in question belongs to him is doubtful and that he makes negative statements about universal hylomorphism in his other works are the points that lead to these doubts. However, Duns Scotus' views, such as the fact that a primary matter independent from form is an entity on its own, the plurality of forms, and the superiority of divine will over the mind, largely approach Ibn Gabirol's thoughts. Another aspect worth noting in this similarity is that John Duns Scotus makes no direct reference to Ibn Gabirol or his work. This attitude of the Christian philosopher can be seen as one of the possible reasons for the decrease in the influence of the Jewish philosopher in the studies originating from the Franciscan school after the 14th century.

858 | db

REFERENCES

- Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*. Munster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, s.n. 1892.
- Blake, Anthony. "Implications of Avicbron's Notion of Will". *Systematics* 4 (1966), 1-41.
- Burnett, Charles, *The Introduction of Arabic Learning into British School*. London: The British Library, 1990.
- Burnett, Charles. "The Coherence of Arabic-Latin Translation Program in Toledo". *Science in Context* 18/1 (2001), 249-271.

²⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 253.

²⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, 4.

- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy*. New York: Image Books Doubleday, 1993.
- Gilson, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.
- Hasse, Dag Hasse. "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. 11 April 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>
- John Duns Scotus. *On the Will & Morality*. Tra. W. A. Frank. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.
- John Duns Scotus. *Opera Omnia The Vatican edition Civitas Vaticana*. Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.
- John Duns Scotus. *Quaestiones Super Secundum et Tertium De Anima*. Tra. C. Bazan. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- Loewe, Raphael. *Ibn Gabirol*. New York: Grove Weidenfeld, 1989.
- McGinn, Bernard. "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen". *Neoplatonism and Jewish Thought*. ed. Lenn. E. Goodman. 77-110. New York: State University of New York Press, 1982,
- Munk, Solomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Montona: Kessinger Publishing, 1859. of the Catholic University of America, Ph.D. Dissertation, 425.
- Pessin, Sarah. *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Polloni, Nicola. "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism". *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*. ed. A. Fidora – N. Polloni. 19-49. Turnhot: Brepols, 2017.
- Rabbi Shlomo ben Gabirol. "Sefer Meqor Hayyim". Ozar HaMahshavah shel Ha-Yahadut. ed. Abraham Sifroni, Israel: Mosad Ha-Rav Kuk, 1962.
- Steinschneider, Moritz. *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und Die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- Stöckl, Albert. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. 2/1, (1865), 54-69.
- Strauss, Ze'ev. "Meister Eckhart Reading Ibn Gabirol's Fons vitae." *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. ed. Giuseppe Veltri. 65-100. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Sullivan, Michael B. *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*. Washington: Faculty of the School of Philosophy.
- Vital du Fuor. *Quaestiones disputatae de rerum principio*, Tra. M.F. Garcia. Quaracchi, 1910.
- Ward, Thomas. "Animals, Animal Parts, and Hylomorphism: John Duns Scotus's Pluralism about Substantial Form". *Journal of the History of Philosophy* 50.4 (2012), 531-557.
- Weisheipl, James. "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron A Note on Thirteenth-Century Augustinianism". *The Southwestern Journal of Philosophy* 10/7 (1979), 239-260.
- Williams, Thomas. "John Duns Scotus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. 21 April 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/duns-scotus/>

Genişletilmiş Özet

* Doktora Öğrencisi, Fırat Çelebi Akdeniz Üniversitesi, fcelebi92@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0770-0611>.

İBN CEBİROL'ÜN JOHN DUNS SCOTUS'UN METAFİZİĞİNE ETKİSİ

Fırat ÇELEBİ*

On birinci yüzyılda Endülüs'te yaşamış olan Yahudi filozof İbn Cebiro'lün özgün felsefesinin başlıca özellikleri *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde bulunmaktadır. On ikinci yüzyılda söz konusu eser *Fons vitae* adıyla Latinceye tercüme edilmesiyle birlikte Skolastik düşüncede geleneğinde yer alan Dominiken ve Fransiskan geleneğine mensup Dominicus Gundissalinus, Alexander Halensis, Guilielmus Alvernus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Albertus Magnus, John Duns Scotus, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg ve Robert Grosseteste gibi pek çok filozofu düşünsel anlamda etkilemiştir.

İbn Cebiro'lün *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserini öncelikli olarak genel hatlarıyla irdelemek ve Yahudi filozofun söz konusu eserinde yer alan düşüncelerin Skolastik düşüncenin önemli isimlerinden birisi olan John Duns Scotus'u hangi yönlerden etkilediğini saptamak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

İbn Cebiro'lün metafizik hakkındaki felsefi görüşlerine çok büyük ölçüde kendisinin *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Basitçe ifade edilirse İbn Cebiro'l, küllî hylomorfizm kuramı ile âlemdeki tüm mevcudların madde ile suretin bileşiminden oluştuğunu ileri sürmektedir. Söz konusu kuram her fiziksel mevcudun bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eden Aristotelesçi hylomorfizm'in bir adım ötesine geçerek, felsefe tarihi boyunca tartışmalı bir iddia olarak görülmüştür. Zira Aristotelesçi sistem, akılları ve nefsleri yani gayri cismanî cevherleri maddeden yoksun tamamen biçimsel varlıklar olarak ele alırken, İbn Cebiro'lün küllî hylomorfizm olarak adlandırılan kuramı akılların ve nefslerin madde ve suretin birleşiminden oluştuğu kabulüne dayanmaktadır. Bu anlamda İbn Cebiro'lün varlık anlayışını büyük ölçüde dört ana düşünce üzerinde temellendirmek mümkündür: Tanrı haricindeki tüm varlıklar madde ve suretin birleşiminden oluşmaktadır. Akıllar ve nefslere de dâhil olmak üzere tüm cismanî ve gayri cismanî varlıklar buna tâbidir. Her mevcudun temelinde madde ve suretten oluşan çeşitli katmanlar bulunmaktadır. Maddenin esas nedeni İlahî Zat ve ilahî iradedir. Suretin esas nedeni ise ilahî irade ve İlahî Hikmet'tir. Tüm varlık mertebelerinin ve madde ile suret katmanlarının temelinde küllî veya diğer adıyla aslî bir madde bulunmaktadır.

Madde ve suret katmanlarındaki maddeler suretlerle ilahî iradenin aracılığıyla birbirine bağlanır.

Eserlerinde başta Aristoteles ve Augustinus olmak üzere pek çok filozofun görüşlerini irdelemiş olan John Duns Scotus'un İbn Cebiro'lün küllî hylomorfizmi ve İrade

hakkındaki fikirlerini eserlerinde görmek mümkündür. Hristiyan düşünürün metafizik görüşleri daha kapsamlı bir biçimde incelendiğinde İbn Cebiro'lün fikirleri ile karşılaştırılabilecek üç önemli nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddenin herhangi bir suret olmadan mevcut olabileceği, ikincisi tüm mevcutların madde ve suretten oluşup oluşmadığı ve üçüncüsü cevherî suretlerin çokluğudur. Bu anlamda Duns Scotus'un görüşleri İbn Cebiro'lün küllî madde anlayışıyla büyük ölçüde uyum içindedir. Zira İbn Cebiro'l'e göre tüm varlık mertebelerinin ve madde ile suret katmanlarının temelinde küllî veya diğer adıyla aslî bir madde bulunmaktadır. Yahudi düşünürün metafizik sistemindeki aslî madde yalnızca cismanî mevcutların değil, gayri cismanî mevcutların da bir dayanağı konumundadır. Hristiyan düşünürün aslî madde ve gayri cismanî madde meseleleri dışında İbn Cebiro'l ile kıyaslanabileceği diğer bir konu da suretlerin çokluğu hakkındadır. Nitekim John Duns Scotus tıpkı İbn Cebiro'l gibi maddelerin birden fazla cevherî surete sahip olduğu fikrini kabul etmekte ve *Ordinatio* adlı eserinde bu konuyu tartışmaktadır. Thomas Aquinas dâhil olmak üzere birçok Orta Çağ düşünürü, nefsin insanın tek ve yegâne cevherî biçimi olduğunu varsaymış ve bir insan öldüğünde ve nefis bu madde parçasına ait olmayı bıraktığında, geriye kalan şeyin ölümden hemen önce var olan aynı beden olmayacağını dile getirmiştir. Bu görüşe göre tamamen yeni bir cevher vardır ve bu cevherin bütünüyle yeni arzuları vardır, zira arzuların varlıkları içinde buldukları cevhere bağlıdır ve bu cismi yapan şey onun cevherî suretidir. Bu nedenle, Scotus bu metafizik uyumsuzluklardan kaçınmak için nefsin çok sayıda cevherî surete sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu tür çoğulculuğun standart bir biçimi, yapılan bu çalışmada daha önce belirtildiği üzere belirli bir madde parçasını belirli, benzersiz, bireysel bir organizma yapan bir cismanî suret (forma corporeitatis) ve bu bedeni canlı kılan bir nefis olduğunu varsaymaktadır. Duns Scotus'un felsefî sistemine göz atıldığında onun en önemli düşüncelerinden birinin de iradecilik anlayışı olduğunu görmek mümkündür. Duns Scotus'un söz konusu meseledeki görüşleri yapılan bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alındığı üzere İbn Cebiro'lün iradeci görüşü ile karşılaştırıldığında oldukça benzerlik taşımaktadır. Buna göre John Duns Scotus tüm skolastik düşüncenin aksine Tanrı'nın özünü oluşturan ilahî iradenin akıl ve bilgiden önce geldiğini ve Tanrı'nın âlemi zorunlulukla değil de isteyerek yarattığını ileri sürmektedir. Yani âlem Tanrı'nın özgür iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyan düşünür, ilahî irade söz konusu olduğunda İbn Cebiro'lü bir düşünce tarzıyla konuya yaklaşmaktadır. Bu anlamda Skolastik düşüncede yalnızca John Duns Scotus'un metafiziksel sisteminde iradeyi bu kadar önemli bir noktada görmesi onun bir noktada İbn Cebiro'lün düşünce sisteminden etkilendiği varsayımını ortaya koyabilmeyi olanaklı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Felsefesi, Hylomorfizim, Gayri Cismanî Cevherler, Suretlerin Çokluğu, İlahî İrade.



YENİ AHİT İLE İZNIK ÖNCESİ VE SONRASI KİLİSE BABALARINDA İSA MESİH'İN TAKLİDİ VE ÖRNEKLİĞİ MESELESİ

Zekiye SÖNMEZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 07 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Sönmez, Zekiye. "Yeni Ahit ile İznik Öncesi ve Sonrası Kilise Babalarında İsa Mesih'in Taklidi ve Örnekliliği Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 863-898.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124275>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2022, **Accepted:** 07 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Sönmez, Zekiye. "The Issue of Imitation and Example of Jesus Christ in the New Testament and in the Church Fathers Before and After Nicaea". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 863-898.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124275>



Öz

Geçmişten günümüze Hıristiyanlığın en önemli figürü şüphesiz İsa Mesih'tir. Çünkü Hıristiyanların nezdinde o, "ilâhî ve insanî tabiata sahip bir şahsiyet olarak her iki yönüyle taklit edilmesi veya örnek alınması" gereken birisidir. İsa kendisinin taklit edilmesinden söz etmemiş, ancak günümüz Hıristiyanlığının mimarı Pavlus "Mesih'i taklit ettiğim gibi, siz de beni taklit edin" diyerek İsa Mesih'in taklidinden bahseden ilk kişi olmuştur. O, Mesih'in taklidi (*imitatio Christi*) anlayışını içinde yetiştirdiği Eski Ahit, Yahudilik, Helenizm ve Gnostisizm gibi birçok din ve kültürden etkilenerek oluşturmuştur. Pavlus'un, bu konudaki söylemleri, onun "enkarnasyon" ve "kurtuluş" anlayışıyla da ilişkilendirilerek Kilise Babaları ve sonraki Hıristiyanlar tarafından tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Hıristiyan dünyasında yüzlerce yıldır yazılan ve tartışılan bu konuyla ilgili

* Dr. Öğr. Üyesi Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Afyonkarahisar, Türkiye, zsonmez@aku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1672-4823>.

ülkemizde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle Mesih'in taklidi anlayışı; köken, kavramsal çerçeve, Yeni Ahit ve Kilise Babaları bağlamında ele alınarak konunun Hıristiyan dünyasındaki önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Enkarnasyon, Grek Babalar, Imitatio Christi, Kutsal Kitap, Pavlus.

The Issue of Imitation and Example of Jesus Christ in the New Testament and in the Church Fathers before and after Nicaea

Abstract

The most important figure of Christianity from the past to the present is undoubtedly Jesus Christ. Because, in the eyes of Christians, he has a personality that should be "imitated or taken as an example" with his divine and human aspects. Jesus did not talk about imitating himself, but Paul, the architect of today's Christianity, was the first to talk about the imitation of Jesus Christ, saying, "Imitate me, as I imitated Christ." He formed the understanding of *imitatio Christi* by being influenced by many religions and cultures such as the Old Testament, Judaism, Hellenism and Gnosticism in which he grew up. Paul's discourses on this subject have been discussed and continue to be discussed by the Church Fathers and later Christians by being associated with his understanding of "incarnation" and "salvation". There is no study in our country on this subject, which has been written and discussed in the Christian world for hundreds of years. Therefore, the understanding of imitation of Christ; The origin, conceptual framework, New Testament and Church Fathers will be discussed and the importance of the subject in the Christian world will be tried to be revealed.

Keywords: Incarnation, Greek Fathers, Imitatio Christi, Bible, Paul.

Giriş

Hıristiyanlığın en önemli figürü şüphesiz İsa Mesih'tir. Çünkü Hıristiyanlar tarafından İsa Mesih, "her yönüyle taklit ve takip edilmesi ya da örnek alınması" gereken ilahî ve insanî tabiata sahip bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle yüzlerce yıldır, Hıristiyan dünyası onun kişiliği, kimliği, hayatı ve öğretileri konusunda yazıp çizmekte ve tartışmaktadır. Bir başka deyişle Hıristiyanlıktaki İsa Mesih'in taklidi (*imitatio Christi*) veya örnekliliği konusu da İsa'nın kimliği ve kişiliğiyle ilgili konuların tartışılması kadar eskiye dayanmaktadır. Konuyla ilgili "Mesih'i taklit ettiğim gibi, siz de beni taklit edin"¹ sözüyle ilk söylemde bulunan Pavlus'tur. Akabinde Kilise Babaları da Pavlus'un görüşleri çerçevesinde Mesih'in taklidi ve örnekliliği konusunu tartışmıştır. Sonraki yüzyıllarda da Mesih'in taklidi konusu Hıristiyanlar tarafından tartışılmış olmakla birlikte, Thomas a Kempis'in (yk.1379-1471) Orta Çağ dindarlığını ve adanmışlığını

¹ 1.Ko.11:1.

nı anlatan Latince *De imitatione Christi* adlı eserinin bulunmasıyla, konunun Hıristiyan dünyasındaki popülaritesi artmıştır.² Kempis'ten birkaç yüzyıl sonra Immanuel Kant (1724-1804) Tanrı'nın taklidi ve Hıristiyan ahlâkı bağlamında Mesih'in mükemmel örneğiyle ilgilenmiştir.³ Yirminci yüzyıla gelindiğinde, Walter J. Ong (1912-2003) Mesih'in taklidi ve takibiyle ilgili bir çalışma yapmıştır.⁴ Ong'dan sonra 1960'lı yılların başında René Girard (1923-2015) "mimesis" kavramını Mesih'in taklidiyle ilişkilendirerek konuyu çağdaş bir teori haline getirmiştir.⁵ René Girard'ı Giles Constable (1929- 2021) izlemiş ve kitabının bir bölümünü "*The Ideal of the Imitation of Christ*" şeklinde isimlendirerek konuyu detaylıca tartışmıştır.⁶

Hıristiyan dünyasında bu kadar çok araştırma ve tartışma konusu olan İsa Mesih'in taklidi veya örneğiyle ilgili ülkemizde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle Mesih'in taklidini (*imitatio Christi*) konu alan çalışmamız bir ilki olacaktır. Ayrıca günümüz Hıristiyanlığının şekillenmesinde önemli rolü olan Pavlus'un, bu konuyu Yahudilik ve Gnostisizm ile "enkarnasyon" ve "kurtuluş" anlayışları çerçevesinde geliştirdiğini iddia etmekteyiz. Bu iddiamızı da çalışmamızın bütün bölümlerinde Kutsal Kitap ve diğer Batılı yazarların çalışmalarıyla desteklemeye çalıştık. Bu nedenle çalışmamızı sadece konunun ortaya çıkışı, kavramsal boyutu, Kutsal Kitap ve İznik Konsili öncesi ve sonrası Kilise Babalarının görüşleriyle sınırladık. Çünkü Hıristiyanlıkta Mesih'in taklidi; İsa'nın tanrısal, insanî ve fiziksel yönüyle taklidini kapsayan oldukça geniş bir konudur. Bu bağlamda makalemizde Mesih'in taklidi meselesinin ortaya çıkışını, Yeni Ahit ve Hıristiyan literatürde yer alan "taklit" ve takip/örnek alma" ile ilgili kavramları ve bunların hangi bağlamlarda kullanıldıklarını ve Ignatius, Irenaeus, Clement başta olmak üzere bazı Kilise Babalarının görüşlerini ele alarak birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunmayı amaçlamaktayız.

² Dennis J. Billy, *The Imitation of Christ Thomas à Kempis: A Spiritual Commentary and Reader's Guide* (Notre Dame: Ave Maria Press, 2005).

³ Peter Heath - J.B. Schneewind (ed.), *Immanuel Kant: Lectures on Ethics*, trans. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁴ Walter J. Ong, "Mimesis and the Following of Christ", *Religion & Literature* 26/2 (Summer 1994), 73-77.

⁵ Rebecca Adams-René Girard, "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard", *Religion & Literature* 25/2 (Summer 1993), 25.

⁶ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

1. Mesih'in Taklidi Meselesinin Kökeni ve İlgili Kavramlar

Hıristiyanlıktaki Mesih'in taklidi ve örnekliliği meselesi, Akdeniz-Mezopotamya mitlerinden Temmuz mitindeki tanrıların taklidi konusu kadar eskiye dayandırılmıştır. Antik mitlerde yer alan bu konu, Pavlus tarafından insanlığın günahı için çarmıhta acı çeken, ölen ve ölümden dirilen İsa Mesih'in taklidine dönüştürülmüştür. Ayrıntılara geçmeden önce “taklit, örnek alma, takip etme” gibi kavramların Kutsal Kitap ve Batı dillerindeki kullanımını öğrenmek konunun daha iyi anlaşılmasına yardım edecektir.

1.1. Mesih'in Taklidi ve Örnekliliğiyle İlgili Kavramlar

İsa Mesih'in taklidi ve takibi konusunun tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle, “taklit, takip, örnek alma ve benzeme” gibi kavramların Kitab-ı Mukaddes'teki ve Batı dillerindeki kullanımını incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda Eski ve Yeni Ahit'in Latince ve Yunanca versiyonlarında kullanılan “imitation”,⁷ “sequor”⁸ ve “mimesis”⁹

⁷ *imitatio* -*ōnis*, *f.*: taklit, *imitator*: taklit eden veya taklitçi demektir. Fiil olarak *imitor-ari*, *imitare*, deponent fiili: taklit etmek, kopyalamak, bir şeyin kopyasını yapmak için kalemlerle bir şey tasvir etmek, gibi olmak, gibi hareket etmek, benzemek gibi manalara gelmektedir. D.P Simpson, *Cassell's Latin-English English-Latin Dictionary* (London: Cassell, 1979), 286.

⁸ Latince *sequor-sequi*, *secutus sum*: izlemek, eşlik etmek, birlikte gitmek, sonra gelmek, ardından gelmek, amaç edinmek, kolayca gelmek... gibi anlamlara gelmektedir. Sina Kabağaç - Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 550. Aynı kökten türeyen, *insequor-insequi* -*insequutus*: izlemek, takip etmek, heyecanla izlemek; ileri gitmek, ilerlemek, sonra gelmek, arkasından gelmek... gibi manaları vardır. Kabağaç - Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, 310.

⁹ İngilizce “taklit, benzeme, temsil etme” manalarındaki *mimesis*; Yunanca ve latince olarak *miméomai* (to imitate), *mimētēs* (imitator), *symmimētēs* (fellow imitator) kelimeleriyle yakından ilişkilidir. Bu kelimelerin seküler anlamda kullanımı MÖ 6. yüzyıla kadar dayanmakla birlikte, örnek kullanımlar Platon'dan (MÖ 428/427 veya 424/423-MÖ 348/347) ve Aristoteles'ten (MÖ 384- MÖ 322) verilmektedir. W. Michaelis, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Kittel Gerhard - Friedrich Gerhard (UK: Paternoster Press, 1985), “Miméomai”, 1/531. Halliwell'e göre Platon *Republic* adlı eserinin 10. kitabında *mimesis anlayışını* tartışır ve o, maddi dünyayı bir bütün olarak Tanrı'nın “mimetik” yaratımı olarak görür. Ayrıca Platon'a göre mimetik eserler, gerçekliğin imgelerini bir anlamda modellemeyi amaçlayan ressam, şairler ve diğerleri tarafından üretilir. Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 138. Yine ona göre Aristoteles ise *Poetics* adlı eserinde hem şiir, resim, heykel, müzik vs. sanat eserlerinin hem de performans dayalı sanatsal yönelimin ürünü olarak *mimesis*'ten bahseder. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, 152-153. Ayrıca Aristoteles “taklidi” hem dışarıdaki dünyaya karşı yaptığı şey hem de insanların eğitildiği ve sosyalleştiği antropolojik bir a priori olarak tanımlar. Bu bağlamda Aristoteles “sanatın ... doğanın tamamlayamadığı şeyi tamamladığını” söyler. Dolayısıyla ona göre sanat, idealize eder ve olanı tam olarak yansıtmaz, olması gerekeni veya olacak olanı taklit eder. Graham

kelimeleri Tanrı'nın veya Mesih'in taklidi ve örnek alınmasıyla ilgili olarak kullanılmıştır. Bunlardan “sequi” ve “imitare” fiilleri birbirlerine yakın anlamda olmalarına rağmen özdeş kavramlar değildir. Bu nedenle bu kavramların Kitab-ı Mukaddes'te “takip etmek” ve “taklit etmek” anlamlarından hangisine karşılık geldiği bilim adamlarınca tartışılan bir konu olmuştur. Çünkü “takip etmek”, bir çağrıya cevap vermek ve onu takip etmek anlamına gelirken; “taklit”, uyma ve özdeşleşme fikrini içermektedir. Bir başka deyişle örnek alma ve takip etmede bilinç devrede olurken, taklitte çoğu zaman bilinç devre dışı kalmaktadır. Ayrıca “imitation” kelimesinden türeyen “imitator” kelimesi, Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce versiyonlarında hem “imitator” (taklitçi) hem de “follower” (takipçi, örnek alan, izleyen, taraftar, mürit, havari vb.) kelimeleriyle çevrilmektedir.¹⁰

Genel olarak Yeni Ahit'in Yunanca versiyonlarında, İsa'nın sözlerinde “taklit” değil “takip” kelimesi kullanılmaktadır. Nitekim Yunanca “akolouthéo” ve “anakólouthos”; Latince “acolūthus, acolythus” kelimeleri, İngilizceye “acolyte, following, attending” (takip etmek, katılmak, uymak, eşlik etmek ve yardım etmek) gibi kelimelerle tercüme edilmektedir. Bununla ilgili olarak İncillerde; “*Petrus ona, 'Bak, biz her şeyi bırakıp senin ardından geldik'* demeye başladı”,¹¹ “*İsa kalkıp öğrencileriyle birlikte adamın ardından gitti*”,¹² “Önden giden ve arkadan gelen kalabalıklar şöyle bağırıyorlardı...”¹³ ve “*Petrus, İsa'yı baş kâhinin avlusunun içine kadar uzaktan izledi ...*”¹⁴ gibi cümleler yer almaktadır. Zikredilen bu cümlelerde Yunanca “akolouthéo” kelimesi “takip etmek, izlemek, arkasından gitmek veya gelmek, aynı yönde hareket etmek, öncülük eden birine eşlik etmek, mürit olmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca “akolouthéo” kelimesi “sırayla bir şeyleri takip etmek” manasına da gelmektedir. Nitekim “İman edenlerle birlikte görülecek belirtiler şunlardır: *Benim adımla cinleri kovacaklar, yeni dillerle konuşacaklar, yılanları elleriyle tutacaklar. Öldürücü bir zehir içseler bile, zarar görmeyecekler. Ellerini hastaların üzerine koyacaklar ve hastalar iyileşecek*”¹⁵ cümlesindeki ifadeler akolouthéo'nun sözü edilen manasıyla ilgilidir.¹⁶

db | 867

Ward, *Christ and Culture* (Oxford: Blackwell Publ, 2005), 33.

¹⁰ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 145-146.

¹¹ Mar.10: 28.

¹² Mat.9: 19.

¹³ Mat.21: 9.

¹⁴ Mar.14: 54.

¹⁵ Mar.16: 17-18.

¹⁶ Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. Frederick William Danker (Chicago: University of Chicago Press, 2021),

Yunanca “akolouthéō” (takip etmek) kelimesiyle birlikte “miméomai, mimētés ve symmimētés” kelimeleri de Yeni Ahit’in Yunanca versiyonlarında genel olarak “taklit etme”, özel olarak “imanın taklit edilmesi” manasında kullanılmıştır. Bu bağlamda Yeni Ahit’teki “*Tanrı’nın sözünü size iletmiş olan önderlerinizi anımsayın. Yaşayışlarının sonucuna bakarak onların imanını taklit edin*”¹⁷ ve “*Gözümüzü imanımızın öncüsü ve tamamlayıcısı İsa’ya dikelim. O kendisini bekleyen sevinç uğruna utancı hiçe sayıp çarmıhta ölüme katlandı...*”¹⁸ cümleleri taklit ve örnek alma manasındadır. Ayrıca “mimesis” kavramı genel manada sanatla ilgili olarak “doğanın taklidi” için kullanılmakla birlikte mimetik teoriler bağlamında bu kavram bilişsel, psikolojik, etik ve kültürel konular kapsamında bir adaptasyon ve dönüşüm sürecini içermektedir.¹⁹

Yukarıda zikredilen “taklit, takip, örnek alma, benzeme” manasında kullanılan Yunanca ve Latince kelimeler, Tanrı ve İsa Mesih’in taklidi ve örnekliği konusuyla doğrudan ilişkilidir. Ancak geleneksel Hıristiyan maneviyatında ve tefsirlerinde kullanıldığı şekliyle “Mesih’in taklidi” kavramının değişken olduğu, “takip etme/örnek alma” ve “taklit etme” kavramlarının kesinlikle eş anlamlı olmadığı belirtilmektedir.²⁰ Ayrıca dinî ve ahlâkî olarak Eski Ahit’te “taklit etme” değil, “örnek alma” düşüncesinin hâkim olduğu;²¹ bununla birlikte Yunanca “mimeomai” ve aynı kökten gelen İngilizce “mimesis” kelimelerinin Eski Ahit’in özellikle Koine Yunancasında²² “taklit” manasında kullanıldığı, ancak bu kelimelerin Yeni Ahit yazarları tara-

32. Ayrıca akolouthéō’dan türeyen ve genel olarak “takip etme” anlamında kullanılan “akolouthéin” ile “hépesthai” kavramları zamanla ahlâkî ve dinî olarak takip etme anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Ancak “hépesthai” kelimesinin Tanrı’yı ve Mesih’i takip etmek manasında sadece Vahiy, 14:4’de yer alırken, “akolouthéin” kavramı ise “Mesih’in bir öğrencisi veya takipçisi olmak, onu takip etmek ve izlemek” anlamlarında Yeni Ahit’te kullanılmıştır. G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Kittel-Friedrich Gerhard -Gerhard (UK: Paternoster Press, 1985), “akolouthéō”, 1/31-32.

¹⁷ İbr.13: 7.

¹⁸ İbr.12: 2.

¹⁹ Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, 13.

²⁰ Karl Rahner, *Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1983), 142.

²¹ Michaelis, “Miméomai”, 1/531.

²² Κοινός: Κοινή (Koinē Lehçesi); Eski Yunancanın Attika yerel lehçesinden türetilmiş ve bazı İyonik etkilerin olduğu ortak lehçesi ve İskender’in fetihleri sonucu dünyaya yayılmış evrensel Yunan dilidir. Koinē, MÖ 4. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmış; Yeni Ahit ve Septuagint (Eski Ahit’in Yunanca çevirisi) bu lehçe ile yazılmıştır. C.A.E. Luschnig, *An Introduction to Ancient Greek: A Literary Approach* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), 55.

findan İsa'nın taklidi ya da başkalarının onunla ilişkisi anlamında kullanılmadığı belirtilmektedir.²³

Sözü edilen kelime ve kavramların Kitab-ı Mukaddes'in Batı dillerindeki versiyonlarında görülen farklılıklar Türkçe tercümelerinde söz konusu değildir. Nitekim Türkçe tercümelerde "taklit etme", "örnek alma" ve "takip etme" ayrımı yapılmaksızın genel olarak "örnek alma, takip etme" biçiminde ifade edildiği görülmektedir. Örneğin, Pavlus'un 1. Korintliler 11.1'deki sözüyle ilgili olarak *Patristic Bible Commentary*'de "Be imitators of me, even as I also am of Christ"²⁴ ve *English Standard Version*'de "Be imitators of me, as I am of Christ"²⁵ cümlelerinde "imitator" (taklit eden) terimi kullanılırken; *New King James Versiyonu*'nda "Be ye followers of me, even as I also [am] of Christ"²⁶ denilerek "followers" (takip eden) teriminin kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu cümle Türkçeye "Mesih'i örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın" ve "Mesih'i taklit ettiğim gibi, siz de beni taklit edin" şeklinde iki türlü çevrilebilecekken, sadece "örnek almak" şeklinde çevrilmektedir. Benzer husus Pavlus'un Selaniklilere mektubundaki "*Bizleri nasıl örnek almanız gerektiğini kendiniz biliyorsunuz...*"²⁷ şeklinde Türkçeye çevrilen cümle için de söz konusudur. Buna göre *Patristic Bible Commentary*'de "For yourselves know how ye ought to imitate us... (2.Se.3: 7)"²⁸ imitate (taklit) ve *New King James Versiyonu*'nda: "For you yourselves know how you ought to follow us"²⁹ ifadesinde ise follow (takip etme/izleme) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.³⁰ İngilizce ve Türkçe tercü-

²³ Ong, "Mimesis and the Following of Christ", 74.

²⁴ "Chapter 11 - Patristic Bible Commentary" (Erişim 26 Mayıs 2022).

²⁵ *The Holy Bible: English Standard Version* (Crossway: Crossway Bibles, 2011), 4050.

²⁶ *New King James Version Holy Bible*, çev. Thomas Nelson (Burgundy: Nelson Bibles, 2006), 658.

²⁷ 2. Se.3:7.

²⁸ "Chapter 3 - Patristic Bible Commentary" (Erişim 26 Mayıs 2022).

²⁹ *New King James Version Holy Bible*, 683; Paul W. Esposito, *English Majority Text Version of the New Testament* (s.l.: s.n., 2014), 239.

³⁰ Sadece örnek olarak verdiğimiz yukarıdaki iki cümle, belki de farklılıkların en aza indirilmiş halidir denilebilir. Zira Kitab-ı Mukaddes'in İbranice ve Yunanca farklı versiyonlarında bulunan buna benzer pek çok kelime ve kavramdaki farklılıklar Batılı din ve devlet adamlarının dikkatini çekmiştir. Zira onlara göre bu farklılıklardan dolayı anlam kargaşası oluşmakta ve Kiliseler arasındaki birlik tehlikeye girmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili 1611'de King's Printer Robert Barker tarafından ilk baskısı yapılmış olan *King James Bible*'i (KJB) örnek vermek yeterli olacaktır. Bu versiyonla ilgili çalışmalar, 1604 Ocak ayında yapılan bir konferansla başlamıştır. O sırada bir yıldır görevde olan Kral I. James'in dinî tekdüzelik sağlamak amacıyla konferansa ilgi göstermesi ve Püriten lider John Reynolds'ın Kral James'e yeni bir Kitab-ı Mukaddes çeviri önerisi gelişmelerin kapısını aralamıştır. Böylece William Tyndale'in öncülüğünde *Miles Coverdale, the Great Bible, the Geneva Bible, the Bishops' Bible* gibi bir dizi

melerdeki bu farklılıklardan dolayı biz de çalışmamızda söz konusu terimleri geçtiği yer bağlamında bazen “taklit, benzeme” bazen de “takip etme/örnek olma” anlamlarında kullandık.

1.2. Mesih’in Taklidi Meselesinin Kökeni

Hıristiyanlıktaki İsa Mesih imajı, çağlar boyunca sürekli olarak gelişmiş, değişmiş ve Hıristiyanlar arasında şiddetli tartışmaların yaşanmasına ve onların bölünmesine sebep olmuştur. Bütün bunların sebebi Hıristiyanların nezdinde İsa Mesih’in kimliğiyle, kişiliğiyle, hayatıyla ve öğretileriyle çok büyük bir figür olmasıdır.³¹ İsa Mesih’in taklidi (*imitatio Christi*) konusu da İsa’ya biçilen insanî ve tanrısal yön ve buna bağlı olarak onun bir insan ve tanrı olarak taklit edilmesiyle ilgilidir. Aynı zamanda bu konu Eski Ahit’te ifade edilen insanın Tanrı’ya benzer şekilde yaratılmış olması³² ve bu benzerlikten dolayı insanın da Tanrı’yı taklit etmesi gerektiği anlayışıyla ilişkilidir. Pavlus’un görüşleri doğrultusunda insanlığın günahı için çarmıhta acı çeken bir insan ve tanrı olarak nitelendirilen İsa Mesih’e uyarlanan bu anlayışın kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Nitekim Mircea Eliade, Pavlus’un tanrısal bir varlık olarak İsa Mesih’in acı çekmesi, ölmesi ve sonra dirilmesiyle ilgili görüşlerinin kökenini, Akdeniz-Mezopotamya bölgelerindeki Ay Mitlerinde bulmaktadır. Bu bağlamda Eliade, kozmolojik-tarımsal bir mit olan Temmuz mitindeki Temmuz’un acılarının ve dirilişinin Marduk gibi tanrılar için bir model oluşturmasını ve bunun her yıl kral tarafından taklit edilmesini/tekrarlanmasını örnek olarak göstermektedir. Ona göre bu mitteki Temmuz, insanlara ölümü takip eden bir dirilişin olduğunu ve aynı zamanda bireyin çektiği “acıların teselli edici gücü” olduğunu anımsatmaktadır. Eliade’ye göre bu tür mitler, “kurtuluşun” yalnızca bireyin ölümüyle ilgili olmadığını, aynı zamanda onun acılarıyla da ilgili olduğunu gösteren, hayata dair iyimser bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca ona göre “acı çekmenin kurtarıcı gücü” sadece kişinin kendi iyiliği için değil, kurtuluş için verilen mücadeledeki çabayı ifade etmektedir.³³

Kitab-ı Mukaddes çalışması gözden geçirilerek uzun ve kapsamlı çeviri çalışmalardan sonra *King James Bible* versiyonu oluşturulmuştur. Norton, *A Textual History of the King James Bible* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005), 3-11.

³¹ Jaroslav Jan Pelikan, *After Jesus: The Triumph of Christianity* (USA: Reader’s Digest, 1992), 7.

³² Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Yar.1.:26-27.

³³ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, çev. Willard R. Trask (New York: Harper-Brothers, 1954), 100-102.

Mircea Eliade'nin köklerini Akdeniz-Mezopotamya Ay mitlerinde bulduğu acı çeken tanrının taklidi miti, büyük oranda Pavlus'un Mesih'in taklidi anlayışına dönüştürülmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte onun inanç ve düşüncelerinin geri planında Eski Ahit ve Yahudilik başka olmak üzere Helenizm ve sır dinleri ve Gnostisizm gibi geleneklerden oluşan kültürel bir zenginlik olduğundan söz edilmiştir.³⁴ Bu bağlamda Pavlus'un, "Mesih'i taklit etme ve takip etme/örnek alma" meselesini, sözü edilen mitin yanı sıra içinde yetiştirdiği zengin kültürel geleneklerden edindiği bilgilerle, özellikle Eski Ahit'teki yaratılış hikâyesi ile Gnostik fikirlerden etkilenecek oluşturduğu üzerinde durulmuştur. Nitekim Pavlus'un Eski Ahit'teki: "Tanrı, 'İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım' dedi..." ve "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı..."³⁵ şeklindeki insanın Tanrı'ya benzer şekilde yaratıldığından bahseden cümlelerin Gnostik yorumlarından faydalanmıştır. Nitekim Rudolf Bultmann'a göre Pavlus, antropolojik kavramları ve kurtuluş tarihini Gnostisizmin etkisi altında oluşturmuştur. Ona göre Pavlus'un kurtarıcısı (İsa Mesih) kozmik bir figür, önceden var olan ilâhî bir varlık ve Baba'nın Oğlu'dur. Ayrıca kurtarıcı İsa Mesih, gökten inen ve insan biçimini alan ve yeryüzündeki faaliyetinden sonra göksel şana yükseltilen ve ruhani güçler üzerinde egemen olan birisidir.³⁶ Yine Pavlus, yaratılış, ölüm ve diriliş konularında Âdem ile Mesih arasında bir ilişki kurmuş, ölümün ilk insan Âdem aracılığıyla, ölümden diriliş ve kurtuluşun ise Mesih aracılığıyla gerçekleştiğini vurgulamıştır. Bundan dolayı İlk İnsan Âdem yaşayan can, Son Âdem İsa ise yaşam veren ruhtur.³⁷ Ayrıca o, ilk insanın (Âdem) topraktan, ikinci insan (İsa) ise gökten olduğunu, bu nedenle insanın topraktan olana nasıl benzediyse, göksel olana da benzemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁸ Benzer şekilde Pavlus "... Mesih'le birlikte yüceltilmek üzere Mesih'le birlikte acı çekiyorsak..."³⁹ sözleriyle de insanın yüceltilmesi için çarmıhta acı çeken Mesih'i taklit etmesi gerektiğinden söz etmiştir. Pavlus bu ifadeleriyle, görünürde Âdem ve İsa arasında bir karşılaştırma yaparken, arka planda Yahudiliği ve Hıristiyanlığı veya her iki dini iyi veya kötü, üstün ya da aşağı, geçerli ya da geçersiz şeklinde apokaliptik olarak karşılaştır-

³⁴ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 87-91.

³⁵ Yar.1:26-27.

³⁶ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, çev. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 174-175.

³⁷ 1.Ko.15:20-21; 45.

³⁸ 1.Ko.15:47-49.

³⁹ Rom. 8:17.

mayı amaçlamıştır. Bu bağlamda o, “Yahudiliği tıpkı ölümlü Âdem gibi dünyevi, geçici ve eskimiş; Hıristiyanlığı ise tıpkı İsa gibi göksel, hayat veren ve kalıcı” bir din olarak göstermeye çalışmıştır.

Pavlus’un göksel olan ve insanlık için çarmıhta acı çeken Mesih’in ve Tanrı’nın taklit edilmesiyle ilgili söylemleri “Tanrı’nın enkarnasyonu” doktriniyle de yakından ilişkilidir. Bu doktrin, insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığı cümlelerinden⁴⁰ hareketle Tanrı’nın ilk olarak Âdem’de ve sonra da Mesih’te kendisini ifşa etmesi çerçevesinde geliştirilmiştir. Buna göre insan, sadece Tanrı’nın suretinde yaratılmamış, aynı zamanda Tanrı’nın mükemmel sureti, Mesih’in suretinde yeniden biçimlendirilmiştir. Pavlus ve sonrasında Kilise Babalarının yaratılışla ilgili bu söylemlerini sadece “Yaratılış 1:26-27”deki ifadelerden veya insanın yaratılışıyla ilgili “bir yaratılış” hikâyesinden hareketle oluşturdukları anlaşılmaktadır. Fakat bu konu Pavlus ve Kilise Babalarından önce İskenderiyeli Philo (MÖ 25- MS 50) tarafından da tartışılmıştır. O, Yaratılış kitabında yer alan iki metne dayanarak insanın “ikili yaratılışından” söz etmiş ve bunu alegorik olarak yorumlamıştır. İlk metne göre “Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır.”⁴¹ Ona göre bu cümlede kastedilen insan “ide” olan insandır, eril-dişil olarak cinsiyete sahip değildir ve sadece bir “akıl” olarak üst-temel bir kavramdır. İkincisi ise “*Rab Tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burununa yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan can oldu*”⁴² şeklindeki metindir. Bu ikinci yaratılışa göre insan, üst idenin altında, fakat topraktan yaratıldığı için bir yönüyle dünyaya bağlı, diğer yönüyle üst ideyle iletişime geçebilecek bir “ruha veya akla” sahip bir kişidir. Bu ikinci metinde bahsedilen insan “duyularla algılanabilen, ruh-bedenden oluşan, kadın-erkek şeklinde bir ayrımı kabul eden ölümlü bir tabiata sahip” iken; birinci metinde sözü edilen insan ise “Tanrı’nın suretinde, bir ide veya tür olup duyularla algılanamayan, sadece akıl tarafından kavranabilen, dişil-erilliği olmayan ölümsüz bir varlık”tır.⁴³

Philo’nun söz konusu yorumunun yanı sıra birçok Kilise Babası, Pavlus gibi Tanrı’nın ilâhî suretinin önce Âdem ve daha sonra Mesih’te ortaya çıktığı görüşündedir.⁴⁴ Bu çerçevede onlar, Âdem’in ve

⁴⁰ Yar. 1:26-27.

⁴¹ Yar.1:26-27.

⁴² Yar.2:7.

⁴³ Dursun Ali Aykut, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 120-121.

⁴⁴ Gerhart Burian Ladner, *Ad Imaginem Dei: The Image of Man in Mediaeval Art* (Latrobe: Archabbey Press, 1965), 2-3, 7.

dolayısıyla insanın düşüşüyle cennetteki masumiyetini kaybettiğini, ancak tekrar cennetteki masum haline geri dönme imkânının olduğunu veya insanın Tanrı'ya olan orijinal benzerliğini tekrar geri kazanabileceğini öngörmüşlerdir. Grek Babalar da enkarnasyon doktrinini, İsa'nın insandan ziyade "Tanrı-İnsan" olduğu, hatta "Tanrı" olduğu şeklinde anlamışlardır. Böylece onlar, İsa'nın "Tanrı-İnsan olduğu ve yine de Tanrı kaldığı için, Tanrı-İnsan'a katılan her insanın, insan ırkının orijinal Tanrı benzerliğini kendi içinde yeniden tesis edebileceğini" vurgulamışlardır.⁴⁵ Bu bağlamda Pavlus'un ve Grek Babaların Âdem'in ve İsa'nın yaratılışı ve de enkarnasyon anlayışlarının kökenini Musa'ya uyarlanmış haliyle İskenderiyeli Philo'nun görüşlerinde de bulmak mümkündür.⁴⁶

Grek Babalar gibi bazı Hıristiyan teologlar da "enkarnasyon" doktrininiyle yaratılış ve kurtuluş anlayışını birbirine bağlayarak enkarnasyonu "insanın Tanrı'yla orijinal imge benzerliği" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım Ladner tarafından yaratılmamış ilâhî Nous (Akıl) ile Logos'un (Söz) arasındaki ilişkiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Ona göre Nous ve Logos arasındaki ilişki, Tanrı'nın enkarnasyonu aracılığıyla insan zihninde ve sözünde algılanabilir bir hale getirilmiştir. Bu ise insan zihninde, Tanrı'ya benzeme isteği oluşturmuş ve İmago Dei (Tanrı İmajı) insanın Tanrı sevgisine aracılık etmiştir.⁴⁷ Böylece Hıristiyanlıkta İsa figürü ve onun öğretisi birçok tarihsel belge, dinî ve sembolik yorum havasıyla karmaşık hale getirilmiş denilebilir.⁴⁸ Bu karmaşıklığı da dikkate alarak İsa Mesih'in taklidi ve örnekliliği konusunu Yeni Ahit'teki İsa'nın ve Pavlus'un söylemleri bağlamında ele almak yerinde olacaktır.

db | 873

2. Yeni Ahitte Mesih'in Taklidi ve Örnekliliği

Mesih'in Taklidi (*imitatio Christi*) meselesi, Hıristiyan dünyasını yüzlerce yıldır meşgul etmesine rağmen, genel olarak İncillerde

⁴⁵ Ladner, *Ad Imaginem Dei*, 153.

⁴⁶ Philo, "ikili yaratılış" anlayışını Musa'ya uyarlamıştır. Ona göre Musa, birinci doğumuyla fani anne babadan doğmuş, ikinci doğumuyla ise saf ve basit ruhun egemenliğiyle yani bir anneden doğmadan her şeyin Babası olan babadan olmuş, yani Tanrısal bir doğumla meydana gelmiştir. Ayrıca o, peygamberî akli aldığında Tanrısal bir varlığa dönüşmüştür. Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 185.

⁴⁷ Lester L. Field, *Gerhart Ladner and The Idea of Reform: A Modern Historian's Quest for Ancient and Medieval Truth* (New York: The Edwin Mellen Press, 2015), 189-291. Ladner'in bağsettiği Nous ve Logos arasındaki ilişki, İskenderiyeli Philo ve Kilise Babaları tarafından da tartışılmıştır. Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*.

⁴⁸ Giuseppe Fornarik, *Dionysus, Christ, and the Death of God-2: Christianity and Modernity* (Michigan: Michigan State University Press, 2020), 41.

İsa'nın, kendisinin taklit edilmesini değil, "örnek alınmasını" istediği anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle genel olarak İnciller, bir modeli taklit etmeyi öğretmekten ziyade, doğrudan veya Havariler yoluyla Mesih'in sözüne ve iradesine bir mürit olarak itaat etmeyi öğretmektedir.⁴⁹ İncillerde İsa kendisinin taklit edilmesini istememesine rağmen, Pavlus mektuplarında hem Mesih'in hem kendisinin hem de Tanrı'nın taklit edilmesinden söz etmektedir. Bu çerçevede, İncillerdeki ve Pavlus'un anlayışındaki taklit ve takip konusunu biraz daha açmakta fayda vardır.

2.1. İncillerde Mesih'in Taklidi ve Örnekliliği

İncillerde genel olarak İsa'nın "takip edilmesi ve örnek alınması" hâkim iken, bazen de onun "taklit edilmesini" çağrıştıran cümleler yer almaktadır. Bu bağlamda İncillerdeki: "*O sırada din bilginlerinden biri ona yaklaşip, 'Öğretmenim' dedi, 'Nereye gidersen, senin ardından geleceğim'*"⁵⁰ ve "*Petrus O'na, 'Bak, biz her şeyi bırakıp senin ardından geldik demeye başladı'*"⁵¹ gibi ifadelerde, İsa'nın bir öğretmen olarak takip edilmesi söz konusudur. İsa, bir öğretmen olarak kendisinin takip edilmesini istemekle birlikte, "*Bir başkası, 'Ya Rab' dedi, 'Senin ardından geleceğim ama, izin ver, önce evimdekilerle vedalaşayım.'*" İsa ona, "*Sabanı tutup da geriye bakan, Tanrı'nın Egemenliğine layık değildir*"⁵² diyerek tam bir bağlılıkla kendisine itaat edilmesini ve bunun Tanrı'nın Egemenliğine girmek için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Benzer biçimde İsa: "*Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir*"⁵³ cümlesinde kendisine bağlılığı anne-baba ve çocuk sevgisinden üstün tutmaktadır. Dahası İsa, kendisini "dünyanın ışığı" olarak nitelendirmekte ve onu takip edenlerin asla karanlıkta kalmayacağını ve kurtuluşu elde edeceğini vurgulamaktadır.⁵⁴

İncillere göre İsa, kurtuluş için takipçilerinden aynen kendisi gibi davranmalarını, onu taklit ve takip etmelerini istemektedir. Nitekim o: "... *Ardından gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni takip etsin*",⁵⁵ "*Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını*

⁴⁹ Michaelis, "Miméomai", 1/532.

⁵⁰ Mat.8: 19.

⁵¹ Mar.10: 28.

⁵² Luk.9: 61-62.

⁵³ Mat.10: 37.

⁵⁴ Yu. 8: 12.

⁵⁵ Mat.16:24; Mar.8:34;Luk.9:23.

*benim ve Müjde'nin uğruna yitiren ise onu kurtaracaktır*⁵⁶ ve “*Çarmıhını yüklenip ardından gelmeyen bana layık değildir, öğrencim olamaz*”⁵⁷ diyerek kendisini takip etmenin veya taklit etmenin canını vermek gibi bir bedeli olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle İsa Mesih, kendisini takip edeceklerin aynen onun gibi davranmaları gerektiğinden söz etmektedir. Zikredilen cümlelerin yanı sıra: “*Tanrı'da yaşıyorum*” diyen, *Mesih'in yürüdüğü yolda yürümelidir*⁵⁸ ve “*... Mesih, izinden gidesiniz diye uğrunuza acı çekerek size örnek oldu*”⁵⁹ gibi cümlelerde “imitatio” (taklit) kelimesi hem “taklit” hem de “takip etme, örnek alma ve izinden gitme” gibi anlamlardadır. Bu bağlamda Karl Rahner de genel olarak Yeni Ahit'in takip etme fikrinden yana olduğunu, buna karşılık Pavlus'un ise taklit fikrinden yana olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰ Walter J. Ong ise İsa'nın, kendisinin taklit edilmesini değil, takip edilmesini istediğini belirtmektedir.⁶¹ Rahner'e katılmak mümkün ise de yukarıdaki örnekler Ong'un görüşüne katılmadığımızı göstermektedir. Bununla birlikte Pavlus'un mektuplarında “taklit” konusunun öne çıktığı anlaşılmaktadır.

2.2. Pavlus'un Mektuplarında Mesih'in Taklidi

Genel olarak İncillerde İsa'nın takip edilmesi fikri öne çıkmakla birlikte, daha önce de belirttiğimiz Pavlus'un, mektuplarında “*Mesih'i taklit ettiğim gibi, siz de beni taklit edin/örnek alın*”,⁶² “*... Beni örnek almaya çağırıyorum sizi*”⁶³ ve “*... bizi ve Rab'bi örnek aldınız*”⁶⁴ gibi cümlelerde “taklitçi, örnek alan ve takip eden” manasında “imitator” kavramını kullandığını göstermektedir. Yine Pavlus'un, “taklit” kavramının karşılığı olarak “mimesis” kavramını da özellikle kullandığı belirtilmektedir. Çünkü Ong'a göre Klasik Yunancadaki “mimeomai” fiili ve aynı kökten gelen “mimesis” ismi, Yeni Ahit yazarlarının kullandığı ortak kavramlar arasındadır. Ong, Pavlus'un hem Ferisi Yahudi hem de Sofistlerin ve Platoncu çevrelerin retoriğini kapsayan Yunan eğitimini almış birisi olarak⁶⁵ bu kavramları tercih etmiş olma-

db | 875

⁵⁶ Mar.8: 35.

⁵⁷ Mat.10: 38; Luk.14:27

⁵⁸ 1.Yu.2:6.

⁵⁹ 1. Pe.2:21.

⁶⁰ Rahner, *Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, 142.

⁶¹ Ong, “Mimesis and the Following of Christ”, 74.

⁶² 1.Ko.11:1.

⁶³ 1.Ko.4:16.

⁶⁴ 1.Se.1:6.

⁶⁵ Pavlus, Tarsuslu bir Roma vatandaşı ve bir Ferisi Yahudi olarak; çocukluk ve yetişkinlik döneminde Anadolu, Suriye ve Ürdün-Filistin havzasının düşünsel ve kültürel çeşitliliği içinde yaşamış ve bunlardan etkilenmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk.Gündüz,

sını normal karşılamaktadır.⁶⁶ Pavlus'un yukarıda zikredilen cümlelerinden, onun Yeni Ahit'in diğer bölümlerinde geçen İsa'nın sözlerini taklit etmeye ve takip etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Ayrıca onun kendi sözleriyle İsa'nın sözlerini benzeştirmeye çalıştığı da söylenebilir. Bunların yanı sıra Pavlus "*Kardeşler, hepiniz beni taklit edin...*"⁶⁷ cümlesinde "mimeomai" ile aynı kökten gelen "symmimeomai" (birlikte taklit et) kavramını da kullanmaktadır. Pavlus bazen de "*Tanrı'nın taklitçileri olun, sevgili çocukları olun*"⁶⁸ diyerek, bir ebeveyni taklit eden çocuklar gibi, kendisinin değil de Tanrı'nın taklit edilmesini ve O'nun babalık iradesinin örnek alınması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁹

Pavlus, Tanrı'nın örnek alınmasından söz etmekle birlikte, Hıristiyanların yaşadığı benzer sıkıntılar sebebiyle, âdeta onların birbirlerini taklit etmeye çalıştıklarını düşünmektedir. Bu konuda o: "*Çünkü kardeşler, siz Tanrı'nın Yahudiye'de bulunan ve Mesih İsa'ya bağlı olan kiliselerini taklit ettiniz. Onların Yahudilerden çektiği sıkıntıların aynısını siz de kendi yurttaşlarınızdan çektiniz*"⁷⁰ derken, Selaniklilerin Yahudiye'deki Kiliseleri taklit etmeleri sebebiyle de aynı şeyleri yaşadıklarını bildirmektedir. Ayrıca Pavlus "*Kardeşler, hepiniz beni taklit edin. Size verdiğimiz örnek uyarınca yaşayanlara dikkatle bakın*"⁷¹ demek suretiyle de kendisinin sadece bir model değil, aynı zamanda "yetkili bir örnek" olduğunu ortaya koymaktadır. Bir bakıma onun takipçileri onun gibi yürüyecekler, ama bunu yaparken aynı zamanda ona itaat edeceklerdir. O, kendisinin yetkiyi İsa'dan aldığını: "... *Size Müjde'yi ulaştırmakla Mesih İsa'da manevî babanız oldum. Bu nedenle beni taklit etmeye çağırıyorum sizi*"⁷² sözleriyle desteklemektedir. Ayrıca Pavlus, Mesih'i taklit ederek veya onun gibi davranmaya çalışarak: "...*Her yerde, her kilisede öğrettiğim ve Mesih'te izlediğim yolları o size anımsatacaktır*" diyerek Timoteos'u Korintlilere elçi olarak göndermektedir.⁷³ W. Michaelis'e göre Pavlus bu sözleriyle, Mesih'in modelliğini vurgulamak yerine kendisini okurları için model olarak sunmakta ve onlara empoze ettiği ölçüyü de takip etmektedir. Bir başka deyişle Pavlus, Mesih'i taklit ettiğini

Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı, 87-120.

⁶⁶ Ong, "Mimesis and the Following of Christ", 74.

⁶⁷ Flp.3: 17.

⁶⁸ Ef. 5.1.

⁶⁹ Ong, "Mimesis and the Following of Christ", 74.

⁷⁰ 1.Se.2: 14.

⁷¹ Flp.3: 17.

⁷² 1.Ko.4: 15-16.

⁷³ 1.Ko.4: 17.

söylemekte, dolayısıyla Korintlilerin de sözlerine kulak vererek kendisini örnek almalarını istemektedir. Benzer şekilde Pavlus, Efeslilere gönderdiği mektupta “*Birbirinize karşı iyi yürekli, şefkatli olun. Tanrı sizi Mesih’te bağışladığı gibi, siz de birbirinizi bağışlayın*”⁷⁴ demek suretiyle, Tanrı’nın bağışlayıcılık sıfatının taklit edilmesi gerektiğinden söz etmektedir.⁷⁵ İncillerde ve Pavlus’un mektuplarında bulunan İsa Mesih’in taklidi ve örnekliliğiyle ilgili cümleler Kilise Babalarına yorumlanarak geliştirilmiştir.

3. İznik Öncesi ve Sonrası Kilise Babalarında Mesih’in Taklidi ve Örnekliliği

MS 313 Milan Fermanı’yla Hıristiyanlar, Roma’nın baskısından kurtularak inanç ve ibadet özgürlüğü elde etmişlerdir. Onlar dinî özgürlüklerini elde ettikten sonra, o döneme kadar Roma’nın baskısı sebebiyle açıktan tartışmadıkları, İsa’nın kimliği ve kişiliği başta olmak üzere birçok teolojik konuyu açıkça tartışmaya başlamışlardır. Yıllar geçtikçe bu tartışmalar Hıristiyanların genelini ve Roma yönetimini rahatsız etmeye başlayınca İmparator Konstantin bunlara son vermek amacıyla 325’te İznik Konsili’ni toplamıştır. Bu konsilde alınan kararlar hem Hıristiyanlığın inanç esaslarının oluşturulmasında belirleyici rol oynamış hem de yeni tartışmaların öncüsü olmuştur.⁷⁶ Bu nedenle Hıristiyanlık için bir dönüm noktası teşkil eden bu konsil kararları, öncesi ve sonrasındaki genel söylemleri etkilediği gibi, Kilise Babalarının söylemlerini de etkilemiştir.

İsa Mesih’le ilgili Kilise Babalarına ait metinlerin günümüz düşünce dünyasından çok farklı olduğu, bu metinlerin farklı dinî kişiliklerin manevî ihtiyaçlarına ve zamanlarında ortaya çıkan problemlere cevap niteliğinde olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Patristik dönemlerde İsa’nın insanlığının ve tanrısallığının taklidi arasındaki ayırımın net olmadığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda “*Bir Hıristiyan, İsa’nın bütün adımlarını takip etmelidir*” şeklindeki üçüncü yüzyıla ait bir ibarede Mesih’in her yönüyle model alınması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁷ Ancak burada, Mesih’in taklitçilerinin “acı çekme, sevgi, itaat, yoksulluk ve alçakgönüllülük” gibi insanî nitelikler ve ahlâkî erdemler bağlamında mı yoksa tanrısal varlığıyla mı Mesih’i taklit edecekleri açık değildir.

⁷⁴ Ef.4: 32.

⁷⁵ Michaelis, “Miméomai”, 1/531-532.

⁷⁶ Ramazan Adıbelli, “Doğu Hıristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 133-172.

⁷⁷ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 147.

Bahsedildiği gibi ilk yüzyıllarda İsa Mesih'in taklidi konusu net olmamakla birlikte, Kilise Babaları İsa'nın tanrısallığı, insanlığı ve Hıristiyanlığın kurtuluş anlayışıyla ilgili konular bağlamında taklit konusundan söz etmişlerdir. Buradan hareketle Mesih'in taklidi ve örnekligi meselesi de Hıristiyanlığın inanç ve esaslarının oluşmasında ve devletleşme sürecinde önemli bir dönüm noktası olan İznik Konsili esas alınarak, onun öncesi ve sonrasındaki Kilise Babaları,⁷⁸ özellikle Grek Babalar bağlamında ele alınacaktır. Bu çerçevede İznik öncesi Babalardan Antakyalı Ignatius, Lyonlu İrenaeus, İskenderiyeli Clement, İskenderiyeli Origen ve Cyprian ile İznik sonrası Kilise Babalarından Nyssalı Gregory ve Hippolu Augustinus konumuza dahildir. Takdir edileceği üzere bütün Kilise Babalarının görüşlerini incelemek bir makalenin sınırlarını aşacağından, bahsedilen isimler tercih edilmiştir. Şimdi zikredilenler bağlamında Kilise Babalarının İsa Mesih'in taklidi ve örnekligi konusundaki görüşlerinden söz edebiliriz.

3.1. İznik Öncesi Kilise Babalarında İsa Mesih'in Taklidi ve Örnekligi

878 | db

Kilise Babalarıyla ilgili tasnifi her ne kadar İznik öncesi ve sonrası olarak yapmışsak da Mesih'in taklidi söylemleri çerçevesinde bu tasnifi Hıristiyanlığın Roma baskısından kurtulduğu MS 313 Milan Fermanı'yla da ilişkilendirmek de mümkündür. Bu bağlamda İznik öncesi I. ve IV. yüzyıllar arasında yaşamış Romalı I. Clement (d.??- ö. 99), Polycarp (69 -155), Justin Martyr (100 - yk.165), Tatian (120 - yk.180) ve Tertullian (155 -yk.220) gibi birçok Kilise Babası bulunmakla birlikte; sadece örnek olması açısından Antakyalı Ignatius, Lyonlu Irenaeus, İskenderiyeli Clement, İskenderiyeli Origen ve Cyprian'ın görüşleri ele alınacaktır.

3.1.1 Antakyalı Ignatius

Antakyalı Ignatius'un (öl.yk.108/140) İsa Mesih'i, "enkarne olmuş Logos ve Tanrı'nın kelamı" ve bundan dolayı Mesih sadece sözleriyle değil, aynı zamanda "sessizce" yaptığı eylemlerde de Baba'ya layık olmaya çalışmış "tek öğretmen" şeklinde tanımladığı belirtil-

⁷⁸ Kilise Babalarının, İznik Konsili esas alınarak tasnif edilmesi Batılıların bir uygulamasıdır. Bu konuda editörlüğünü Philip Schaff'ın yaptığı "Nicene and Post-Nicene Fathers" serisi önemlidir. Muhtemelen bu tasnif, Hıristiyanlığın devletleşme süreciyle birlikte teolojik konularda bir zemine oturtulmasından dolayı yapılmıştır. Biz de çalışmamızda söz konusu tasnifi dikkate aldık.

miştir.⁷⁹ Ignatius, kurtuluş için Hıristiyanların “tek öğretmen” olan İsa Mesih’i her yönüyle iyi öğrenmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Hıristiyan olmak; “İsa Mesih’e göre yaşamak”, “İsa Mesih’in öğrencisi olmak”, “Hıristiyanlığa göre yaşamayı öğrenmek” ve “Rab’bin gününe göre yaşamak” anlamlarına gelmektedir. Ignatius’un, Filedelfiyalılara (günümüzde Manisa’nın Alaşehir ilçesi) mektubunun sonunda “*O, Babası’ndan olduğu için, İsa Mesih’in taklitçileri olun*”⁸⁰ dizelerini kullandığından söz edilmektedir. Onun bu dizeleri muhtemelen Pavlus’tan aldığı ve bu beyit yapısının aynı zamanda “taklitçiyi taklit etme fikrini” içerdiği belirtilmektedir. Nitekim Ignatius’un bu cümlesini, Pavlus’un “*Beni taklit edin, hatta ben Mesih’in mişim gibi*”⁸¹ şeklinde kullandığı ifade edilmektedir. Ayrıca Ignatius, Hıristiyanlardan “Rab İsa’nın tıpkı Baba’yı taklit ettiği gibi” taklit etmelerini arzulamaktadır. Zira ona göre, Tanrı’yla ilişki kurmak veya O’nunla birlik olmak İsa Mesih aracılığıyla mümkündür.⁸²

Tinsley’e göre Ignatius için Mesih’in taklidi “gerçek bir taklit ya da öykünme” değil, “bizim yenilenmemiz için enkarne olan Oğul’un veya Tanrı’nın gerçek suretine uyma süreci”dir. Bir başka ifadeyle Ignatius’a göre Mesih’in taklidi, Ebedî Oğul’un yaşamını içine çekme/soğurma anlamına gelmektedir.⁸³ Ayrıca Tinsley’e göre, Ignatius’un temel kaygısı “nihaî gerçeklik”tir ve onun mektuplarında gerçek Mesih’in taklidi kavramı “sabır, alçakgönüllülük ve itaat” gibi değerler bağlamında ele alınmaktadır.⁸⁴ Mellink’e göre ise Ignatius, “Mesih’le ya da Tanrı’yla birlikte olmak ve Mesih’in taklidini yeniden canlandırmak” amacını taşımaktadır.⁸⁵ Preiss’e göre, Ignatius daha çok bireye ve onun kişisel kurtuluşuna odaklanmakta ve böylece bireyin Mesih’in tutkusunu taklit ederek, sonunda diriltilmiş Mesih gibi ölümsüz hale gelebileceğini vurgulamaktadır.⁸⁶ Bir başka ifadeyle Ignatius, Mesih’in çarmıhta yaşadığı acı ve ıstırapları derinden hisset-

⁷⁹ Gregory Vall, *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption* (Washington: Catholic University of America Press, 2013), 67.

⁸⁰ Zikredilen cümlelerin Yunanca aslı “μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ” (Phl. 7:2) şeklindedir.

⁸¹ Yunanca “μιμηταὶ μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ” şeklindeki cümle, daha önce belirttiğimiz gibi Türkçeye, “Ben Mesih’i taklit ettiğim/örnek aldığım gibi, siz de beni taklit edin” (1 Kor. 11.1) şeklinde çevrilmiştir.

⁸² Vall, *Learning Christ*, 46-47.

⁸³ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 151.

⁸⁴ A.O. Mellink, *Death as Eschaton: A Study of Ignatius of Antioch’s Desire for Death* (s.l.: Self-publ., 2000), 62.

⁸⁵ Mellink, *Death as Eschaton*, 63.

⁸⁶ Mellink, *Death as Eschaton*, 61-62.

mekle de Mesih'in taklit edilebileceğinden söz etmektedir.⁸⁷ Nitekim Bartsch'a göre Ignatius'un kendisini de Hıristiyanlara önerdiği gibi Mesih'in tutkusunu veya onun çarmıhta yaşadığı acıları taklit etmiş ve Roma'da idam edilmesiyle âdeta Mesih gibi olmuştur.⁸⁸ Dolayısıyla Ignatius'taki taklit vurgusunda Mesih'in "sabır, alçakgönüllülük, itaatkarlık" gibi özellikleriyle onun çarmıhtaki yaşadığı acılarla ilişkilendirilmektedir. Bu durum Ignatius'un yaşadığı dönemdeki Hıristiyanların Roma yönetimi tarafından baskılara maruz kalmasıyla uyumludur. Böylece Hıristiyanların İsa'nın bu özellikleriyle taklit edilerek sabırlı olmaları istenilmektedir.

3.1.2. Lyonlu Irenaeus

Lyonlu Irenaeus'a (yk.130-yk. 202) göre Tanrı'nın Oğlu İsa Mesih, insanlığın kurtuluşu için vücut bulmuş, Bakire'den doğmuş, çarmıhtaki ıstırabından sonra ölümden dirilerek bedeniyle cennete yükselmiş ve Baba'sının görkemiyle gökten gelecektir. Ona göre Rab İsa Mesih'i, herkes ve her dil bir "Tanrı", "Kurtarıcı" ve "Kral" olarak itiraf etmelidir. Çünkü o, adil bir "Yargıç" olarak herkesi yargılayacaktır.⁸⁹ Çünkü başlangıçta Söz (Logos, Mesih) vardı, Söz Tanrı'yla birlikteydi ve insanlar için olan her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır.⁹⁰ Irenaeus'a göre Tanrı, kendisini Oğlu olan Sözü veya İsa Mesih aracılığıyla ifşa etmiş veya kendi suretini insanlara göstermiştir. Çünkü Oğul ezelden beri Baba ile birlikte vardı ve böylece o; melekleri, diğer görünmeyen güçleri, erdemleri ve Tanrı'nın ortaya çıkarmak istediği her şeyi açığa çıkarmıştır.⁹¹ Bir başka deyişle İsa Mesih, enkarnasyonu aracılığıyla bir nevi görünmeyen görünür hâle gelmesine yardım etmiştir. Çünkü bu olaydan önce Tanrı'nın sureti ne Mesih'te ve ne diğer insanlarda görünür hale gelmemiştir.⁹² Yine Irenaeus'a göre İlk Âdem itaatsizliğiyle, İkinci Âdem (Mesih) ise tam itaatiyle kendisini ortaya koymuştur. Ayrıca Mesih, insan ırkının tüm sürekliliğini kendisinde toplamış ve insanın kurtuluşunu gerçekleştirmiştir. Böylece "... Söz et/beden oldu aramızda yaşadı"⁹³ cümlesinde ifade edildiği gibi Mesih insan olmuş ve daha sonra aldığı

880 | db

⁸⁷ Michaelis, "Miméomai", 1/532.

⁸⁸ Mellink, *Death as Eschaton*, 60.

⁸⁹ Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses (Latin and Greek)*, ed. W. Wigan Harvey (Cambridge: Cambridge University Press, 1857), 90-91.

⁹⁰ Yu.1:1-3; Jaroslav Jan Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 1/144.

⁹¹ Irenaeus of Lyons, *Haereses*, 368.

⁹² Ladner, *Ad Imaginem Dei*, 3.

⁹³ Yu.1:14.

beden vasıtasıyla da yok edilmiştir.⁹⁴ Pelikan'a göre Irenaeus bu görüşlerini, Pavlus'tan ve Justin'in kayıp bir eserinden yaptığı alıntıyla desteklemiştir. Bu çerçevede o, Irenaeus'a atıfla "Tanrı'nın Logos'u olan Mesih, yalnızca örnek değil, aynı zamanda insanın yaratıldığı Tanrı imajının örneği ve prototipiydi" demektedir.⁹⁵ Bundan dolayı Irenaeus'un "örnek kurtuluş doktrini"nde, Mesih'in öğretilerine itaat etmek ve onu taklit etmek vardı denilebilir.

Irenaeus, örnek kurtuluş doktrinini açıklarken, ölümden kurtuluş ile günahtan kurtuluş arasında bir ilişki kurmuş ve İsa'nın felçli bir adamı iyileştirmesiyle ve günahını bağışlamasıyla ilgili İncil metnini⁹⁶ İsa'nın tanrısal kimliğiyle açıklamaya çalışmıştır. Pelikan'ın deyimiyle bu pasaj, Tanrı'nın biricik Oğlu, insanın kurtuluşuyla ve günahların bağışlanmasıyla ilgilidir ve hastalık günahın sonuçlarından birisi, Tanrı'nın Oğlu ise kurtuluşun ve sağlığın getiricisidir.⁹⁷ Pelikan'a göre Irenaeus, Gnostiklere karşı kurtuluş doktrinini savunurken günahtan kurtuluş getiren ile hastalıktan kurtuluş getirenin aynı olması gerektiğinde ısrar etmiştir. Ayrıca İsa günahları bağışladığında insanı iyileştirmiş ve aynı zamanda kendisinin kim olduğunu da göstermiştir. Çünkü günahları Tanrı'dan başka kimse bağışlayamaz. Bu yüzden İsa getirdiği şifa ve bağışlanma ile kendisinin Tanrı'nın Logos'u olduğunun göstermiştir. Böylece İsa, insan olarak insan için acı çekerken, Tanrı olarak insana merhamet etmiş ve günahını bağışlamıştır. Bir başka ifadeyle iyi öğretmen Logos, bedeni ve ruhu iyileştirirken, hastalara sağlık ve günahkârlara bağışlanma bahşederken "kurtarıcılık" sıfatıyla hareket etmiştir.⁹⁸ Zikredilenler çerçevesinde Irenaeus'un İsa Mesih söyleminin yaşadığı dönemle uygun olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o İsa'nın taklidiyle ilgili olarak "İsa'nın itaatkarlığına" ve "kurtarıcılığına" vurgu yapmaktadır. Zira bu dönem Hıristiyanların Roma geleneksel din ve devlet anlayışına karşı çıktıkları ve bu nedenle takip edildikleri sıkıntılı zamanlardır.

3.1.3. İskenderiyeli Clement

İskenderiyeli Clement'in (150 -211/215) "Tanrı, tüm insan faaliyetlerinin ve bedensel sınırlamalarının yokluğuydu ve Mesih, insan özelliklerini atarak ve ilâhî olanı alarak Tanrı oldu" diyerek Mesih'in

⁹⁴ Pelikan, *The ChristianTradition*, 1/144.

⁹⁵ Pelikan, *The ChristianTradition*, 1/145-146.

⁹⁶ Mat.9:2-8.

⁹⁷ Pelikan, *The ChristianTradition*, 1/154.

⁹⁸ Pelikan, *The ChristianTradition*, 1/155.

tanrısallığına vurgu yaptığından söz edilmektedir.⁹⁹ Clement, *Stromateis* adlı eserinde insanların ve yeryüzünde bulunan her şeyin olabildiğince Tanrı'yı taklit etmesi gerektiğinden söz etmektedir. Bu bağlamda bir Hristiyan, "imge, simge, suret ve benzeyişte" mümkün olduğu kadar Tanrı'yı taklit eden, olası benzerliğe götüren hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, inat ve sabır gösteren, tutkularına hâkim olan, malını gücü yettiğince paylaşan, söz ve amelde iyilik yapan ve iyiliğe katılan kimsedir.¹⁰⁰

Clement'e göre Yunan filozoflarından Diogenes havayı, Thales suyu, Hippasus ateşi ve bazıları da atomları "ilk ilke/prensip" zanneden ve böylece Tanrı'sız felsefe yaparlar. Aslında ilk prensip Tanrı'nın kurtarıcı planı Mesih'e ve onun öğretisine göre işler. Mesih'in öğretisi, Tanrı'ya benzer şekilde yaşamayı ve bütün eğitimimizi ona göre ayarlamayı öğretir. Eğer bütün filozoflar, Mesih'e iman etmemiş ve onun tarafından eğitilmemişlerse çocukturlar. Bu nedenle Clement, İsa Mesih'e iman edilmesini, onun izinde yürünmesini ve onunla güçlenilmesini ister.¹⁰¹ O, inancı filozoflara ve sapkınlara karşı savunurken Tanrı'ya benzemenin Mesih'i taklit etmekten geçtiğini belirtmiştir. Böylece o, her şeyin Mesih aracılığıyla meydana gelmesini "ilk ilke" adını verdiği prensiple açıklamıştır. Osborn'un naklettiğine göre Clement'in "ilk ilke" si gün batımını gün doğumuna çevirerek insanlık tarihine girmiş ve her şeyi iyiye dönüştürmüş ilâhî bir girişimdir. Bu ilâhî girişim aynı zamanda tektanrıcılığı inanılır kılmıştır. Ayrıca Tanrı, İsa Mesih'teki kurtarıcı eylemi nedeniyle, bütün varlıklara hayat veren "ilk ilke" sayesinde, yaratma ve kurtuluşu birleştirerek yeniden yaratmış ve her şeyi Mesih'te özetlemiştir.¹⁰²

Andrew C. Itter'e göre Clement: "*Tanrı her şeyi Mesih'te özetlemesine rağmen, Tanrı ve insan bir elipsin iki farklı odaklarıdır*" diyerek Tanrı ve insanı bir bütünün iki yarısı gibi kabul etmektedir. Buna göre tam bir Hristiyan, özgür seçimiyle, zihnen ve kalben Tanrı gibi kutsal olmak için yaşamalı ve Tanrı aşığı olmaya çalışmalıdır. Zira Mesih de Tanrı'nın ışığını temsil etmektedir.¹⁰³ İnsanın Tanrı aşı-

⁹⁹ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 151.

¹⁰⁰ Clement of Alexandria, *Stromateis-Books One to Three*, çev. John Ferguson (Washington: Catholic University of America Press, 2005), 221 (II.97.1-4).

¹⁰¹ Clement of Alexandria, *Stromateis*, 61 (52.1-4).

¹⁰² Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (New York: Cambridge University Press, 2008), 98-99.

¹⁰³ Itter göre Clement, Logos'u İsa ile açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Clement'e göre Logos'un bir sıfatı *fiat lux* (ışık olsun) olarak İsa, "günümüz gerçeğinin ışığını" temsil eden Tanrı'nın sonsuzluğunun görüntüsü ve Tanrı'nın görünen Söz'dür. Bir başka deyişle Mesih, insanlardaki ilahi ve mantık yetisi gibi insanları karanlıktan

ğı olabilmesi için “özümseme” (homoiôsis), “mâletme, sahiplenme” (oikeiôsis), “taklid” (mimêsis) ve “takip etme” (akolouthéo) gibi ilkelere üstlenmesi gerekmektedir. Çünkü bütün insanlar O’nundur ve O evrensel olarak herkese açıktır. İnsanlar O’nunla olan ilişkisine göre ya kul olur ya da daha ileri giderek Tanrı dostu olur.¹⁰⁴ Nitekim bu ilişki Yuhanna’da “Artık size kul demiyorum. Çünkü kul efendisinin ne yaptığı bilmez. Size dost dedim...”¹⁰⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

İtter, Clement’in Mesih’i takip etmekle iyiliğe katılımın ya da iyilik yapmanın aynı şey olduğunu vurguladığından söz etmektedir. Bir başka ifadeyle kişi iyiliğe katılmakla, Tanrı’ya ve iyi olana benzemeye çalışmakta, böylece Mesih’i taklit etmiş olmaktadır.¹⁰⁶ Osborn’a göre ise Clement, Mesih’te iyiliğe katılımı Hıristiyan umudu ve öğrencilerinin onu takip etmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre “İyiliğe katılım, Tanrı’nın müritliği, Mesih’in taklidi, Tanrı’nın takibi, Tanrı’nın asimilasyonu” gibi kavramlar; birincisi insanî/ilâhî ve ikincisi ilâhî olmak üzere iki yönlüdür. Clement bu iki yönünün ilkinin *prokope* (ilerleme, süreç), ikincisinin *ilâhî mükemmellik* olarak ifade etmektedir. Ona göre bu iki yön birlikte bir ilerleme ve mükemmellik oluşturduğu için, iyiliğe katılım anlık hareketle değil, öğrenci-öğretmen ilişkisinde olduğu gibi yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Böylece iyiliğe katılım, iyi yaşam sürmekle, Tanrı’ya itaatle, O’nun lütfuna katılmakla ve Mesih’i taklit etmekle mümkündür.¹⁰⁷ Clement, Mesih’in taklidinin yanı sıra örnek elçi olarak gördüğü Pavlus’un da taklit edilmesini istemektedir. Bu konuda o, Pavlus’un daha önce birkaç kez ifade ettiğimiz ifadesini¹⁰⁸ referans göstermektedir.¹⁰⁹

3.1.4. İskenderiyeli Origen

Hocası Clement gibi İskenderiyeli Origen (185- yk. 253/254) de Tanrı’nın ve Mesih’in taklidi üzerinde durur. Origen’e göre Tanrı’nın kutsal melekleri, O’nun emirlerini yerine getirerek O’nu taklit etmektedirler. Onlar aynı zamanda insanlara ve Mesih’e lütufkardılar ve yardım etmektedirler. İnsanların da melekler gibi davranarak Tanrı’ya

aydınlığa çıkaran “altın lamba” gibidir. Bundan dolayı, Tanrısal Söz’ün sesine her zaman itaat edilmesi gerekir. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Leiden and Boston: Brill, 2009), 105-106.

¹⁰⁴ Osborn, *Clement of Alexandria*, 108-109.

¹⁰⁵ Yu.15:15.

¹⁰⁶ Osborn, *Clement of Alexandria*, 230.

¹⁰⁷ Osborn, *Clement of Alexandria*, 252.

¹⁰⁸ 1.Ko.11:1.

¹⁰⁹ Clement of Alexandria, *Stromateis*, 248-249 (II.136.5-6).

taklit etmeleri gerekir.¹¹⁰ Muhtemelen Origen, Tanrı'nın yaratıklarına olan lütfu gibi insanın da başkalarına karşı lütufkâr olmasından söz etmektedir. Ona göre Tanrı'yı taklit etmek için saf bir kalple elinden gelen her şeyi yapan kimsenin üzerinde Tanrı'nın sureti vardır. Bunun için bütün Hıristiyanlar Tanrı'nın Ruhunu gösteren sunaklar ve imgeler oluşturmaya çalışmalıdır. Zira bunlar Tanrı'nın suretine yakın olan şeylerdir. Benzer biçimde o, Mesih'in ruhunun da bütün Hıristiyanların üzerinde olduğundan söz eder. Origen bu görüşlerini Yeni Ahit'ten İsa'nın ve Pavlus'un sözlerinden delil getirerek desteklemeye çalışır. Bu bağlamda İsa şöyle der: "... Beni seven sözüme uyar, Babam da onu sever. Biz de ona gelir, onunla birlikte yaşarız."¹¹¹ Pavlus ise "Tanrı'nın tapınağıyla putlar uyusabilir mi? Çünkü biz yaşayan Tanrı'nın tapınağıyız... Aralarında yaşayacak, Aralarında yürüyeceğim. Onların Tanrısı olacağım, onlar da benim halkım olacak"¹¹² diyerek Tanrı'nın inananlarla münasebetinden söz eder.¹¹³

Origen'e göre "Tanrı'nın suretinde olan"¹¹⁴ ile "Tanrı'nın sureti" arasında fark vardır. Tanrı'nın sureti, tüm yaratılışın ilk doğuşu, Logos'un, gerçeğin, bilgeliğin kendisi ve "iyiliğin sureti"dir. Bu ifadelerle göre Origen'in Tanrı'nın suretinden kastettiği bizzat Tanrı'nın kendisi olmalıdır. Fakat Pavlus bunu Mesih'e uyarlamıştır. Ona göre "Mesih, Görünmez Tanrı'nın görünümü/sureti, bütün yaratılışın ilk doğanıdır,"¹¹⁵ fakat Origen'e göre Mesih her insanın başı ve görkemidir. Ona göre insan, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olandır. Origen, Tanrı'nın suretinde yaratılmış insanı; dış görünüşü itibarıyla değil, "mükemmel olan göksel Babası gibi mükemmel olmaya çalışan ve böylece Tanrı'nın suretinde şekillenme gücüne sahip, yenilenen içsel insan" olarak yorumlamaktadır. Bu anlamda bir kişi: "...Kutsal olun, çünkü ben Tanrınız Rab kutsalım"¹¹⁶ sözünü işittiğinde ve Pavlus'un "Bunun için, sevgili çocukları olarak Tanrı'yı örnek alın"¹¹⁷ sözünü öğrendiğinde, kendi erdemli ruhuna Tanrı'nın özelliklerini yüklemektedir.¹¹⁸

¹¹⁰ Origen, *Contra Celsum*, çev. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 266-267 (V.5-6).

¹¹¹ Yu.14: 23.

¹¹² 2.Ko.6: 16.

¹¹³ Origen, *Contra Celsum*, 465 (VIII.18).

¹¹⁴ Yar. 1. 26-27.

¹¹⁵ Kol.1: 15.

¹¹⁶ Lev.11: 44.

¹¹⁷ Ef.5: 1; Bu cümle Türkçe olarak yukarıdaki biçimde çevrilmiş olmasına rağmen, İngilizcesinde "Be therefore imitators of God, as beloved children", taklitçiler terimi "imitators" şeklinde yazılmıştır. "Chapter 5 - Patristic Bible Commentary" (Erişim 28 Mayıs 2022). Dolayısıyla cümle "... Tanrı'nın taklitçileri olun" biçiminde olması gerekir.

¹¹⁸ Origen, *Contra Celsum*, 378-379 (VI.63).

Bundan dolayı insanın Tanrı'yı taklit eden Mesih'i taklit etmeye çalışması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle Mesih, insanları sevdiği, kendisini kokulu bir sunu ve kurban olarak Tanrı'ya sunduğu için¹¹⁹ insanlar da onun gösterdiği sevgi yolunda yürümelidir.¹²⁰ Ladner'e göre Origen "İsa'nın çarmıha gerilmesini, Mesih'in mesajının tamamının yerine getirilmesi" olarak tanımlamaktadır. Mesih'in taklidi ise "şehitlik" veya onun çarmıhtaki tutkusunun yeniden yaşanması demektir.¹²¹

Origen'in İsa'nın taklidindeki şehitlik vurgusu, yaşadığı dönemdeki Hıristiyanların durumuyla yakından ilgilidir. Zira o, ömrünün son yıllarında Roma İmparatoru Decius'un (240-251) Hıristiyanlara karşı baskılarını görmüş olmalıdır. Böylece Origen ve dönemin diğer Babaları, Roma yönetiminin Hıristiyanlara uyguladığı baskılar ve yaptıkları zulümler¹²² karşısında şehitleri örnek göstererek, sabırlı olmalarını tavsiye etmişlerdir. Aslında Mesih'in taklidi bağlamında şehitliğin ilk örneği, İsa'dan çok kısa bir süre sonra onun mesajını vaaz ederken Kudüs'te taşlanarak öldürülen İstefanos olarak gösterilmiştir. Onun hem İsa'ya benzer ölümü hem de İsa'nın çarmıhta söylediği: "*Baba, onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar*"¹²³ ifadesine benzer şekilde "*Ya Rab, bu günahı onlara yükleme*" diyerek gözlerini kapamış olması¹²⁴, onun bu yönüyle de İsa Mesih'i taklit etmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁵ Sonraki süreçte İstefanos ve daha birçok şehitlik hikâyesi Mesih'in çarmıhtaki acıları ve İsa'nın taklidiyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim Origen'in hocası Clement'in: "*Şehitler mükemmelliğin zirvesi olmaya devam ediyor. Tanrı'ya olan sevgilerini kendilerine verdikleri armağanla gösterirler. Onlar çarmıh yolunda Mesih'in gerçek taklitçileridir*" diyerek şehitlik konusuyla Mesih'in taklidini ilişkilendirdiği belirtilmiştir.¹²⁶

¹¹⁹ Mesih'in kurbanlığı hakkında bk. Pelikan, *The Christian Tradition*, 1/146-147.

¹²⁰ Ef.5: 2.

¹²¹ Gerhart Burian Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 154.

¹²² Roma yönetiminin Hıristiyanlara uyguladığı baskı ve zulümlerin sebepleri konusunda geniş bilgi için bk. Zekiye Sönmez, "Roma Din Anlayışı Bağlamında Hıristiyanların Ateistlikle Suçlanması ve Hıristiyan Apologların Karşı Cevapları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1902-1935.

¹²³ Luka 23:34.

¹²⁴ Elç.7: 60.

¹²⁵ Brian Zahnd, *Unconditional: The Call of Jesus to Radical Forgiveness* (Florida: Charisma House, 2010), 46.

¹²⁶ Eric Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought* (New York: Cambridge University Press, 1976), 65.

Origen'in, Mesih'in taklidini şehitlik ve çarmıhla ilişkilendirmesinin yanı sıra, taklitle ilgili ilginç söyleminden bahsetmek gerekir. Chadwick'e göre Origen, Tanrı'yı ve İsa'yı taklit etmeye çalışmayan insanı hayvanlar mesabesine indirgemektedir. Zira bir inci gibi kutsal olan şeyler, ona layık olan insanlara verilmelidir. Hayatın kötülükleri içinde debelenen, saf ve kutsal hayat yaşamak için hiçbir girişimde bulunmayan insanlar, hayvanlar (köpek, domuz, yılan gibi) mesabesinde. Ayrıca Chadwick Pavlus'un sözüne¹²⁷ atıfta bulunan Origen'in, insanın kendisini dönüştürecek Mesih'i ve Pavlus'u takip etmesi gerektiğinden söz etmektedir.¹²⁸ Bu bağlamda Aykıt, "İbrahim'in, eşi Sarah için 'kardeşim' demesiyle ilgili" Origen'in yorumu çerçevesinde Pavlus'un taklidinden bahsetmektedir. Nitekim o, Origen'in "Eğer bir kişi, bu cümleleri literal anlamak istiyorsa o, Hıristiyanlar yerine Yahudilerle bir araya gelmelidir. Fakat eğer bir Hıristiyan Pavlus'un takipçisi olmak istiyorsa Pavlus'un 'Yasa, manevidir' sözünü duyması gerekir" diyerek alegorik bir yorum yaptığından söz etmektedir.¹²⁹

3.1.5. Cyprian

886 | db

Origen gibi Kartaca Piskoposu Cyprian (yk. 210-258) da Tanrı'nın ve Mesih'in taklidi vurgusunu yapmaktadır. Robert Walz'a göre Cyprian, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmasından dolayı Tanrı'yı taklit etmesi ve "Mesih'te vaftiz olması" gerektiğinden söz etmektedir. Nitekim Pavlus: "*Çünkü Mesih İsa'ya iman ettiğiniz için hepiniz Tanrı'nın oğullarısınız. Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi*"¹³⁰ diyerek bunu dile getirmektedir. Bundan dolayı "Mesih'te vaftiz olmak" ve "Mesih'i giyinmek" ifadeleri Hıristiyanların Mesih'le olan en derin bağı olarak ifade edilmektedir.¹³¹ Ayrıca o, Yuhanna'nın "*Tanrı'da yaşıyorum*" diyen, *Mesih'in yürüdüğü yolda yürümelidir*"¹³² cümlesini esas alarak Mesih'i takip etmenin öneminden bahsetmektedir.

Cyprian göre Mesih'in yaptıklarını, acılarını ve öğrettiklerini örnek almak, aynı zamanda Mesih'in zaferine katılmak anlamına gel-

¹²⁷ 2.Ko.3: 18.

¹²⁸ Henry Chadwick- J. E. L. Oulton, *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 446-447.

¹²⁹ Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 306.

¹³⁰ Gal. 3:26-27.

¹³¹ Robert Walz, *Vorbereitung auf das Martyrium bei Cyprian von Karthago: Eine Studie zu Ad Fortunatum* (Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2013), 183.

¹³² 1.Yu. 2: 6.

mektedir. Bu bağlamda Cyprian, Pavlus'un "*Ruh'un kendisi, bizim ruhumuzla birlikte, Tanrı'nın çocukları olduğumuza tanıklık eder. Eğer Tanrı'nın çocuklarıysak, aynı zamanda mirasçısıyız. Mesih'le birlikte yüceltilmek üzere Mesih'le birlikte acı çekiyorsak, Tanrı'nın mirasçılığıyız, Mesih'le ortak mirasçılığımız*"¹³³ cümlelerine atıfta bulunarak Mesih'in örnek alınması gereken bir model olduğunu ifade etmektedir.¹³⁴ Mesih'i örnek almak, onun sözlerinin ve eylemlerini taklit etmek "Mesih'te vaftiz edilmek" ve "Mesih'te bulunmak ve kalmak" anlamına gelmektedir.¹³⁵ Önceki Kilise Babalarında olduğu gibi Cyprian'ın da İsa'nın modelliğini, Pavlus'un söyleminden hareketle Mesih'in çarşıta yaşadığı acılarla ilişkilendirdiği görülmektedir. Zira o da Roma İmparatoru Decius'un Hıristiyanlara baskı uyguladığı bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla onun söylemlerinde de Hıristiyanların yaşadığı sıkıntılarının izlerinin görülmesi normaldir.

Sonuç olarak İznik öncesi, daha doğrusu 313 Milan Fermanı öncesi Kilise Babalarının söylemlerindeki İsa Mesih'in taklidindeki vurgunun, onun acılara ve sıkıntılara katlanması, ölüme seve seve gitmesi, ağırbaşlılığı ve itaatkarlığı gibi özellikleri bağlamında "şehitlik" idealidir. Ancak bu ideal söz konusu Ferman ve devletleşme süreciyle sona ermiş ve bunun yerine başka bir ideal (keşişlik) almıştır.

3.2. İznik Sonrası Kilise Babalarında İsa Mesih'in Taklidi ve Örnekliliği

İznik Konsili sonrası Kilise Babaları arasında Caesareali Eusebius (263 - 339), Nazianlı Gregorius (329 - 389) ve Caesareali Büyük Basil (329 - 379) gibi birçok isim bulunmakla birlikte Mesih'in taklidi bağlamında sadece Nyssalı Gregory ile günümüz Batı Hıristiyanlığının şekillenmesinde çok büyük etkisi olan Hippolu Augustinus'tan söz edilecektir.

3.2.1. Nyssalı Gregory

Nyssalı Gregory'nin (335-395), Platon'un "ilâhî olanın taklidi" veya "Tanrı'ya benzemede mükemmellik" kavramını devraldığı ve bunu Hıristiyanlığı tanımlamak için kullandığından söz edilmiştir. Onun "Hıristiyanlar" isminin Mesih'in isminden türetildiği için Hıris-

¹³³ Rom. 8:16-17.

¹³⁴ Edwina Murphy - Christine Helmer etc., *The Bishop and the Apostle: Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul* (Boston: De Gruyter, 2018), 35-36.

¹³⁵ Walz, *Vorbereitung auf das Martyrium*, 185.

tiyanların da Mesih'in mükemmel örneğini taklit etmeleri gerektiğinden söz ettiği belirtilmiştir.¹³⁶ Ayrıca Ladner'e göre Gregory, "*bir Hıristiyanın İsa'nın çarmıhta yaşadığı acıların benzerini yaşamaksızın yenilenmeyeceğini*" ifade etmiştir.¹³⁷ Bunun yanı sıra Gregory'nin kişinin erdemli bir yaşamı elde edebilmesi için ruhsal olarak yükselmesi gerektiğinden bahsettiği belirtilmiştir. Bu ise kişinin umut yoluyla Tanrı'ya bağlanması, O'nunla bir olması ve yükselişle mümkündür. Böyle bir yükselişle Tanrı'yla birlik olan kişi, kendi seviyesini yükselten, başkalarına önderlik eden ve merhamete muhtaç olanlar için Tanrı'ya niyazda bulunan bir konumdadır. Ancak herkesin bu konuma gelmesi mümkün değildir. Kişinin söz konusu konuma gelebilmesi için kendisini aşağılık ve dünyevi şeylerden uzaklaştırması ve aşkın olan Tanrı'ya yaklaşması gerekir.¹³⁸

Gregory, erdemlerle yükselmiş olan insanın, Tanrı'yla ve Mesih'le arasındaki bağı "gelin-damat" ilişkisi bağlamında tasvir etmektedir. Ona göre gelin, ruhunun yönlendirici kısmında Mesih'in güzel kokusunu alır ve onu kalbinin derinliklerinde hisseder ve onun etkisiyle eylemler yapar. O, bu görüşünü Pavlus'un sözleriyle destekler. Nitekim Pavlus, kendisini geline, Mesih'i damada benzetir ve erdemleriyle Mesih'i taklit ettiğini, onun kokularını içine çektiğini ve ayrıca kendisinin "*Mesih'in güzel kokusu*"¹³⁹ olduğunu söyler.¹⁴⁰ Aslında bu sözleriyle Pavlus, hayat ve ölüm veren bir koku olarak nitelendirdiği Mesih'in kendi içinde yaşadığını ve böylece kendisinin çevresindekiler üzerinde dönüştürücü etkiye sahip olduğunu söylemeye çalışır. Bir başka deyişle Mesih'in ve dolayısıyla Pavlus'un kokusunu içine çekenler veya onları taklit edenler dönüştürülür. Nyssalı Gregory ile birlikte İsa Mesih'in taklidindeki örnek figür İsa'nın değiştiği görülmektedir. Bu dönemde İsa'nın çarmıhtaki acı ve ıstıraplarına kısmen vurgu yapılsa da asıl vurgunun Mesih'in mistik yönüne olduğu anlaşılmaktadır. Bunu Hıristiyanlığın devlet desteğini aldıktan sonra acı ve ıstırap döneminin bitmesi ve daha sakin bir döneme girilmiş olmasıyla açıklamak mümkündür.

¹³⁶ Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: E.J. Brill, 1965), 29-30, 102.

¹³⁷ Ladner, *The Idea of Reform*, 154.

¹³⁸ Ronald E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 14-15, 103.

¹³⁹ 2 Kor. 2: 15.

¹⁴⁰ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence* (New York: Oxford University Press, 2004), 163-164.

3.2.2. Hippolu Augustinus (Augustine)

Batı Hıristiyanlığının başta aslı günah olmak üzere lütf, özgür irade, mükemmellik gibi daha birçok dogmasını ilk kez sistemleştiren Hippolu Augustinus (354-430), birçok vaazında “Tanrı’nın insan ve insanların Tanrı yapıldığı” anlayışı üzerinde durmuş ve insanın ebedi ve değişmez gerçeğe sarılarak tanrılaşabileceğini ifade etmiştir. O, *Epistula X* ve diğer eserlerinde Latince “deificare” (tanrılaşmak) fiilini Tanrı’nın insanların ölümlü bedenlerini dirilmiş bedenlere çevirerek veya dönüştürerek insanlarda yaratmış olduğu değişimi ifade etmek için kullanmıştır. Ona göre Tanrı herkesin babasıdır ve O’nun hiç kimseye ihtiyacı yoktur. Buna karşılık insan, O’na adaletle, iffetle ve diğer erdemlerle ibadet ettiğinde, O’nu taklit ederek ve sürekli O’na dua ederek hayatını anlamlandırdığında mutlu olur. Ayrıca Tanrı arayışı insanı arındırdığı gibi, Tanrı’yı taklit etmek sevgi üretir ve kişiyi tanrılaştırır.¹⁴¹ Yine Augustinus, insanların Tanrı’nın lütfuyla kendilerini arındırarak tanrılaştıklarını veya Tanrı’nın oğulları yapıldıklarını ifade eder. Ona göre eğer insanlar Tanrı’nın oğulları yapıldıysa, onlar da tanrıdırlar, ancak bu Yaratıcı’nın doğasından değil, evlat edinilen kişinin (Mesih’in) lütfuyla mümkün olmuştur. Nitekim Augustinusçu özdeyişte bu konunun “*Tanrı, insan Tanrı olabilsin diye insanı yarattı*” şeklinde somutlaştırıldığından söz edilmiştir. Augustinus’un insanın Tanrı olabilmesindeki prototipi ise Mesih’tir. Böylece insanın, her yönüyle Mesih’i taklit ederse Tanrı’nın gücüne ulaşabileceği belirtilmiştir.¹⁴²

db | 889

Augustinus, Mesih’in taklidini, İsa’nın çarmıhtaki konumuyla da ilişkilendirmektedir. Buna göre o, Mesih’in çarmıhtaki kurtarıcı eylemi ve dirilişi nedeniyle insanların (özellikle Hıristiyanların) günahtan kurtulabildiğini vurgulamıştır. O, Pavlus’un: “*Artık günaha kölelik etmeyelim diye, günahlı varlığımızın ortadan kaldırılması için eski yaradılışımızın Mesih’le birlikte çarmıha gerildiğini biliriz*”¹⁴³ sözüne atıfla Mesih’in insanların yenilenmesi veya dönüşmesindeki rolüne dikkat çekmiştir. Aslında Augustinus’un üzerinde durduğu, en temel teolojik söylemlerinden birisinin “Tanrı’nın lütfu” olduğu belirtilmiş ve bunun Pelagius’la arasında polemik konusu olduğundan söz edilmiştir. Nitekim bu konuda Pelagius’in: “*Ey Tanrı, sensin emirleri veren. İsteddiğin emri ver ve istediğini emret*” diyerek, özgür irade

¹⁴¹ Roland J. Teske, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian* (Milwaukee: Marquette University Press, 2009), 103.

¹⁴² Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 156.

¹⁴³ Rom.6: 6.

ya da “doğal lütuf”tan söz ettiğini; buna cevap niteliğinde Augustinus’un *On Merits and the Forgiveness of Sins and the Baptism of Infants* adlı eserini yazdığından bahsedilmiştir. Bu süreçte Pelagius’un *Commentary on Romans* adlı eserindeki: “Eğer Âdem’in işlediği suç, tüm insanları kapsıyorsa; İsa’nın doğruluğu ve günahı ortadan kaldırması da tüm günahkârları içine almalı” ifadesine, Augustinus’un Marcellinus’a yazdığı bir mektupta: “Bebekler de inananlar olup anne babalarının yaptıklarından yararlanırlar” diyerek karşılık verdiği söz edilmiştir. Augustinus bu söylemiyle Âdem ile Havva’nın günahının (aslî günah) bütün insanlığı etkilediğini ifade ederken, Pelagius, Âdem’in günahının herkese geçmediğini iddia etmiştir.¹⁴⁴ Pelagius ve Augustinus’un lütufla ilgili görüşleri onun tarafından şu şekilde özetlemiştir:

*Pelagius, kişinin, günahsız olarak yaşayabileceğini, eğer bu doğru değilse o zaman Kutsal Yazıların, insanlardan günah işlememeleri isteğinin anlamsız olduğunu, çünkü Tanrı’nın, insanlardan imkânsız olanı istemeyeceğini dile getirip fitratın lütfunun (grace of nature) yeterliliğini belirtir. Buna karşılık Augustine, aşkın lütuf (supernatural grace) önerisiyle özet olarak şöyle cevap verir: Lütuf, fitrata ters değildir ancak fitrat günahla kirlendiği için, lütuf tarafından yönlendirilmelidir. Çünkü sağlam bir şekilde yaratılan ruh, günah ile kirlenmiştir. Birey, bu kirlenmeyi, kendi başına kaldırmaya muktedir değildir. Sadece İsa’nın lütfü, insanlardaki bu kiri kaldırmaya güç yetirebilir. Lütuf insanlara karşılıksız verilmiş olup bir erdeme bağlı değildir.*¹⁴⁵

Lütuf söyleminin yanı sıra Augustinus, Pavlus’un Âdem ve Mesih karşılaştırmasına¹⁴⁶ katılarak, ruhsal ve göksel olan Âdem’in (İsa), canlı dünyevi ilk Âdem’den üstün olduğunu söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak o: “Eğer ilk Âdem günah işlememiş olsaydı, Tanrı onun canlı olan bedenini ölümsüzlüğünü kaybetmeyen ruhsal bir bedene dönüştürürdü” diyerek canlı bedeninin ölümsüzlüğe dönüştürülemeyeceğini, buna karşılık ruhsal ve göksel Mesih’in ancak ölümsüzlüğü gerçekleştirebileceğinden bahsetmektedir.¹⁴⁷ Augustinus’un

¹⁴⁴ Dursun Ali Aykıt, “Pelagianizm’in Tarihi ve Öğretileri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 181-182, 186.

¹⁴⁵ Aykıt, “Pelagianizm’in Tarihi ve Öğretileri”, 182.

¹⁴⁶ 1.Ko.15: 44-50

¹⁴⁷ Ladner, *The Idea of Reform*, 155-156.

Âdem ve İsa hakkındaki görüşleri bu kadarla sınırlı değildir. Örneğin Pelagius'un

“Âdem'in işlediği günah, üzücü ve kötü bir örnek olmakla beraber başka bir sonuç doğurmaz. Âdem'in günahı sadece kendini bağlar. İnsanlığın hepsi, doğduklarında Âdem'in günah işlemeyen önceki durumu gibidir” görüşüne karşılık Augustinus “Âdem'in bedeni, ölümlüydü. Ancak onun bedeni aynı zamanda ölümsüzdü. Çünkü Tanrı, onun yaşam ağacından yemesine müsaade etmişti. Fakat günah işledikten sonra Âdem'in, bu ağaca yaklaşmasına izin verilmedi” diyerek Âdem'in ölümünü yasak ağaçla ilişkilendirmektedir.¹⁴⁸

Âdem ve İsa'yla ilgili görüşlerinin yanı sıra Augustinus Mesih'in taklidi konusunda bir keşişin en yüksek dereceye ulaşabilmesi için Mesih'i taklit etmesi gerektiğinden veya Mesih'in bildirdiklerini aynen yerine getirmeye çalışması gerektiğinden söz etmiştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla Gregory gibi Augustinus da Mesih'in taklidini bir keşişin ruhsal yükselişiyle veya İsa'nın mistik boyutuyla ilişkilendirmektedir.

Sonuçta, İznik öncesi Kilise Babalarındaki İsa'nın taklidindeki “şehitlik” vurgusunun, İznik sonrası Babalarda görülmediği ve bunun “keşişlik”le yer değiştirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum Hıristiyanlığın Konstantin dönemiyle birlikte yasal ve devlet destekli bir din olması ve buna bağlı gelişmelerle yakından ilişkilidir. Nitekim Konstantin sonrasında Hıristiyanların ilk üç yüzyılda yaşadıkları baskılar sona erince şehitlik bir ideal olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine keşişlik ya da asketik bir hayat almış ve bu şehitlikle eşdeğer olarak kabul edilmiştir. Örneğin manastır hayatının kurucusu olarak kabul edilen Antonius'un (251-356) bedenine uyguladığı asketizmden dolayı onun “her gün şehit olduğu” yorumu yapılmıştır.¹⁵⁰ Dolayısıyla İznik sonrası Kilise Babaların söylemlerinde görülen bir keşişin İsa'yı taklit etmesi gerektiğiyle ilgili vurgunun sebebi budur.

Sonuç

Mesih'in taklidi (*imitatio Christi*) ve örnekliliği anlayışı, İsa'ya biçilen insanî ve tanrısal yön ve buna bağlı olarak onun bir insan ve tanrı olarak taklit edilmesiyle ilgilidir. Bu anlayışın kökleri Ak-

¹⁴⁸ Aykıt, “Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri”, 191.

¹⁴⁹ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Los Angeles: University of California Press, 2000), 402.

¹⁵⁰ Bilal Baş, “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 183-204.

deniz-Mezopotamya bölgelerindeki Ay mitlerindeki acı çeken, ölen, dirilen tanrıların taklidi anlayışına dayanmaktadır. Antik mitlere dayanan bu anlayış, Pavlus tarafından insanlığın günahı için çarmıhta acı çeken, ölen ve ölümden dirilen, İsa Mesih'in taklidine dönüştürülmüştür. Pavlus, bu anlayışı Eski Ahit ve onun Gnostik yorumlarında yer alan insanın Tanrı'nın suretinde yaratılması, ilk insan Âdem'in günah işleyerek düşüşü, Mesih'in onun düşüşünü tamir etmek için kendisini feda etmesi ve de Tanrı'nın enkarnasyonu ile ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda o, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını, Tanrı'nın mükemmel suretinin Mesih'in suretinde yeniden biçimlendirildiğini veya Tanrı'nın ilk olarak canlı dünyevî Âdem'de, sonra da üstün ve ruhsal olan Mesih'te kendisini ifşa ettiğini ve bu nedenle insanın Mesih'i taklit etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Kilise Babaları genel olarak Pavlus'un zikredilen görüşlerini kabul etmişler, dahası onun sözlerini Kutsal Kitap ve antik yazarlardan delillerle yorumlamaya çalışmışlardır. Onlar, İsa'nın "Tanrı-İnsan" veya "Tanrı" olduğunu ve onun taklit edilmesiyle insanın Tanrı'ya benzeyebileceğini veya ilk yaratılıştaki orijinal haline geri dönebileceğini vurgulamışlardır.

892 | db

Mesih'in taklidi ve örnekliliğinin konusunun anlaşılmasında, "taklit etme, takip etme, örnek alma ve benzeme" gibi terim ve kavramların Eski ve Yeni Ahit'in Yunanca, Latince ve diğer Batı dillerindeki kullanımları önemlidir. Sözü edilen kavramlar, Batı dillerinde "imitatio, akolouthéō, miméomai, mimētês" gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Batı dillerindeki bu farklı kullanımlar Eski ve Yeni Ahit'in Türkçe tercümelelerinde ne yazık ki görülmemekte ve zikredilen kavramların karşılığı sadece "takip etme ve örnek alma" terimleriyle ifade edilmektedir.

Anlamsal olarak "Mesih'in taklidi" kavramı değişken bir anlama sahiptir ve yerine göre "taklit etme" ya da "örnek alma" manasında kullanılabilir. Ancak "taklit etme" ve "takip etme/örnek alma" terim ve kavramları kesinlikle eş anlamlı değildir. Ayrıca bu kavramlar sanat ve edebiyatta başka, dinî ve ahlâkî anlamda daha başka anlamlar içerebilmektedir.

Genel olarak İncillerde İsa'nın "takip edilmesi ve örnek alınması" hâkim iken, bazen de onun "taklit edilmesini" çağrıştıran cümleler yer almaktadır. İncillerde İsa, çoğu zaman Havarileri tarafından takip edilen bir öğretmen konumunda iken, bazen de takipçilerine kendisini taklit etmelerini söylemektedir. İsa'nın bu ikilemine karşılık Pavlus

taklit konusunda ısrarcıdır ve okuyucularından Tanrı'yı, Mesih'i ve bazen de kendisini taklit etmeleri istemektedir.

Görüşlerinden bahsettiğimiz Kilise Babalarının Mesih'in taklidi ve örnekliliği konusunda hemen hemen benzer şeyler söyledikleri tespit edilmiştir. Ayrıca onların, kendi görüşlerini Yeni Ahit'ten özellikle de Pavlus'un mektuplarından desteklemeye çalıştıkları görülmüştür. Bu durum bize Pavlus'un, Kilise Babaları ve diğer Hıristiyanlar üzerinde ne kadar çok etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Hıristiyanlığın devletleşme süreci göz önüne alındığında, süreç öncesinde ya da Hıristiyanlığın baskı gördüğü dönemdeki Kilise Babalarının İsa taklidinde "şehitlik" ideali varken; Hıristiyanlığın devlet dini olmasından sonraki Babalarda "keşişlik" vurgusu yapılmıştır.

Mesih'in taklidi ve örnekliliğiyle ilgili kavramları incelememizde, Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinin orijinal metinlerdeki kavramlarla uyuşmadığını tespit ettik. Bu durum kavram kargaşasına sebep olabileceği gibi dinî metinlerin yanlış anlaşılmasına da sebep olabilmektedir. Bu nedenle gerek Kutsal Kitaplar gerekse diğer dinî metinlerin tercümelerinde çok dikkatli olunması ve Kitab-ı Mukaddes'in hem filolojik anlamda hem de konunun uzmanlarınca gözden geçirilerek yeniden Türkçeye çevrilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

İsa Mesih'in, Pavlus'un, Kilise Babalarının ve diğer teologların tarihî söylemleri bir yana, günümüzde Latin Amerika ülkelerinde Paskalya'dan önceki haftada gerçekleştirilen "Semana Santa" veya "Semana Noel Baba" adı verilen kutlamalar, Mesih'in çarmıhtaki hayatını taklit etmek anlamına gelmektedir. Hafta boyunca farklı etkinlikler yapılmakla birlikte, özellikle İsa'nın çarmıha gerildiği gün kabul edilen Cuma günü, yüzlerce insan onun çarmıha gerilişini canlandırmaya çalışmaktadır. Hatta bir kısım Hıristiyanların kendilerini çarmıha verdikleri de rivayet edilmektedir.¹⁵¹ Bu durum bize tarihî anlatıların inanç konusuna nasıl dönüştürüldüğünü ve inanç söz konusu olduğunda da her türlü zorluğa, sıkıntıya katlanmanın hoş karşılandığını anlatması açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Adıbelli, Ramazan. "Doğu Hıristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 133-172.

Aykit, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 2011.

¹⁵¹ "Semana Santa (Holy Week) | Center for Latin American Studies" (Erişim 17 Ağustos 2022).

- Ayık, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 175-196.
- Baş, Bilal. "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 183-204.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. ed. Frederick William Danker. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Billy, Dennis J. *The Imitation of Christ Thomas à Kempis: A Spiritual Commentary and Reader's Guide*. Notre Dame: Ave Maria Press, 2005.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. çev. Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Clement of Alexandria. *Stromateis-Books One to Three*. çev. John Ferguson. Washington: Catholic University of America Press, 2005.
- Constable, Giles. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. çev. Willard R. Trask. New York: Harper-Brothers, 1954.
- Esposito, Paul W. *English Majority Text Version of the New Testament*. s.l.: s.n., 2014.
- Field, Lester L. *Gerhart Ladner and The Idea of Reform: A Modern Historian's Quest for Ancient and Medieval Truth*. New York: The Edwin Mellen Press, 2015.
- Fornarik, Giuseppe. *Dionysus, Christ, and the Death of God-2: Christianity and Modernity*. Michigan: Michigan State University Press, 2020.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Halliwel, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Heath, Peter - J.B. Schneewind (ed.). *Immanuel Kant: Lectures on Ethics*. çev. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Heine, Ronald E. *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Henry Chadwick- J. E. L. Oulton. *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Irenaeus of Lyons. *Adversus Haereses (Latin and Greek)*. ed. W. Wigan Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.
- Jaeger, Werner. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: E.J. Brill, 1965.
- Kabağaç, Sina - Alova, Erdal. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.
- Kittel, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. ed. Kittel-Friedrich Gerhard -Gerhard. 2 Cilt. UK: Paternoster Press, 1985.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Ladner, Gerhart Burian. *Ad Imaginem Dei: The Image of Man in Mediaeval Art*. Latrobe: Archabbey Press, 1965.
- Ladner, Gerhart Burian. *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Laird, Martin. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Luschnig, C.A.E. *An Introduction to Ancient Greek: A Literary Approach*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2. Basım, 2007.
- Mellink, A.O. *Death as Eschaton: A Study of Ignatius of Antioch's Desire for Death*. s.l.: Self-publ., 2000.

- Michaelis, W. *Theological Dictionary of the New Testament*. ed. Kittel Gerhard - Friedrich Gerhard. 2 Cilt. UK: Paternoster Press, 1985.
- Murphy, Edwina - Helmer etc., Christine. *The Bishop and the Apostle: Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*. Boston: De Gruyter, 2018.
- Norton. *A Textual History of the King James Bible*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005.
- Ong, Walter J. "Mimesis and the Following of Christ". *Religion & Literature* 26/2 (Summer 1994), 73-77.
- Origen. *Contra Celsum*. çev. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Osborn, Eric. *Clement of Alexandria*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Osborn, Eric. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *After Jesus: The Triumph of Christianity*. USA: Reader's Digest, 1992.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 2 Cilt. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Rahner, Karl. *Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1983.
- Rebecca Adams-René Girard. "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard". *Religion & Literature* 25/2 (Summer 1993), 9-33.
- Simpson, D.P. *Cassell's Latin-English English-Latin Dictionary*. London: Cassell, 1979.
- Sönmez, Zekiye. "Roma Din Anlayışı Bağlamında Hıristiyanların Ateistlikle Suçlanması ve Hıristiyan Apologların Karşı Cevapları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1902-1935. <https://doi.org/10.15869/itobiad.734014>
- Teske, Roland J. *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.
- New King James Version Holy Bible*. çev. Thomas Nelson. Burgundy: Nelson Bibles, 2006.
- Vall, Gregory. *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption*. Washington: Catholic University of America Press, 2013.
- Walz, Robert. *Vorbereitung auf das Martyrium bei Cyprian von Karthago: Eine Studie zu Ad Fortunatum*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2013.
- Ward, Graham. *Christ and Culture*. Oxford: Blackwell Publ, 2005.
- Zahnd, Brian. *Unconditional: The Call of Jesus to Radical Forgiveness*. Florida: Charisma House, 2010.
- "Chapter 3 - Patristic Bible Commentary". Erişim 26 Mayıs 2022. <https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/2-thessalonians/st-john-chrysostom-on-2-thessalonians/chapter-1/chapter-2/chapter-3>
- "Chapter 5 - Patristic Bible Commentary". Erişim 28 Mayıs 2022. <https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/ephesians/st-john-chrysostom-on-ephesians/chapter-1/chapter-2/chapter-3/chapter-4/chapter-5>
- "Chapter 11 - Patristic Bible Commentary". Erişim 26 Mayıs 2022. <https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/1-corinthians/st-john-chrysostom-on-1-corinthians/chapter-1/chapter-2/chapter-3/chapter-4/chapter-5/chapter-6/chapter-7/chapter-8/chapter-9/chapter-10/chapter-11>
- "Semana Santa (Holy Week) | Center for Latin American Studies". Erişim 17 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu/clas/content/semana-santa-holy-week>
- The Holy Bible: English Standard Version*. Crossway: Crossway Bibles, 2011.

THE ISSUE OF IMITATION AND EXAMPLE OF JESUS CHRIST IN THE NEW TESTAMENT AND IN THE CHURCH FATHERS BEFORE AND AFTER NICAEA

Zekiye SÖNMEZ*

Extended Abstract

The most important figure of Christianity is undoubtedly Jesus Christ. Because, The most important figure of Christianity is undoubtedly Jesus Christ. Because in the eyes of Christians, Jesus Christ has a different position with his divine and human nature, which should be “imitated and followed or taken as an example in every way”. With this position, Jesus did not talk much about imitating himself, but Paul, the architect of today’s Christianity, was the first person to talk about the imitation of Jesus Christ by saying, “Imitate me, as I imitated Christ,” and brought the subject up.

896 | db

In this context, in our article, the imitation and example of Christ; origin, the concepts in the Bible and Christian literature will be discussed in the context of the discourses of Jesus and Paul and the views of some Church Fathers. The subject of the imitation of Christ is directly related to the religious and cultural traditions in which Paul grew up, such as Judaism, Hellenism and Gnosticism, as well as the understandings of “incarnation” and “salvation”. In this context, Paul states that man was created in God’s image, God revealed himself first in Adam and then in Christ; He emphasized that the perfect image of God was reshaped in the image of Christ. He also said that death occurred through the first man, Adam, and resurrection and salvation from the dead through Christ. For this reason, Paul emphasized that man should imitate God and Jesus Christ, and even, as an imitator of Christ, he himself should be imitated.

Along with these, the imitation of Christ; with the terms and mean “imitating, following, taking as an example and being alike” in Bible texts in Greek, Latin, and other Western languages; It is expressed with concepts such as “imitatio, akolouthéō, miméomai, mimētés”. Knowing which words and meanings these concepts are used in the Bible is important in understanding the subject. In addition, “imitation” and “taking as an example” are not identical words, and their uses in literature and art are different from their use in religious and moral contexts. As a matter of fact, in the religious and moral sense; while in the Old Testament the understanding of “imitating” is dominant, the understanding of “following” is dominant in the Gospels part of the New Testament, especially in the case of Je-

¹⁵² Ass. Prof. Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Afyonkarahisar, Turkey. zsonmez@aku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1672-4823>.

sus, and “imitating” in the Epistles of Paul. In addition to these approaches of the Old and New Testaments, the issue of Christ’s imitation and exemplary was also discussed by the Church Fathers.

They generally talk about this subject in the context of the Old and New Testaments, especially the views of Paul, in the context of the doctrine of incarnation and salvation. In this context, Ignatius of Antioch described Jesus Christ as “the incarnated Logos and the revelation of God himself” and emphasized his imitation as “the only teacher”. Irenaeus of Lyon, on the other hand, stated that God revealed himself to people through Jesus Christ or the Word (Logos), therefore, the Christ should be imitated. Clement of Alexandria stated that a Christian should imitate God and Christ as much as possible “in image, symbol, image, and likeness.” Origen of Alexandria interpreted the creation of man in God’s image and distinguished between “who is in God’s image” and “God’s image”. According to him, Christ is the image of God, and man is created in the image of God. Like Origen, Cyprian, Bishop of Carthage, stated that since man was created in God’s image, he must imitate God and be “baptized in Christ” by imitating Christ. Gregory of Nyssa stated that the name “Christian” was derived from the name Christ, and therefore Christians should imitate Christ’s perfect example. Augustine of Hippo, on the other hand, emphasized the understanding that “God is made man and men are made God” and stated that man will become like God by fulfilling the wishes of the Eternal and Unchangeable God and imitating the gracious Christ.

As a result, it has been determined that the imitation and example of Christ was developed within the framework of the religious and cultural traditions acquired by Paul from his pre-Christian past life, and the Christian understanding of incarnation and salvation. It has been understood that the Church Fathers also reinterpreted the subject with quotations from the Bible and Paul’s views.

Keywords: Incarnation, Greek Fathers, Imitatio Christi, Bible, Paul.



HAFÎ KIYAS İSTİHSANI

Emrullah DURLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 25 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 29 Ağustos 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Dumlu, Emrullah. "Hafî Kıyas İstihsanı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 899-926.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1108715>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 25 April 2022, **Accepted:** 29 August 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Dumlu, Emrullah. "Istihsan With Hidden Analogy (Qiyas Khafi)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 899-926.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1108715>



Öz

İstihsan, mantık ve işleyiş yönünden farklılık arz eden dört farklı istidlal türünü içinde barındıran bir içtihat türüdür. Bu istidlal türlerinden üçü, istisna niteliği taşımakta biri ise çözümü aranan meseleye uygulanma imkânı olan birbirine zıt iki kıyastan birini diğerine tercih mantığına dayanmaktadır. Bu çalışma, *hafî (gizli/kapalı) kıyas istihsanı* olarak adlandırılan bu son istidlal türünü ele almaktadır. Konu şöyle bir yöntem takip edilerek incelenmiştir: Evvela ele alacağımız konuya zemin oluşturma gayesiyle, istihsanın tanımı ve istihsan karşısında terkedilen kıyasın mahiyeti irdelenmiştir. Akabinde, istihsanın türleri arasında mukayeseye imkân sağlamak amacıyla, istisna nitelikli istihsan türlerine kısaca yer verilmiştir. Sonrasında ise araştırmanın temel konusu olan hafî kıyas istihsanı; mahiyeti, diğer istihsan türlerinden farkı ve zahir kıyasa tercih gerekçesi yönlerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstihsan, Hafî Kıyas, Zahir Kıyas, Hafî Kıyas İstihsanı.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye, edumlu@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-2911-5990>.

Istihsan With Hidden Analogy (QIYAS KHAFI)

Abstract

Istihsan is a type of ijtiħad covering four different deduction ways that differ in logic and functioning. Three of these deduction methods have the quality of exceptions, yet the other one depends on the logic of preferring one of the two opposite qiyas options, which can be applied for case to be solved. This study analyses the type of deduction called *istihsan with khafi qiyas (istihsan with the hidden analogy)*. The subject is analyzed in the following way: First, to set a basis for the issue to be addressed, the definition of istihsan is given, and the essence of the qiyas rejected due to istihsan is scrutinized. To compare types of istihsan, the kinds of istihsan with the quality of exception are briefly mentioned. Finally, the main topic of the study, istihsan with khafi qiyas, is analyzed in terms of its quality, the difference from other types of istihsan, and the reason why it is preferred over dhahir qiyas.

Keywords: İstihsan, Khafi Qiyas, Dhahir Qiyas, İstihsan with Khafi Qiyas.

Giriş

İslam tarihi boyunca hayatın normal seyri içerisinde ortaya çıkan problemlere çözüm üretmek amacıyla pek çok akıl yürütme yöntemine başvurulmuştur.

900 | db

Süreç içerisinde bu akıl yürütme yöntemleri kıyas, istihsan, istislah, istishab gibi isimlerle terimleşmiştir. Bu yöntemler içerisinde en fazla başvurulan akıl yürütme faaliyeti kıyastır. Kıyas dışındaki yöntemler belli âlim veya mezhepler tarafından daha fazla tercih edilmiş, hatta bazı yöntemler belli bazı âlimlerle özdeşleşmiştir.

Bu yöntemler içerisinde önemli bir yere sahip olan istihsan, etkin kullanımı nedeniyle İmam Ebu Hanîfe ile özdeşleşmiş ve onunla anılır olmuştur. Hanefî fıkıh âlimleri de imamlarını takip etmiş ve kıyastan sonra en fazla bu yönteme başvurmuşlardır.¹

Çokça kullanılmış olmalarına rağmen mezhebin kurucu imamlarından bu yönteme ilişkin net bir tanımın gelmemiş olması hem kavramın mahiyetine ilişkin mezhep içi tartışmalara hem de mezhep dışından sert eleştirilerin gelmesine neden olmuştur.

¹ Hanefîlerin istihsan yöntemine çokça başvurmuş olmalarında hem 'hüsün ve kubuh' konusunda daha akılcı düşünmüş olmaları hem de içtihat tündengeline yer vermiş olmaları etkili olmuştur. Bk. Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 131; Abdurrahman Haçkalı, "Hanefî Mezhebi İctihat Geleneğinin Tündengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 286.

İmam Şâfiî'ye atfedilen “İstihsan yapan kişi kendi adına şeriat koymuştur.” sözü, istihsana yönelik eleştirilerin mottosu olmuştur. Bu sert eleştiri ve bu minvalde olan diğer eleştiriler -aşağıda detaylı bir şekilde anlatılacağı üzere- daha ziyade istihsanın bir türü olan *hafî kıyas istihsanına* yöneliktir.

Biz bu çalışmada istihsanın işte bu türünü yani *'hafî kıyas istihsanını'* inceleyeceğiz. Bu konuyu çalışmadaki temel amacımız, muhalifler tarafından kendisine yöneltilen; “mesnetsiz bir akıl yürütme yöntemi olduğu” şeklindeki iddianın doğru olup olmadığını araştırmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için evvela istihsanın mahiyeti, ilişkili olduğu kıyas kavramı ve hafî kıyas dışındaki istihsan türlerine kısaca işaret edeceğiz. Sonra da mezkûr iddianın temel hedefi olan hafî kıyas istihsanını ele alacağız. Bu bölümde somut bir veri sunmak amacıyla kaynaklarda tüm unsurlarıyla zikredilen birkaç hafî kıyas istihsanı örneğine yer vereceğiz. Buradan hareketle de hafî kıyas istihsanının mahiyeti, mantığı, işleyişi ve hafî kıyasın zahir kıyasa tercih nedenini ortaya koyarak bu yöntemin mesnetsiz bir yöntem olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

1. İstihsan

Kelime anlamı itibariyle istihsan bir şeyi güzel bulmak, güzel saymak gibi anlamlara gelir. Fikri temelleri ve nev'i şahsına münhasır bir içtihat türü olarak kullanımı daha eskiye dayansa da istihsanın bir usul terimi olarak tanımlanıp kavramsal çerçevesinin çizilmesi sonraki dönem Hanefî teorisyenleri tarafından gerçekleştirilmiştir.

Fıkıhın sistemleştirilip belirli usul ve esaslara oturtulma çabalarının olduğu dönemde Hanefî teorisyenler, istihsanın terim anlamını belirleme bağlamında bir hayli çaba sarf etmişlerdir. Bu süreçte Hanefîler, bir yandan yaptıkları tanımın, kavramın nakledilegelen fikhî çözümlerdeki kullanılış biçimine uygunluk arz etmesi için çaba harcarken öte yandan da bu kavrama yükledikleri anlamın dışardan gelen ağır eleştirileri bertaraf edecek düzeyde olması hususunda azami gayret göstermişlerdir.

Bu bağlamda olmak üzere süreç içerisinde istihsana ilişkin pek çok tanım yapılmıştır. Her ne kadar üzerinde ittifak edilen bir tanım olmasa da yapılan tanımlar kavramın mahiyetine ilişkin yeterli düzeyde bilgi verecek kıvamdadır.

Mezhebin öncü isimlerinden biri olan İmam Matürîdî (öl. 333/944) istihsanı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Olayın kıyas edilebi-*

*leceği ve kendisine benzetilebileceği bir aslın bulunmadığı durumlarda âlimin takdir hakkını kullanarak en güzel olanı seçmesidir.*² Bir başka yerde Mâtürîdî istihsanı, “*hükümün kalpte ağır basan ihtimale göre belirlenmesi*” şeklinde tanımlamakta ve birkaç satır sonrasında bu tanımlı şu şekilde tavih etmektedir: Müçtehit hüküm verirken iki vecihle karşı karşıya kalır. Ya bir başka meseleye bakıp onu örnek alarak ona kıyas eder yahut da zannı galibe göre hüküm verir. Birinci şekil kıyas, ikinci şekil istihsan olarak isimlendirilir.³ Bu durumda ona göre istihsan, müçtehidin iki vecihle karşılaşması durumunda kıyası terk edip zannı galibe göre hüküm vermesidir.

Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Kerhî (öl. 340/952) istihsan için şöyle bir tanım yapmaktadır: “*Müçtehidin, daha kuvvetli bir gerekçeye istinaden bir meseleye benzeri meselelere verilen hükümden farklı bir hüküm vermesidir.*”⁴

Günümüze ulaşan ilk sistematik Hanefî usul eserinin musannifi olan Cessâs (öl. 370/981), istihsan sözcüğünün iki anlam ifade ettiğini söylemektedir. Birinci anlamı, miktar tespiti bize bırakılan konularda içtihat ve galip rey ile amel etmektir. Mehir belirlemeden nikâhlanıp zifaktan önce boşanan kadınların müt'alarının belirlenmesi,⁵ eşlerin nafaka miktarlarının belirlenmesi⁶ gibi.⁷ İstihsanın ikinci anlamı ise “*kıyası, kendisinden daha üstün olan bir gerekçe sebebiyle terk etmektir.*” Cessâs'a göre bu tür istihsanın da iki çeşidi vardır.

Birincisi, iki asıla (olaya) benzerlik gösteren ve bu iki asıl arasında kalan bir fer'in gerektirici bir delalet sebebiyle bunlardan birinin hükmüne ilhak edilmesidir. İkincisi ise illet bulunduğu halde hükümün tahsis edilmesidir.⁸

² Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yay., 2007), 8/274.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/221.

⁴ Muhammed b. Ali b. Tayyib el Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi' uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/296; Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bez-lü'n-nağar fi' uşûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 648; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahşûl fi' ilm-i uşûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6/125; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûli'l-fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/4.

⁵ el-Bakara 2/236.

⁶ el-Bakara 2/233.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b Alî el-Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs (el-Fuşûl fi' uşûli'l-fıkh)*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/343.

⁸ Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs*, 2/344; Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/341.

Hanefî usul çizgisinde önemli bir kilometre taşı olan Debûsî (öl. 430/1039) istihsanı, “*Celî kıyasa aykırı olan bir çeşit delil.*”⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Hanefî usulünün klasikleşmesini sağlayan iki büyük usulcüden biri olan Pezdevî (öl. 482/1089), istihsan için kapsamlı bir tanım vermez. O, bu konuyu ele aldığı bölümde “*Bize göre istihsan, iki kıyastan biridir.*” şeklinde kısa bir beyanda bulunur, devamında da kendisi ile amelin daha evla olduğuna işaret etmek için bu iki kıyastan birinin istihsan olarak isimlendirildiğine¹⁰ dikkat çeker.

Serahsî (öl. 483/1090) de tıpkı Cessâs gibi fukaha lisanında istihsanın iki türü olduğunu ifade etmektedir. Bu iki türden ilkinin, “*Şâri’in miktar takdirini bize bıraktığı konularda galip rey ve içtihatla amel etmek.*”¹¹ şeklinde ifade eden Serahsî, ikinci tür için “*üzerinde iyice düşünmeden hemen akla geliveren zahir kıyasa aykırı olan delil*” şeklinde kısa bir tanım vermektedir. Hemen akabinde ise bu türü şu şekilde izah etmektedir: “*Hadisenin hükmü ve bu hadisenin genel kuraldan benzerleri üzerinde iyice düşünüldüğünde aykırı olan delilin diğerine nispetle daha kuvvetli olduğu ortaya çıkar. Amel edilmesi gereken de işte budur. Fukaha, bu delil türünü, iyice düşünmeden hemen akla geliveren zahir kıyastan ayırmak için istihsan ismiyle isimlendirmiştir.*”¹²

db | 903

Usul eserinde istihsanı bu şekilde tanıtan Serahsî, fūrû’a dair yazmış olduğu *Mebûsât* adlı eserinde, bu kavram için birkaç tanım nakletmekte¹³ ve bunların ortak noktasının, “*Zorluğu bırakıp kolaylığı almak.*” olduğunu ve kolay olanın tercih edilmesinin de dinde temel bir prensip olduğunu¹⁴ vurgulamaktadır. Akabinde de hakikatte kıyas ve istihsanın iki kıyas olduğunu; açık ama eseri zayıf olanın

⁹ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille fî uşûli’l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 404.

¹⁰ Fâhrü’l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vüştül ilâ ma’rifeti’l-uşûl)*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2014), 611.

¹¹ Bk. Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü’l-Marife, 1973), 2/200.

¹² Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 2/200.

¹³ Hocası Şemsü’l-Eimme el-Halvânî’den: “*İstihsan, kıyası terk edip insanlara en uygun olanı almaktır.*” tanımını aktaran Serahsî, kime ait olduğunu belirtmeden şu tanımları nakletmektedir: “*Herkesin karşılaştığı konularla ilgili hüküm verirken kolaylığı talep etmek.*” “[*Sıkıntı vereni bırakıp*] genişlik sağlayan, toleranslı ve rahat olanı almak.” Bk. Şemsü’l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsât.*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 10/151.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebûsât*, 10/151.

'kıyas', hafî lakin eseri güçlü olanın ise 'istihsan' yani güzel görülen '(müstahsen) kıyas' olarak isimlendirildiğini¹⁵ ifade etmektedir.

Ebu'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310) ise istihsanı Debûsî gibi kısa bir cümleyle, "*Celî kıyasa aykırı olan delil*"¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

Karma metodun önemli musanniflerinden biri olan Sadrüşşerîa, evvela kıyasın hafî ve celî olmak üzere iki kısma ayrıldığını, hafî kıyasın da istihsan olarak isimlendirildiğini ifade etmekte, akabinde de istihsan için şöyle bir tanım yapmaktadır: "*İstihsan, hemen akla geliveren açık kıyasa aykırı olan delildir.*"¹⁷

Aynı minvalde olmak üzere Molla Hüsrev de, vechi/illeti hemen anlaşılan kıyasa 'kıyas-ı celî' (açık kıyas) dendiğini ve bunun özel olarak 'kıyas' ismiyle anıldığını, illeti hemen anlaşılmayan kıyasa ise 'kıyas-ı hafî' (kapalı kıyas) dendiğini, bunun da 'istihsan' olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Akabinde de usul ilminde bu iki kıyas türünün arasını ayırmak için hafî kıyasın özel bir isim olarak 'istihsan', celî kıyasın ise 'kıyas' ismiyle kullanımının yaygın olduğunu ifade etmektedir. Molla Hüsrev bu bilgilerden sonra ise istihsanın kıyas-ı hafîden daha genel bir içeriğe sahip olduğunu, bu haliyle fûrû-ı fıkhta yaygın bir şekilde kullanıldığını belirtmekte ve genel anlamıyla istihsanı "*Celî kıyasa aykırı olan delil*" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸

904 | db

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Büyük Ali Haydar Efendi (öl.1903) de Molla Hüsrev'le aynı şeyleri söylemekte ve o da istihsanın usul ilminde özel olarak "*Celî kıyasa mukabil ve muarız bir delil*" anlamıyla, fûrû-ı fıkhta ise daha genel olmak üzere, "*Celî kıyasa mukabil ve muarız genel bir delil*" anlamıyla kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁹ Akabinde de usuldeki istihsanın fûrudaki istihsana nispetle daha özel olup aralarında genellik ve özellik açısından farklılık bulunduğunu dolayısıyla her kıyası hafînin istihsan olduğunu lakin her istihsanın kıyas-ı hafî olmadığını beyan etmektedir.²⁰

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/151.

¹⁶ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-muşannif 'ale'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/290.

¹⁷ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh* (Sadrüşşerân'ın et-Tavzîh ve Taftazânî'nin Şerhu't-telvîh adlı eseri ile birlikte), thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/171.

¹⁸ Mehmed b. Ferâmürz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl şerhu Mirkâti'l-vüşûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sader, 2011), 342.

¹⁹ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (Üsküdar/İstanbul: Âsitâne, 1322), 405-406.

²⁰ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 406.

Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin istihsan tanımları Hanefîlerin tanımlarından pek farklı değildir. Nitekim Mâlikî bir âlim olan İbn Rüşd, istihsanı şöyle tanımlamaktadır. “*Bazı meselelerde, kendisine göre hüküm verilmesi halinde aşırılığa ve mübalağaya yol açan kıyasın, söz konusu meseleye özgü hükme tesir eden bir gerekçeden (illet/delil) dolayı terk edilmesidir.*”²¹ Yine aynı minvalde olmak üzere, Hanbelî bir âlim olan Tûfî de eserinde istihsan tanımları içerisinde en güzeli olduğunu belirtip “Ahmed b. Hanbel’in görüşü de bu istikamettir.” diyerek, istihsan için şöyle bir tanıma yer vermektedir: “*İstihsan, şer’î özel bir delile dayanarak bir meseleye benzerlerine verilen hükümden farklı bir hüküm vermektir.*”²²

Mezkûr tanımlardan da anlaşılacağı üzere istihsan, hafî kıyas-tan daha geneldir. Zira her hafî kıyas istihsandır. Lakin her istihsan hafî kıyas değildir. Çünkü, hafî kıyas dışındaki özel bir takım istidlal türlerine de istihsan denmektedir. Hal böyle olmakla birlikte Hanefî müktesabatında istihsan dendiğinde onunla genellikle *hafî kıyas* kasdedilir.²³

Kapsamındaki farklı istidlal yöntemlerini içerecek şekilde -zikri geçen tanımları da dikkate alarak- istihsanı şu şekilde tanımlayabiliriz:

İstihsan, daha güçlü ve daha özel olan bir delile istinaden bir meseleye benzerlerinde tatbik edilen genel kural ya da ilk akla gelen çözümlü uygulamayıp o meselenin yapısına uygun daha özel bir hüküm vermektir.

2. İstihsan - Kıyas İlişkisi

Gerek zikri geçen istihsan tanımlarında gerekse aşağıda gelecek olan istihsan türlerinde kendisine sıkça atıfta bulunulan kıyas kavramının hangi anlamlarda kullanıldığının bilinmesi istihsanın anlaşılmasında bir hayli öneme sahiptir.

Erken dönem fıkıh uleması arasında kıyas kelimesi oldukça geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmış olsa da²⁴ istihsan karşısında-

²¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, thk. Muhammed Haccî ve arkadaşları (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 4/156.

²² Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh* (Riyad: Mektebetü'l-İmami'ş-Şâfiî, 1410), 143.

²³ Bk. Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrişşerîa, *et-Tavzîh fî ḥalli gavâmi'zi't-Tenkih (Taf-tazânî'nin Şerhu't-telviḥ adlı eseri ile birlikte)*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/171.

²⁴ Kıyas kavramının kullanıldığı anlam yelpazesinin kısa bir özeti için bk. Emrullah Dum-

ki kıyas kavramının daha ziyade şu üç anlamda kullanıldığı dikkati çekmektedir:²⁵

Usûlî kıyas, yani usul ilminde bilinen terim anlamıyla kıyas: Bu, hükmü nas veya icmâda yer almayan bir meselenin illet birliği sebebiyle nas veya icmâ ile sabit olmuş hükme ilhak edilmesi şeklinde işleyen bir yöntemdir. Kıyas kelimesinin herkesçe kabul görmüş ve en fazla kullanıldığı yaygın anlam budur.

Genel olarak fıkıhta veya herhangi bir mezhepte kabul edilmiş yerleşik genel kural: İstihsan karşısındaki kıyas kelimesinin yaygın olarak kullanıldığı bu anlam, Ebu Hanîfe'nin unutarak yiyip içen kişi hakkında söylediği: "Rivayet olmasaydı kıyasa göre hükmederdim."²⁶ sözünde net bir şekilde kendini göstermektedir. Bu ifade de geçen 'kıyas'tan maksat, genel olarak fıkıhta benimsenmiş olan; "Bir şeyin rüknü ortadan kalkarsa kendisi de ortadan kalkar." şeklindeki yerleşik genel kuraldır. Bu kuralın oruç konusunda şöyle bir neticesi olmaktadır: Orucun rüknü, imsaktır. Yani oruç süresince yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. Bu tür faaliyetler ister kasıtlı isterse unutarak yapılmış olsun her halükârda orucun rüknünü ortadan kaldırırlar. Dolayısıyla bu kurala göre bir kişi oruçlu iken unutarak da yiyip içse orucu bozulmuş olur. Lakin Hz. Peygamberden unutarak yiyip içmekle orucun bozulmayacağına dair bir hadis²⁷ nakledilmiştir. Mezkûr ifadeyle Ebu Hanîfe, işte bu hadise istinaden oruçlu iken yiyip içmenin orucu bozmadığını, dolayısıyla zikri geçen genel kuralı burada uygulamadığını ifade etmiş olmaktadır.²⁸

Genel nitelikli şer'î nas: Ebu Hanîfe'nin zina eden muhsan²⁹ kişi hakkında söylediği, "Biz kıyasa aykırı olarak istihsan yoluyla

lu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 128-130.

²⁵ Krş. Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'îlîl-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981), 344-348; Zekiyyüddîn Şa'ban, *Uşûlül-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016), 185-186; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 80-82; Mehmet Dirik, "Ebu Hanîfe'nin İçtihat Metodunda İstihsan", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 207-208.

²⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/559; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhîrül-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye - Dâru'l-ulûm, 1993), 4/539.

²⁷ Bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), Savm, 26; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), Sıyâm, 171.

²⁸ Şa'ban, *Uşûlül-fıkhi'l-İslâmî*, 186.

²⁹ Muhsan, meşru bir evlilik içerisinde cinsel ilişki yaşamış olan kişi.

*recm gerektiğine hükmettik.*³⁰ sözünde kıyas kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu ifadedeki kıyastan maksat, genel bir içeriğe sahip olan şu ayettir: “Zina eden erkek ve zina eden kadına yüz sopa vurun.”³¹ Bu ayet hem zina eden muhsan hem de muhsan olmayan kişiye yüz sopa vurulmasını gerekli kılan genel bir ayettir. Lakin zina eden muhsan kişi bu genel ayetin kapsamı dışında tutulmuş ve onun için recm cezasına hükmedilmiştir. Muhsan kişiyi bu genel ayetin kapsamından istisna etmeyi gerektiren şey, Hz. Peygamber ve sahabeden şöhret yoluyla nakledilen recm uygulamalarıdır. İmam Azam’ın “...İstihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik.” sözünde geçen ‘istihsan’ kavramı, muhsan zânînin ayetin genel kapsamından istisnası için kullanılmıştır.³²

3. Çeşitleri

Malum olduğu üzere istihsan, aynı çizgide işleyen tek bir istidlal türü değil, kapsamında mantık ve işleyiş yönünden farklılık arz eden farklı istidlal türlerini barındıran üst bir kavramdır.

İşleyiş şekilleri dikkate alındığında *hafî kıyas* dışındaki istihsan türlerini -pek çok modern eserde de takip edildiği üzere- *İstisna Yoluyla İstihsan veya İstisna Nitelikli İstihsan* başlıklarıyla ifade etmek mümkün görünmektedir. Hafî kıyas istihsanının mahiyetini daha iyi bir şekilde ortaya koymaya katkı sağlayacağı düşüncesiyle istihsanın bu türlerine oldukça kısa bir şekilde işaret edeceğiz.

3.1. İstisna Nitelikli İstihsan

İstisna niteliğinde olan istihsan, aynı mantıkla işleyen fakat farklı gerekçelere dayanan istihsan türlerini bünyesinde barındıran ve yapısı itibarıyla hafî kıyas istihsanından farklılık arz eden nevî şahsına münhasır bir istihsan kategorisidir.

Bu kategoride yer alan tüm istihsan türlerinde, güçlü bir gerekçeye istinaden kıyas terk edilerek istisnai nitelikte başka bir çözüm benimsenmektedir. Burada terk edilen kıyastan maksat; genel olarak fıkhîta veya herhangi bir mezhepte kabul edilmiş yerleşik ‘genel kural’ yahut da ‘genel nitelikli şer’î nas’tır. Dolayısıyla bu kategoride yer alan tüm istihsan türlerinde çözümü aranan meselenin benzerlerine

³⁰ Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn Muhammed Sihâlevî el-Ensârî Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-şübût*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/373-374.

³¹ el-Bakara, 24/2.

³² Şelebî, *Ta'îlül-Ahkâm*, 347; Şa'ban, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 186.

uygulanan genel kural veya genel nitelikli şer'î nass, güçlü bir gerekçeyle istinaden terk edilerek o meselenin tabiatına uygun ve istisnai nitelikte farklı bir çözümün benimsenmesi söz konusu olmaktadır.

Hanefî usulcüler, genel kural veya genel nitelikli nassın istisnayı gerektiren üç temel gerekçeden³³ bahsederler. Nas/eser, icma ve zaruret. Hanefî fıkıh geleneğinde sahabî kavli, örf, maslahat, raf'u'l-harac (zorluk ve sıkıntının kaldırılması), ihtiyat ve ihtilafların kaldırılması gibi gerekçelere dayanılarak gerçekleştirilen istisna nitelikli istihsan örneklerine de rastlanır. Lakin sahabî kavlini, bir kısım Hanefî usulcünün tercih ettiği şekliyle, ilk gerekçeye 'eser' demek suretiyle onun kapsamında, örfü icmâ, maslahat ve raf'u'l-harac gibi gerekçeleri de zaruret kapsamında değerlendirmek mümkündür.³⁴ Bu nedenle biz burada Hanefî sistematığına uyarak istisna nitelikli istihsan türlerini onların benimsediği üçlü taksim üzerinden ele alacağız.

3.1.1. Nas/Eser Sebebiyle İstihsan

Nas/eser sebebiyle istihsan, daha ziyade genel kural veya genel nitelikli şer'î nas anlamındaki kıyasın, nas/eser sebebiyle terk edilmesi şeklinde işleyen istisna nitelikli bir istihsan türüdür. Bu tür istihsanda özel nitelikli bir nassa/esere istinaden bir olayın benzerlerine tatbik edilen genel kural yahut genel nassın istisna edilerek nev'î şahsına münhasır bir hükme bağlanması söz konusudur.

Hanefî fukuhası, selem akdinin caiz olması hükmüne bu tür istihsanla varmıştır. Şöyle ki peşin para ile veresiye mal alımını ifade eden selem, muamelât hukukunda benimsenen "Ma'dûmun satışı batıldır." şeklindeki kıyasa yani genel kurala göre caiz değildir. Çünkü bu akitte, akit esnasında mevcut olmayan bir malın satımı söz konusudur. Lakin selem akdine ilişkin Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis nakledilmiştir: "*Bir malı selem yoluyla satan kişi, onun ölçüsü, tartısı ve süresini belirleyerek satış yapsın.*"³⁵ İşte bu hadise istinaden zikri geçen genel kuralın selem akdine uygulanmaması, bir başka ifadeyle selem akdinin bahse konu genel kuraldan istisna edilerek mezkûr hadis istikametinde bir hükme bağlanması nas/eser sebebiyle gerçekleştirilen istihsandır.³⁶

³³ Genel olarak istihsan yönteminin dayandığı gerekçeler ve uygulama şekilleri hakkında geniş bilgi için bk. Osman Şahin, "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2008), 49-75.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 162 vd.

³⁵ Buhârî, "Selem", 1,2,7; Müslim, "Müsâkât", 127,128.

³⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/7; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 404.

Unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmaması, icâre akdinin caiz olması gibi hükümler de bu tür istihsan için verilen örneklerdendir.³⁷

3.1.2. İcma Sebebiyle İstihsan

Bir konudaki genel kurala aykırı bir uygulama üzerinde insanlar arasında bir teamülün oluşması ve oluşan bu teamülün caizliği hususunda icmanın meydana gelmesi durumunda icma sebebiyle istihsan söz konusu olur.

İstihsanın bu türü için verilen en yaygın örnek istisna' akdinin caiz olmasıdır. İstisna' akdi, belirli bir ücret mukabilinde nitelikleri önceden belirlenmiş bir malı imal etmek üzere sanat erbabı ile yapılan akittir. Nitelikleri belirlenmiş bir ayakkabıyı imal etmesi için ayakkabıcı ile yapılan sözleşme bu tür bir sözleşmedir. Bu nitelikteki bir sözleşmenin, bu sahada benimsenmiş olan "Ma'dûmun satışı batıldır." kuralı gereğince caiz olmaması gerekir. Çünkü akit esnasında akdin konusu mevcut değildir. Ancak öteden beri insanlar arasında bu yönde bir teamülün oluşması ve oluşan bu teamülün caizliği hususunda icmanın meydana gelmesi nedeniyle bu işlem bahse konu genel kuraldan istisna edilerek caiz görülmüştür. İşte oluşan bu icma veya insanların teamülü sebebiyle genel kural anlamındaki kıyasın terk edilmesi icma sebebiyle istihsan olarak isimlendirilir.³⁸

db | 909

3.1.3. Zarûret Sebebiyle İstihsan

Bu tür istihsanda, zaruret veya şiddetli bir ihtiyaca binaen kıyasın terk edilmesi söz konusudur.

Pislenmiş kuyuların temizliğine hükmedilmesi bu tür bir istihsandır. Kıyasa, yani genel kurala göre, içine pis bir şey düşen kuyu asla temiz hale gelmez. Çünkü alttan çıkan suyun pis suya karışarak pislenme durumu olduğu için suyun boşaltılmasıyla kuyu temiz hale gelmez. Üstelik pislenen su kuyunun dibini, kenarlarını ve kovayı pisleteceği için alttan çıkan su bunlarla temas ettiğinde pislenecektir. Bu duruma göre kuyuların temizlenmesi imkânsız bir şeydir. Lakin

³⁷ Bk. Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 611; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i faḥri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/7; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî ḥalli gâvâmiẓi't-Tenkiḥ*, 2/172; Büyük Ali Haydar Efendi, *Uşûl-i Fıkh Dersleri*, 404-405.

³⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî uşûl-i-fıkh*, 405; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i faḥri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/7; Büyük Ali Haydar Efendi, *Uşûl-i Fıkh Dersleri*, 405; Muhammed Ebû Zehre, *Uşûlü'l-Fıkh*, çev. Abdülkadir Şener (Kahire: Dâru'l-Fikir, 1958), 267.

burada insanın takatını aşan bir acizyet söz konusu olduğu için zarurete binaen belli miktarda suyun boşaltılması ile kuyuların temizliğine hükmedilmiştir.³⁹ Farklı zamanlarda olgunlaşan meyve ve sebzelerin satımının caiz görülmesi de bu nitelikte bir istihsandır.

3.2. Hafî Kıyas İstihsanı

Hafî kıyas istihsanı, Hanefî usul eserlerinde daha ziyade *el-Kıyâsu'l-hafî* ismiyle anılır ve istihsan denince de genellikle bu tür kastedilir.⁴⁰

İstihsanın bu türünde çözümü aranan meseleye uygulanabilecek birbirine zıt iki kıyas imkânı bulunur. Bu kıyaslardan ilki hemen akla gelen olmakla birlikte etkisi zayıf, diğeri ise belirli bir düşünme neticesinde akla gelen ama etkisi kuvvetli olan kıyastır. Açık ama etkisi zayıf olan kıyasın terk edilip kapalı ama etkisi kuvvetli olan kıyasın tercih edilmesi, bir başka ifadeyle çözümü aranan meseleye tatbik edilme imkânı olan birbirine zıt iki kıyastan kapalı olanın tercih edilmesi hafî kıyas istihsanı olarak isimlendirilmektedir.⁴¹

Cessâs'ın ifadesiyle hafî kıyas istihsanı, iki asla da benzerlik gösteren bir olayı, gerektirici bir delalet sebebiyle bu iki asıldan birine ilhak etmek yani o aslın gerektirdiği hükmü bu meseleye uygulamaktır. Cessâs, pek haklı olarak istihsanın bu türünün nakledilegelen fûrû' meseleleri içerisinde en kapalı, en fazla dikkat gerektiren bir tür olduğunu, çözümü aranan meseleyi iki asıldan/kıyastan birine ilhak ederken ince bir akıl yürütmek gerektiğini söylemektedir.⁴²

Hafî kıyas istihsanı ile ilgili örnekler:

Birinci örnek: Vakfedilen zirai araziye ait irtifak hakları⁴³ vakıf işlemine dahil midir?

Hanefî mezhebinde yerleşik genel kurala göre, sözleşme esnasında açıkça belirtilmediği sürece zirai arazinin satımı ile bu araziye ait irtifak hakları alıcıya geçmez. Buna mukabil sözleşme esnasında

³⁹ Debûsî, *Ta'kvimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 405; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/156,206,213; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/8; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 405-406.

⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-Tenkih*, 2/171.

⁴¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/151; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 406; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-Fıkh*, 264-265; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342.

⁴² Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs*, 2/344.

⁴³ "Zirai araziye ait irtifak hakları; şîrb, mesîl ve mürûr haklarıdır. *Şîrb*: Umumi sudan arazi sahibine düşen su hakkı," *Mesil*: İhtiyaç fazlası suyun arazi dışına aktılma hakkı, *Mürûr* ise kendi arazisine varmak için diğeri arazi üzerindeki geçiş hakkıdır.

açıkça belirtilmese de böyle bir arazinin kiralanması durumunda o araziye ait irtifak hakları sözleşmeye dahil sayılır ve kiracı bu haklardan istifade eder. Çözümü aranan başka bir mesele daha var ki, o da zirai arazinin vakfedilmesi meselesidir. Bu işlem, arazi mülkiyetinin vakfı yapan kişinin elinden çıkması açısından satım sözleşmesine, lehdarlarının arazinin mülkiyetine malik olmadan ondan istifade etme imkânı elde etmeleri açısından da kira sözleşmesine benzemektedir. Bu durumda bu meseleye ilişkin biri zâhir diğeri hafî olmak üzere iki kıyas imkânı bulunmaktadır. Her ikisinde de “mülkiyetin elden çıkması illetine” binaen ilk akla gelen zahir kıyas, zirai arazinin vakfının satım sözleşmesine kıyas edilmesidir. Buna göre sözleşme esnasında özel bir kayıt konmamışsa araziye ait irtifak hakları vakıf işleminin kapsamına dahil sayılmayacaktır. İyice düşünüldüğünde fark edilen bir diğerk kıyasa (hafî kıyasa: istihsana) göre ise her ikisinde de “aslına malik olmamakla beraber malın kendisinden faydalanma imkânının olması” illetine binaen, zirai arazinin vakfının kira sözleşmesine kıyas edilmesidir. Bu durumda özel bir kayıt konulmamış olsa da zirai araziye ait irtifak hakları vakıf işleminin kapsamına dahil sayılacaktır. Bu meselede zahir kıyasın terk edilerek hafî kıyasın tercih edilmesi istihsan olarak isimlendirilmektedir. Tercihin sebebi ise şudur: Vakıf işleminin asıl gayesi, mülkiyetin nakli değil, vakfedilen maldan faydalanma hakkı sağlamaktır. İrtifak hakları olmadığı takdirde zirai araziden faydalanma imkânı olamaz. Bu nedenle vakıf işleminde de tıpkı kiralamada olduğu gibi sözleşme esnasında açıkça belirtilmese de bu hakların işlemin kapsamına dahil sayılması kabul edilmiştir. Hanefiler, bu çözümü belirtmek üzere şu ifadeyi kullanmaktadırlar: Vakfı yapan kişinin özel bir kaydı yoksa irtifak haklarının vakıf işlemine dahil sayılmaması kıyas; özel bir kayıt konmasa da bu hakların vakfa dahil sayılması ise *istihsandır*.⁴⁴

db | 911

İkinci örnek: Satıcı ve müşterinin teslimden önce⁴⁵ satılan malın fiyatında ihtilaf edip ikna edici delillerinin bulunmaması durumunda hangi taraf için yemin gerekli olur?

Bu meselede biri zahir diğeri hafî olmak üzere iki kıyas imkânı vardır. Zahir kıyasa göre yalnızca ‘müşterinin’ yemin etmesi gerekir. Çünkü satıcı satılan malın fiyatında fazlalığı iddia etmekte müşteri ise

⁴⁴ Krş. Abdülvehhâb Hallâf, *Meşâdirü't-teşrî il-İslâmî fî mâ lâ naşsa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 72-73; Şa'ban, *Uşûlü'l-fıkhil-İslâmî*, 197-198; Bardakoğlu, “İstihsan”, 342-343.

⁴⁵ Tarafların teslimden sonra ihtilaf etmeleri halinde her ikisinin de yemin etmesi gerekir. Lakin bu durumda yeminin gerekliliği kıyasın/istihsanın değil, nassın gereğidir. Bk. Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh.*, 406; *Serahsî, Uşûlü's-Serahsî*, 2/207.

bu ziyadeyi inkâr etmektedir. Örneğin satıcı, “Ben bu malı sana 2000 TL’ye sattım.”, müşteri ise “Hayır 1500 TL’ye sattın.” demektedir, dolayısıyla müşteri satıcının iddia ettiği 500 TL fazlalığı inkâr etmektedir. “*Delil getirme müddei (davacı), yemin ise münkir (davalı) üzerinedir.*” kaidesi gereğince, münkir konumunda olan müşterinin yemin etmesi gerekmektedir. Derinlemesine düşünüldüğünde fark edilen hafî kıyasa (istihsana) göre ise her iki tarafın da yani hem satıcı hem de müşterinin yemin etmesi gerekir. Çünkü her iki taraf da bir yönden iddia, diğer yönden ise inkâr pozisyonundadır. Şöyle ki satıcı ‘Ben bu malı 2000 TL’ye sattım.’ demekle, satılan malın 2000 TL olduğunu ‘iddia’ etmekte ve bu miktar kendisine verilmediği takdirde satılan malın müşteriye teslimini ‘inkâr’ etmektedir. Müşteri ise anlaştıkları fiyatın ileri sürülen miktardan daha düşük olduğunu ve malı bu miktardan almaya hak kazandığını ‘iddia’ etmekte, bu miktardan fazla para vermeyi ‘inkâr’ etmektedir. Dolayısıyla satıcı ‘teslimin gerekliliğini’ müşteri ise ‘fazla miktarı’ inkâr etmektedir. Bu durumda satıcıya ‘malın teslimini inkârdan’ müşteriye ise ‘malı 2000 TL’ye almadığı’ cihetinden yemin teklif edilir. Bu meselede ‘satıcıdan yemin talebi’ de münkire yemini gerekli kılan kaidenin bir neticesidir. Yani aynı kaide ve kıyasın gereğidir. Lakin bu kıyas, hemen akla gelmeyen, belli bir düşünme neticesinde ulaşılan bir kıyastır. İşte hafî (kapalı) olan bu kıyasa istihsan adı verilmektedir.⁴⁶

912 | db

Üçüncü Örnek: Hırsızlık yapmak üzere bir eve giren bir grup hırsızın topladıkları eşyaları -evden hep beraber çıkmalarına rağmen- içlerinden bir kişinin yüklenerek çıkarması durumunda hırsızlık cezası suça karışanların tamamına mı yoksa sadece eşyaları sırtında taşıyan kişiye mi verilir?

Kıyasa göre sadece çalınan eşyayı sırtında taşıyan kişiye, istihsana göre ise tamamına had cezasının verilmesi gerekir.⁴⁷

Bu meselenin kıyas edilebileceği iki asıl (olay) bulunmaktadır. Birincisi, bir grubun zor kullandıkları bir kadına içlerinden birisinin tecavüz etmesini sağladıkları mesele. Bu meselede had cezasının yar-

⁴⁶ Krş. Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 406; Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 613; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/206; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/16; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu mirkâti'l-vusûl*, 345; İbnü'l-Emîn Mahmud Esad Seydişehrî, *Fıkıh usûlü:Telhîs-u usûl-i fikh*. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011), 225-226; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh* (Medhal), ed. Selçuk Camcı (İstanbul: Akademi Yayınları, 2001), 353-354; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-Fıkıh*, 265-266.

⁴⁷ Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs*, 2/247; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/201; Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/1823.

dım edenlere değil, bizatihi zina eden kişiye uygulanacağı hususunda ittifak vardır. İkincisi ise yol kesmek, cana kıymak ve zorla mala el koymak gibi suçları işlemek üzere grup oluşturan kişilerle ilgili mesele. Bu suçu işleyen kişilerin tamamına -konuyu düzenleyen ayette⁴⁸ belirtilen cezaların- verileceği hususunda ittifak vardır. Bahse konu toplu hırsızlık olayının birinci meseleye kıyas edilmesi durumunda had cezasının sadece eşyayı sırtında taşıyan kişiye verilmesi gerekir. İstihsan karşısında terk edilen kıyas hükmü budur. Lakin hirâbe suçunu işleyen kişilere kıyas edilmesi durumunda ise hırsızlık suçuna iştirak edenlerin tamamına had cezasının verilmesi gerekir. Her iki asıla da kıyas edilmesi mümkün olan bahse konu meselenin daha üstün bir çözüm sunan hirâbe olayına kıyas edilmesi istihsan olarak isimlendirilmektedir.⁴⁹

Dördüncü Örnek: Üzerinde meyvesi bulunan ağaçların bulunduğu bir arazi satıldığında, cebren temellük hakkı bulunan şüf'a hakkı sahibi hakkını kullanmak isterse sadece araziyi mi yoksa hem arazi hem de meyveleri ile birlikte ağaçları mı alma hakkına sahiptir?

Kıyasa göre şüf'a hakkı sahibi sadece araziyi alma hakkına sahiptir. Ağaçları temellük edemez. İstihsana göre ise -satım işleminde meyveler zikredilmişse- şüfadar hem araziyi hem de üzerinde meyveleri bulunan ağaçları alma hakkına sahiptir.

Bu meselenin kıyas edilebileceği iki asıl bulunmaktadır. Birincisi içindeki eşyanın evin satımına dahil olmaması meselesi. İkincisi ise odanın evin satımına dahil olması meselesi. Bahse konu olay birinci meseleye kıyas edildiğinde yani ağaçlar evin eşyası gibi kabul edildiğinde satıma dahil olmazlar. Dolayısıyla şüf'a hakkı sahibi onlara malik olamaz. (İstihsan karşısında terk edilen açık kıyasın hükmü budur.) İkinci meseleye kıyas edilmesi durumunda yani arazi içindeki ağaçların evin odası gibi kabul edilmesi durumunda ise satıma dahil sayılırlar ve şüf'a hakkı sahibi arazi ile birlikte onlara da malik olur. Burada istihsanın tercih sebebi, tıpkı odanın evin kapsamına dahil olması gibi, bitişiklik (ittisal) nedeniyle ağaçların araziye tabi olmasıdır.⁵⁰

Beşinci örnek: Yırtıcı kuşların artığı necis midir?

⁴⁸ Mâide, 5/33.

⁴⁹ Cessâs, *Uşûlü'l-Cessâs*, 2/247-248; Ayrıca bk. Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 158-159.

⁵⁰ Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 4/34.

Bu meselenin çözümünde de iki farklı kıyas imkânı vardır. Birincisi, 'etlerinin necis olup yenilmesinin haramlığı illetine' binaen doğan, şahin gibi yırtıcı kuşların artıklarının, aslan, kaplan gibi yırtıcı kara hayvanlarının artıkları gibi değerlendirilerek necis sayılmasıdır. Çünkü artık, ete göre değerlendirilir. Hem yırtıcı kuşların hem de yırtıcı kara hayvanlarının etleri necistir ve yenilmesi haramdır. Burada illet açıktır ama etkisi zayıftır. İlk akla gelen zahir kıyas budur.

Dikkatli bir düşünme neticesinde ulaşılan hafî kıyasa (istihsana) göre ise 'her ikisinin de etinin yenilmemesi illetine' binaen yırtıcı kuşların artıklarının insanın artığına kıyasla temiz sayılmasıdır. İnsanın etinin haramlığının saygınlığından (keramet) yırtıcı kuşların etinin haramlığının necis olmasından kaynaklanması bir sorun teşkil etmez. Çünkü bu değerlendirme kıyasın eserinin zayıf olmasına binaen yapılan bir değerlendirmedir. Zira yırtıcı kara hayvanların artığının necis olması hükmüne doğrudan te'sir eden şey, necis olan etlerinden çıkan salyanın artık suya karışmasıdır. Şöyle ki yırtıcı kara hayvanları suyu salyaları ile ıslanan dilleri ile içerler. Su içerlerken doğal olarak bu ıslaklık dillerinden ayrılıp suya karışmaktadır. Bu hayvanların artıklarının hükmüne doğrudan etki eden bu müessir durum, yırtıcı kuşlarda söz konusu olmaz. Çünkü yırtıcı kuşlar suyu gagaları ile ağızlarına alır sonra da yutarlar. Salyaları hiçbir şekilde suyla temas etmez. Gaga, üzerinde ıslaklık olmayan kuru ve temiz bir kemikten ibarettir. Dolayısıyla necis olan salyanın artık suya karışması gibi bir durum söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle yırtıcı kuşların artığı tıpkı insanın artığı gibi temizdir. Burada söz konusu olan hafî kıyasın eseri, zahir kıyasın eserinden çok daha güçlüdür. Çünkü artığın temiz kalmasında temizinin temize karışmasının etkisi, artığın pis kalmasında etin pisliğinin mücerret etkisinden daha güçlüdür.⁵¹

Açıkça görüleceği üzere mezkûr örneklerde hükmü aranan meseleye ilişkin iki farklı kıyas imkânı bulunmaktadır. Bunlardan biri hemen akla geliveren zahir (açık) kıyas, diğeri ise iyice düşünüldüğünde fark edilen lakin meselenin mahiyetine daha uygun düşen hafî

⁵¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Padişah'ın Teysîrû't-tahrîr'i ile birlikte) (b.y.: Daru'l-fikir, ts.), 4/79; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/297; Muhammed Emin b. Mahmûd Buharî Emir Padişah, *Teysîrû't-tahrîr alâ kitâbi't-tahrîr* (b.y.: Daru'l-fikir, ts.), 4/79; Ayrıca bk. Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye-tü'l-Kübrâ, 1969), 334; Yakub Abdülvehhâb Bahuseyn, *Raf'u'l-ħarac fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 298; Ahmed el-Haccî el-Kürdî, *Buħûs fi ilm-i usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2004), 126,127.

(kapalı) kıyastır. İşte bu tür durumlarda ilk akla gelen çözümün terk edilerek meselenin mahiyetine uygun düşen çözümün tercih edilmesi hafî kıyas veya istihsan olarak isimlendirilmektedir.

Fürû eserlerinde geçen hafî kıyas istihsanı örnekleri oldukça fazladır.⁵² Bu örneklerin tümünü tek tek ele alıp irdelemek kapsamlı birkaç tez çalışmasını gerektirir. Makale sınırlarını aşmama ve meramı ifade etmede yeterli olacağı düşüncesiyle mezkûr örneklerle yetiniyoruz.

3.3. Hafî Kıyas İstihsanı ile İstisna Nitelikli İstihsan Arasındaki Fark

Hafî kıyas istihsanı ile istisna niteliği taşıyan nas, icmâ ve zaruret sebebiyle istihsan arasında şöyle bir fark vardır: İstisna nitelikli istihsanla ulaşılan hüküm ta'diye etmez yani benzer nitelikteki olaylara taşınamaz. Çünkü bu yollarla ulaşılan istihsanî hüküm ma'lûl değildir. Yani şer'î kıyas çerçevesinde ortak bir illete dayanılarak elde edilen bir hüküm değildir. Aksine genel kurala aykırı olarak konulmuş bir hükümdür (ma'dûlün bih ani'l-kıyas). Bu nedenle istihsanın bu türünde ta'diye söz konusu olmaz. Örneğin unutarak yiyip içmenin caiz olduğu şeklindeki istihsanî hüküm, orucun hata ve ikrah gibi sebeplerle bozulması durumlarına taşınamaz. Aynı şekilde namazda kahrkaha atmanın abdesti bozması hükmü cenaze namazı ve tilavet secdesine taşınamaz.⁵³

Hafî kıyas istihsanı ise şer'î bir kıyastır. Kıyasın hükmü de ta'diyedir. Dolayısıyla bu tür istihsanla ulaşılan hüküm ta'diye eder. Yani bu hüküm benzer konularda da uygulanır. Örneğin satıcı ve müşterinin teslimden önce satılan malın fiyatında ihtilaf etmeleri durumunda yeminin her iki taraf için gerekli olduğu şeklindeki istihsanî hüküm, iki tarafın varislerine ve kira sözleşmesine uygulanır. Şöyle ki satıcı ve müşteri malın tesliminden önce ölüp de varisleri paranın miktarında ihtilafa düşseler, her iki taraftan da yemin etmeleri istenir. Aynı şekilde kiralanan mal henüz kullanılmadan kiraya veren ile kiracı arasında ücretin miktarında anlaşmazlık çıkarsa, her iki tarafa da yemin ettirilir.⁵⁴

⁵² Bir örnek olarak sadece Hidâye'de geçen hafî kıyas örnekleri için bk. Sâid Nuri Akgündüz, "Hanefî Fürûnda İstihsan -el-Hidâye Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 39-43.

⁵³ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 613; Serahsî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 2/153, 206; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/15-16.

⁵⁴ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 613; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/206-207; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-muşannif 'ale'l-menâr*, 2/297; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i*

3.4. İstihsanın Kıyasa Tercih Nedeni

(Hafî Kıyasın Zâhir Kıyasa Tercih Nedeni)

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, hafî kıyas istihsanı -diğer istihsan türlerinden farklı olarak- şer'î bir kıyas işlemidir. Bu istihsan türünde çözümlenmesi gereken meseleye uygulanma imkânı olan birbirine zıt iki kıyastan biri diğerine tercih edilir.

Bu yöntemi oldukça etkin bir şekilde kullanan Hanefîler, kıyası çeşitli şekillerde taksim ederek yaptıkları tercihi objektif kriterlere bağlama çabası içine girmişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere onlar, evvela kıyası iki kısma ayırmışlardır.

Birincisi, açık ama eseri/etkisi zayıf olan, üzerinde iyice düşünmeden hemen akla geliveren kıyastır. Buna *celî (açık) kıyas* denir. Diğeri ise gizli ama etkisi güçlü olan, ancak dikkatli düşünmeyle anlaşılabilen kıyastır. Buna da *hafî (kapalı/gizli) kıyas* denir. Bu iki kıyastan ilkinde '*mutlak olarak kıyas*' ikincisine ise '*istihsan*' adı verilir. Bu iki kıyas türünün bir meselede karşı karşıya gelmeleri durumunda aralarındaki tercih, açıklık ve kapalılığa göre değil, eserin kuvvetine göredir.⁵⁵

916 | db

Hanefîler ayrıca *celî* ve *hafî* kıyastan yani kıyas ve istihsandan her birini de iki kısma ayırmak suretiyle meseleyi daha da netleştirmek çabası içine girmişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere onlar *kıyası*: a) Eseri zayıf kendisi açık olan kıyas b) Fesadı zahir, eser ve sıhhati hafî olan kıyas, *istihsanı* da: a) Eseri güçlü kendisi hafî olan istihsan b) Eseri zahir fesadı hafî olan istihsan olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bunlar arasındaki tercih, açıklık ve kapalılığa göre değil, eserin güçlülüğüne yani illetin te'sir gücüne göre olduğu için aralarında kuvvet bakımından şöyle bir sıralama söz konusu olur: En kuvvetli olan, istihsanın birinci kısmı yani eseri güçlü kendisi hafî olan istihsan, ikincisi kıyasın birinci kısmı yani eseri zayıf kendisi açık olan kıyas üçüncüsü kıyasın ikinci kısmı yani fesadı zahir, eser ve sıhhati hafî olan kıyas dördüncüsü ise istihsanın ikinci kısmı yani eseri zahir fesadı hafî olan istihsan. Ameli gerektiren illet müessir illet olduğu için ister zahir isterse hafî olsun eseri zayıf olan kıyas eseri kuvvetli olan kıyas karşısında düşer.⁵⁶ Dolayısıyla birbirleri ile tearuz

fahri'l-İslâm el-Pezdevî, 4/15-16; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, 2/178; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-uşûl şerhu Mirkâti'l-vüşûl*, 345.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/151; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 403.

⁵⁶ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 611,612; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/203; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, 2/171,172; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4/78,79; Emir Padişah, *Teysîrü't-tahrîr alâ kitâbi't-tahrîr*, 4/78-,79; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-uşûl*

ettiklerinde eseri güçlü olan hafî kıyas (istihsan) eseri zayıf olan açık kıyasa tercih edilir.

Hanefîler, illetin te'sir gücünün tercih sebebi olmasını, illetin sahih bir illet olduğunu pekiştiren bir unsur/kriter olarak görür ve bu kriteri tercih sebebi bulunduğu çatışan iki haber veya iki ayet arasındaki tercih kriterine benzetirler. Nitekim, çatışan iki haber arasındaki tercih, birinin hüccet değerini pekiştiren ilave bir durumun olmasıyla mümkün olur. Örneğin meşhur haber şâz habere tercih edilir. Çünkü ravilerinin çok olması bu haberin Hz. Peygamber'e ittisalının şâz habere nispetle daha güçlü olduğunun göstergesidir. Yine ravileri fakih, zapt ve kavrama yönünden güzel olan haber böyle olmayan habere tercih edilir. Çünkü ravilerin bu nitelikleri taşıması nakil yoluyla bize ulaşan haberin Hz. Peygamber'e ittisalini pekiştiren bir durumdur. Aynı şekilde tearuz eden iki ayetten birinin müfesser diğerinin müevvel olması durumunda müfesser olan tercih edilir. Çünkü müfesserin hüccet değeri -yapısı gereği- müevvele göre daha güçlüdür.⁵⁷

Hafî ve zahir kıyas, daha özel bir ifadeyle, kıyas ve istihsan çatıştığında aralarında tercih yaparken kıyasın türleri ve diğer deliller arasındaki tercih yönteminin takip edileceğini⁵⁸ söyleyen Hanefîler, çatışan kıyaslar arasında şöyle bir tercih yönteminden bahsederler: a) İlleti, sarîh bir şekilde nas ile sabit olan kıyas, illeti ima yoluyla sabit olan kıyasa tercih edilir. Çünkü sarîh beyan kesinliğe daha yakın ve delalet yönünden imadan daha kuvvetlidir. b) İlleti kat'î delille (kat'î nas veya icmâ ile) sabit olan kıyas, illeti zannî delille sabit olan kıyasa tercih edilir. c) İlleti, nassın imasıyla sabit olan kıyas, illeti münâsebe yöntemiyle belirlenen kıyasa tercih edilir.⁵⁹

İlletleri münâsebe yöntemiyle belirlenen kıyaslar arasında tercih yapılırken de şöyle bir yol izlenir:⁶⁰

şerhu Mirkâtî'l-vüšûl, 343.

⁵⁷ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/250,251; Ayrıca bk. Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 645; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/119.

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fikh*, 404.

⁵⁹ Krş. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4/87; Emir Padişah, *Teysîrüt-tahrîr alâ kitâbi't-tahrîr.*, 4/87; Muhibbullah b. Abdîşekûr Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Leknevî'nin Fevâtihu'r-rahamût adlı eseri ile birlikte), thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/376,377; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/376, 377.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fikh*, 340 vd.; Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 645 vd.; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/253 vd.; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-muşannif 'ale'l-menâ; 2/368 vd.*; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/119; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi halli gavâmi'it-Tenkîh*, 2/232 vd.; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-*

a) İletin te'sir gücü sebebiyle tercih: Birbiri ile çatışan müessir vasıfları bulunan iki kıyastan hangisinin illetinin te'sir gücü daha fazla ise o diğerine tercih edilir.

b) İletin şahitlik ettiği hüküm üzerinde müessir olan vasfın sebat gücü sebebiyle tercih: Bundan kasıt, şâri'in bu vasfı ilgili hükümde çokça dikkate almasıdır. Bu duruma göre iki kıyastan hangisinin vasfı diğerine nispetle hükme daha bağımlı ve ondan ayrılmaz bir durumda ise o diğerine tercih edilir.

c) Dayandıkları asılların çokluğu sebebiyle tercih: İki kıyastan hangisinin dayandığı asıllar, benzediği hükümler daha fazla ise o diğerine tercih edilir.

d) İletinin bulunmamasıyla hükmün de bulunmayacağı prensibi ile tercih: 'Aks' adı verilen bu prensip ile tercih, tercih yöntemlerinin ez zayıfıdır.

Görüleceği üzere Hanefiler çatışan kıyaslar arasında *illetin te'sir gücünü bir tercih kriteri* olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu kriter gereği, çatışan kıyaslardan hangisinin illetinin te'sir gücü yani hükme etkisi daha güçlü ise o diğerine tercih edilecektir.

918 | db

Bir illetin hükme etki etmesi de şu dört şekilde olur:

a) Bir meselede illet olarak belirlenen vasfın bizatihi kendisinin bizzat o meselenin hükmüne etki etmesi: Mesela kediye ait 'dolaşma' vasfı bizatihi kedinin artığı hükmüne tesir eder.

b) Bir meselede illet olarak belirlenen vasfın aynısının farklı bir meselede aynı türden bir hükme etki etmesi: Örneğin küçüğün üzerindeki malla ilgili velayet hükmünün illeti, 'küçüklük' (sığâr) vasfıdır. Aynı vasf küçük üzerindeki evlendirme velayetine de etki eder.

c) İlet olarak belirlenen vasfın cinsinin hükmün bizzat kendisine etki etmesi. Mesela 'bayılma' özüyle biriken namazların kaza edilme yükümlüğü düşer. 'Bayılma' vasfıyla (iletiyle) aynı cinsten olan 'delirme' ve 'hayız' gibi özürlerle kazaya kalan namazların kaza edilme yükümlülüğü de düşer. Dolayısıyla 'bayılma' vasfıyla aynı cinsten olan 'delirme' ve 'hayız' gibi vasıflar bizzat namazın düşmesine etki eder.

uşûl şerhu Mirkâti'l-vüşûl, 269; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mirkâti'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 366-367; Ayrıca bk. Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 155,156.

Vasfın cinsinin hükmün cinsine etki etmesi. Örneğin meşakkat sebebiyle hayızlı kadından namaz yükümlülüğü düşer. Hayız meşakkati ile birebir aynı olmamakla beraber aynı cinsten olan yolculuk meşakkati sebebiyle de namazın iki rekâtı düşer. Böylelikle vasfın cinsi hükmün cinsine etki etmiş olur.⁶¹

Anlaşılacağı üzere Hanefiler, *illetin hükme te'sirini* bir realite olarak ortaya koyup, *illetin te'sir gücünü* de bir tercih kriteri olarak kabul etmekte ve bu kriteri de çatışan iki delil arasındaki tercih kriterine benzeterek yaptıkları tercihin sübjektif bir tercih değil, belli bir mantığa ve belli bir gerekçeye dayanan bir tercih olduğunu söylemektedirler.

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere nas, icmâ ve zaruret sebebiyle istihsan, mantık ve işleyiş yönünden hafî kıyas istihsanından farklıdır. Zira nas, icmâ ve zaruret sebebiyle istihsan, belirli gerekçelere istinaden genel kuraldan istisna edilen durumları betimleyen hukuki bir araç konumunda iken, hafî kıyas istihsanı çözümü aranan meseleye uygulanma imkânı olan birbirine zıt iki kıyastan birini diğerine tercih mantığına dayanmaktadır. Dolayısıyla birinci kısım istisna niteliği, ikinci kısım ise şer'î bir kıyas mahiyeti taşımaktadır.

Bu farklılık istihsanın bünyesinde farklı akıl yürütme biçimlerini barındıran ve buna binaen de farklı boyut ve işlevleri olan üst bir kavram olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Modern dönemdeki bazı ilim adamlarının da dile getirdiği üzere, istihsanın birinci boyutu, genel kurala aykırı olan, dayandığı gerekçenin kuvvetli oluşu sebebiyle de ihmal edilemeyen istisnai durumları nitelemektir. Bu niteleme sayesinde, hukukun sistematize edilmesi sürecinde ortaya çıkan kural dışılıklar izah edilmiş olmakta, dağınık haldeki istisnai durumlar belli bir kavramla ifade edilerek sistematik bir bütünlük sağlanmış olmaktadır.⁶² Bu duruma göre nas, icmâ ve zaruret sebebiyle oluşan istisnai durumlara istihsan denmesi, belirli gerekçelerle istisna edilen ve belli bir mantığı ve işleyişi bulunan

⁶¹ Kırş. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/512-513; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 373; Ahmed b. Ebî Saïd Molla Civen, *Nûru'l-envâr* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2008), 2/34.

⁶² Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yay., 2017), 120.

dağınık haldeki çözümlerinin tek bir isim altında toplanarak kavramlaştırılmasından ibarettir.

İstihsanın bu türüne herhangi bir itiraz da söz konusu değildir. Zira istihsana karşı çıkanların kendileri de, adına istihsan demeseler de benzer gerekçelere istinaden benzer tercihlerde bulunmuşlardır.⁶³ Dolayısıyla onların doğrudan karşı çıkışları bu tür istihsana değil, rey ile istihsanda bulunmaya, kendi iddialarına göre, hevâya dayanılarak kıyası terk etmeye, özel ismiyle söylersek hafî kıyas istihsanına yöneliktir.

Bu durumu Abdülazîz el-Buhârî şu şekilde ifade etmektedir: “Karşıt görüştekiler, Ebu Hanîfe’ye nas/eser, icma ve zarurete dayanarak yapmış olduğu istihsan konusunda karşı çıkmamışlardır. Çünkü kıyasın bu delillerle terk edilmesi ittifakla güzel görülmüştür. Lakin onlar, Ebu Hanîfe’nin rey ile istihsanda bulunmasına karşı çıkmışlardır. Zira onların zannına göre bu durumda kıyasın terki hevâya dayanılarak yapılmaktadır.”⁶⁴

Kıyasın hevâ ile terk edildiği iddiasına karşılık Hanefiler, zikri geçen tarzda kıyas taksimi yaparak illetin te’sir gücünü ön plana çıkarmışlardır. Yaptıkları tercihin de tıpkı kıyasın türleri ve diğer deliller arasındaki tercihte olduğu gibi kuvvet esasına göre yapıldığını, dolayısıyla zahir yoldan hafîye yönelimin hevâya değil, şer’î bir delile dayandığını ispat etmeye çalışmışlardır.⁶⁵

Bu minvalde olmak üzere Hanefiler, evvela söz konusu işlemin şer’î bir kıyas olduğunu ifade etmişler akabinde de kıyasın en önemli unsuru olan illet üzerinde bir mahiyet çözümlemesi yaparak, onunla ilgili bir takım nitelikleri tercih sebebi saymış ve buna binaen de yaptıkları tercihin belirli parametreleri olan objektif bir tercih olduğunu ısrarla vurgulamışlardır.

Nitekim onlara göre illetin sıhhatinin delili, hüküm için elverişli bir vasıf olmasıdır. Bir vasfın hüküm için elverişli olmasından kasıt, hüküm ile vasıf arasındaki uygunluktur (mülâemet). Uygunluktan kasıt ise illet olarak belirlenen vasfın Hz. Peygamber ve Selef-i Sâlihînden nakledilen illetlerle uyumlu olmasıdır. Lakin bir vasfın hükme elverişli olması tek başına yeterli değildir. Zira kendisiyle amelin

⁶³ Bk. Ali Pekcan, “Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 145-172.

⁶⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ‘an usûl-i fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 2/5; Ayrıca bk Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 84.

⁶⁵ Bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûl-i’l-fıkh*, 404-405.

gerekliliği için o vasfın ayrıca hükme te'sirinin bilinmesi yani müessir olması gerekir.⁶⁶ İletinin müessir olması ise şâri'in o vasfı dikkate alıp onu hükme etkili kılmasıyla,⁶⁷ bir başka ifadeyle şâri'in o vasfı dikkate alarak hüküm düzenlemiş olmasıyla bilinir.⁶⁸

Ortaya konan bu perspektiften de anlaşılacağı üzere Hanefiler, bir vasfın hüküm için elverişli olmasını yani münasip olmasını illet olabilmesi için tek başına yeterli görmemekte ayrıca o vasfın müessir olmasını da şart koşmaktadırlar. Hem münasip hem de müessir olup illet vasfı kazanan ve birbiri ile çatışan illetler arasında da illetin te'sir gücünü ön plana çıkarmakta ve bunu bir tercih nedeni saymaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre, illetinin te'sir gücü fazla olan hafî kıyasın (istihsanın), illetinin te'sir gücü zayıf olan zâhir kıyasa tercihi -muhaliflerinin iddia ettiği gibi- hevâya dayanan sübjektif bir tercih değil, kıyasın türleri ve diğer deliller arasındaki tercihte olduğu gibi kuvvet esasına dayanan bir tercihtir.

Üstelik bu tercih, istihsanın birinci kısmının bazı türlerinde de görülen makasıt ve maslahat eksenli bir değerlendirmeye kapı aralayarak istihsanın farklı bir boyutuna da işaret etmektedir. Zira ilgili örnekler incelendiğinde zahir kıyasın terkinin makasıt ve maslahat eksenli bir değerlendirmenin neticesi olduğu da görülecektir. Nitekim çözümü aranan meselede zahir kıyasın uygulanması durumunda hukukun genel amaçları ile örtüşmeyen bir neticenin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir. İşte böyle bir durumda hafî kıyasın tercihi, uygulandığında zorluk ve sıkıntıya sebebiyet veren, kamu vicdanını rahatsız eden, şeriatın genel amaçları ile örtüşmeyen bir netice doğuracak olan zahir kıyas karşısında, makasıt ve maslahat eksenli bir değerlendirme yapılarak şeriatın genel amaçları ile uyumlu, daha kolay ve daha işlevsel bir çözüm üretme işlevi görmektedir.

Bu boyutuyla istihsan, hukukun katı normatif tabiatını yumuşatan, kamu vicdanını rahatlatan, adalet ve hakkaniyet terazisinde çözümler sunan çözüm odaklı hukuki bir enstrüman hüviyeti arz etmektedir.

⁶⁶ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 589; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/177; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *el-Menâr fî uşûlü'l-fîkh*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 170,171.

⁶⁷ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 589; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/512.

⁶⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 109.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an uşûl-i fahri'l-İslâm el-Pez-devî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Akgündüz, Sâid Nuri. "Hanefî Fırûunda İstihsan -el-Hidâye Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 29-57.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yay., 2017.
- Bahuseyn, Yakub Abdülvehhâb. *Raf'u'l- harac fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 111-138.
- Bihârî, Muhibbullah b. Abdışşekûr. *Müsellemü's-sübût* (Leknevî'nin Fevâtihu'r-rahamût adlı eseri ile birlikte). thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. Üsküdar/İstanbul: Âsitâne, 1322.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Uşûlü'l-Cessâs (el-Fuşûl fi'l-uşûl)*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi uşûl'l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Dirik, Mehmet. "Ebu Hanîfe'nin İçtihat Metodunda İstihsan". *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 180-224.
- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Uşûlü'l-Fıkıh*. çev. Abdülkadir Şener. Kahire: Dârü'l-Fikir, 1958.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûl'l-fıkıh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr alâ kitâbi't-tahrîr* b.y.: Daru'l-fikir, ts.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fî ilm-i uşûl'l-fıkıh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 283-290.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Meşâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ naşsa fih*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Hudârî, Muhammed. *Uşûlü'l-fıkıh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1969.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-taḥşîl*. thk. Muhammed Haccî ve arkadaşları. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *et-Tahrîr* (Emir Padişah'ın Teysîrü't-tahrîr'i ile birlikte). b.y.: Daru'l-fikir, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî tabakâti'l- Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Daru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye - Dârü'l-ulûm, 1993.

- Kürdî, Ahmed el-Haccî. *Buḥûs fî ilm-i uşûlî'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2004.
- Leknevî, Abdülâlî Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed Sihâlevî el-Ensârî Bahrülülûm. *Fevâtihü'r-raḥamût fî şerḥi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mehmed Seyyid. *Uşûl-i Fıkıh (Medhal)*. ed. Selçuk Camcı. İstanbul: Akademi Yayınları, 2001.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerḥu bidâyetü'l-mübeddî*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûru'l-envâr*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2008.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Mir'âtü'l-uşûl şerḥu Mirkâti'l-vüşûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sader, 2011.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Mirkâti'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Saḥîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Menâr fî uşûlî'l-fıkh*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerḥü'l-muşannif 'ale'l-menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Pekcan, Ali. "Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 145-172.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Uşûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüşûl ilâ ma 'rifeti'l-uşûl)*. thk. Said Bektaş. Beyrut : Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî ḥalli gavâmi'î't-Tenkîh* (Taftazânî'nin Şerḥü't-telviḥ adlı eseri ile birlikte). thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tenkîh* (Sadrüşşerân'ın et-Tavzîh ve Taftazânî'nin Şerḥü't-telviḥ adlı eseri ile birlikte). thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Kahire : Dâru'l-Marife, 1973.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdullâh Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Seydişehrî, İbnü'l-Emîn Mahmud Esad. *Fıkıh usûlü : Telhîs-u usûl-i fıkh*. İstanbul : Yasin Yayınevi, 2011.
- Siğnâkî, Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerḥü'l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2008), 41-75.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Tâ'lîlü'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Tûfî, Süleymân b. Abdilkavî. *el-Bülbül fî uşûlî'l-fıkh*. Riyad: Mektebetü'l-İmami's-Şâfiî, 1410.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-naẓar fî'l-uşûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

ISTIHSAN WITH HIDDEN ANALOGY (QIYAS KHAFI)

Emrullah DURLU*

Extended Abstract

Throughout Islamic history, many methods of fiqhi (exegetical) reasoning have been used to provide solutions to problems resulting from the routine course of life. In the following periods these methods of reasoning were made terms with names such as qiyas, istihsan, istislah, and istishab. Among these methods, the most commonly used method of reasoning is qiyas. The methods apart from qiyas have been favored more frequently by certain scholars and sects; certain scholars have even identified some methods. To illustrate, istihsan, which has a remarkable place in all these methods, is identified and associated with Imam Abū Ḥanīfa because of his active use of the method. Hanafi fiqh scholars followed their Imams and used this method second only to qiyas. They are defining and forming a conceptual frame for istihsan as a procedure was carried out by the Hanafi theoreticians of the following eras.

Istihsan is not a type of deduction (istidlal) that functions on the same line. Still, it is a type of ijihad that bears various fiqhi reasoning ways differing from each other in terms of logic and practice. For some of the istidlal types included in istihsan, it becomes the case to adopt a kind of exceptional solution by the nature of the very case by rejecting the qiyas applied in similar cases due to specific reasons. In this method, the meaning of rejected qiyas is the “general law” or “sharī‘ah naṣṣ with general quality” adapted in fiqh in general or in a specific sect. The justifications for the rejection of qiyas are naṣṣ, ijma‘ and necessity. Considering the logic and functioning, this type of istihsan is named “istihsan via exception” or “istihsan with exception”.

Another type of istihsan depends on favoring one of the two opposite qiyas that can be applied to solve the same case. Here, one of the two qiyas forms is the one obvious but with a low effect, and flashes to the mind even without thinking thoroughly. This is called *qiyas jali* (obvious analogy). The other one, however, is the qiyas with a strong influence that can only be comprehended through careful thinking. This type is called *khafi qiyas*. The former is named “absolute qiyas”, and the latter is called “istihsan” or more specifically, “istihsan with khafi qiyas”

924 | db

* Assoc. Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Erzurum, Turkey, edumlu@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-2911-5990>.

There is a difference between istihsan with khafi qiyas and istihsan due to naşş, ijma' and necessity, which all have istihsan quality, given as follows: the provision concluded via exceptional istihsan cannot be applied for similar cases. This is because the istihsan-based provision concluded in these forms is not a provision obtained depending on a common illah (cause) within the frame of shari'ah naşş. On the contrary, it is a provision stated in defiance of general rules or general shari'ah naşş. Therefore, this type of istihsan cannot be used for similar cases. For instance, the istihsan based provision that it is permissible (jaiz) to eat or drink when you forget cannot be used for cases where fasting is violated due to mistake and obligation. Similarly, the provision that laughter makes one unclean in terms of wudu' cannot be used for funeral prayers or sajda tilawat.

The istihsan with khafi qiyas is a shari'ah qiyas. The provision of the qiyas is that it can be used in similar cases. Therefore, a provision formed with such istihsan can be used again for similar cases. To exemplify, the istihsan based provision that swearing an oath is necessary for both sides in case the seller and buyer disagree on the price of the previously sold item can be applied to the heirs and rental contracts. That is, if the seller and buyer die before the delivery of the goods and if their heirs disagree on the price of the goods, both sides are asked to take an oath. Similarly, if a disagreement occurs regarding the amount of the money even before the rented goods are used, both sides are asked to swear oaths.

The reason why khafi qiyas is favored over dhahir qiyas in istihsan with khafi qiyas is not about clarity and hiddenness, but the power of the work or, in other words, the influence power of the illah (cause). Therefore, preferring khafi qiyas (istihsan) having stronger illahs over dhahir qiyas with weaker illah effect power is not a subjective preference for no reason, it is a preference based on power, similar to the preference for types of qiyas and other evidence.

Keywords: İstihsan, Khafi Qiyas, Dhahir Qiyas, Istihsan with Khafi Qiyas.



KUS B. SÂ'İDE'NİN MEŞHUR HUTBESİ BAĞLAMINDA: HUTBELERİN ARAP DİLİ ÖĞRENİMİNDE KULLANIMI ÜZERİNE

Kıyasettin ARSLAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 02 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Arslan, Kıyasettin. "Kus B. Sâ'id'in Meşhur Hutbesi Bağlamında: Hutbelerin Arap Dili Öğreniminde Kullanımı Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 927-950.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107708>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 April 2022, **Accepted:** 02 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Arslan, Kıyasettin. "In The Context Of Qus B. Sa'id's Famous Sermon: On The Use Of Sermons In Arabic Language Learning". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 927-950.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1107708>



Öz

İnsanlar, tarihin ilk dönemlerinden itibaren farklı kültür ve medeniyetleri tanımak, ya da kendi kültür ve medeniyetini tanıtmak için başkalarıyla iletişime geçme gereği duymuşlardır. Başkalarıyla iletişim ihtiyacı, dil öğrenimi esnasında elde edilen, konuşma, okuma ve yazma gibi dil becerilerinin gelişmesi ile sağlanabilir. Dil öğrenimi gereksinimini gidermek için, direkt, doğal, işitsel-dilsel, bilişsel...vb. birçok yöntem geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden biri de dilbilgisi-çeviri yöntemidir. Dil öğreniminde dilbilgisi-çeviri yöntemini benimseyenler, öğretmek istedikleri hedef dilden metinler seçerek öğrencilerinin dil becerilerinin gelişmesine çalışmaktadırlar. Bu çalışmada hutbeler, Kus b. Sâide'nin meşhur hutbesi bağlamında ele alınmaktadır. İçerdikleri zengin dil malzemesi nedeniyle de dilbilgisi-çeviri

* Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, kıyasettinarslan@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>.

yöntemi için en uygun metinler olmaları gerektiği konu edinilmektedir. Belirtilen konu üzerinden hutbelerin, zengin Arap dili malzemesi içerdiklerini ve Arap dili öğreniminde dilbilgisi-çeviri yöntemini kullananlar için metin seçiminin hutbelerden de yapılabileceğini vurgulamayı amaçlamaktadır. Söz konusu çalışma, giriş ve iki başlığı kapsamakta olup, girişte hutbelerin zengin dil malzemesi içeren seçkin metinler olduğu tartışılmıştır. Bu bağlamda ülkemizde hutbe ve hatip kavramları üzerinden literatür çalışması yapılarak bazı çalışmaların analizlerine yer verilmiştir. Kıs b. Saïde'nin biyografisi ve onun Hz. Muhammed'le olan bağlantısına değinilerek söz konusu hutbenin metni makaleye alınıp Türkçeye çevrilmiştir. Hutbenin içerdiği dil malzemesi tespit edilerek belagat unsurları ve gramer çeşitliliği şeklinde tasnif edilmiştir. Hutbeden random yöntemi ile sarf ilmi, nahiv ilmi ve belagat dair örnek ifadeler seçilmiştir. Seçilen örnek ifadeler üzerinden hutbelerin, Arap dili öğreniminde dilbilgisi-çeviri yöntemi açısından nasıl kullanılacağı tartışılmıştır. Bu makalede konu ve kapsam çerçevesine alınan tartışmalar betimleme yöntemi ile sunulmuştur. Söz konusu örnek hutbe üzerinden yapılan analizlere göre hutbelerin belagat ve gramer unsurları açısından oldukça zengin olduğu görülmüştür. Dil öğreniminde dilbilgisi-çeviri yöntemi kullanan öğrencilerin, örnek metinlerini hutbelerden seçmelerinin doğru bir seçim olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil Eğitimi, Dilbilim, Dil Becerileri, Belagat, Konuşma.

In the Context of Qus b. Sa'id's Famous Sermon: on the Use of Sermons in Arabic Language Learning

928 | db

Abstract

Since the first periods of history, people have felt the need to communicate with others to get to know different cultures and civilizations or to promote their own culture and society. The need for communication with others can be met by developing language skills, such as speaking, reading, and writing, acquired during language learning. To meet the language learning needs, direct, natural, auditory-linguistic, cognitive...etc. Many methods have been developed. One of the methods that people have created for language learning is the grammar-translation method. Those who adopted the grammar-translation method in language learning tried to improve the students' language skills by choosing texts from the target language they wanted to teach. In this study, sermons, Kıs b. Saïda's is discussed in the context of a famous sermon. Due to their rich language material, it is discussed that they should be the most relevant texts for the grammar-translation method. It aims to emphasize that the sermons contain rich Arabic language material and that the text selection can also be made from the sermons for those who use the grammar-translation method in learning the Arabic language. The aforementioned study covers the introduction and two titles, and it is discussed that the sermons are distinguished texts containing rich language material. In this context, a literature study was conducted on the concepts of khutbah and orator in our country, and analyzes of some studies were included. Kıs b. Saïda's biography and his connection with Muhammad (pbuh) are mentioned. The text of the said sermon was taken into the article and translated into Turkish. The language material contained in the sermon was determined and classified as rhetoric elements and grammatical diversity. Sample expressions on the science of morphology, syntax, and rhetoric were selected from the sermon with the random method. It has been discussed how the sermons will be used in terms of the grammar-translation

method in learning the Arabic language through selected sample expressions. In this article, the discussions within the framework of the subject and scope are presented with the descriptive method. According to the analyzes made on the sample sermon in question, it has been seen that the sermons are pretty rich in terms of rhetoric and grammatical elements. It has been concluded that it would be the right choice for the teachers who use the grammar-translation method in language learning to choose their sample texts from the sermons.

Keywords: Language Education, Linguistics, Language Skills, Rhetoric, Speaking.

Giriş

Farklı kültür ve medeniyetleri tanımak ve bu kültür ve medeniyete sahip insanlarla iletişime girmek için tarih boyunca yabancı dil öğretimi, gelişen ve değişen çeşitli yöntemlerle devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Dil öğretiminde, öğrencilerin konuşma, okuma, anlama ve yazma becerilerini geliştirmek için birçok yöntem kullanılmaktadır. bu yöntemlerden biri de dilbilgisi-çeviri yöntemidir. Dilbilgisi-çeviri yönteminde hedef dilden kısa ya da uzun bir metnin seçimine ihtiyaç olmuştur. Bu yöntemde yapılan bazı eleştiriler olsa da günümüzde dil öğretimi yapılan birçok resmi ve özel öğretim kurumunda dilbilgisi-çeviri yöntemi kullanıldığı bilinmektedir.¹ Arap dili öğretiminde öğrencilerin dil becerilerini geliştirmeleri için eğitim kurumlarında uygulanan dilbilgisi-çeviri yöntemi gereği seçilen metinlerin, içeriklerinde yoğun dil malzemesi bulundurmalarından dolayı hutbelerden seçilmelerinin güzel olacağını düşünmekteyiz. Hutbeler, temelde dilin kullanım üslubu ve gramerine uygun konuşmalar sonucu ortaya çıkan edebi ürünler olması bakımından önemlidir. Bu edebi ürünler zengin dil malzemeleri içermelerine rağmen Arap dili eğitiminde konuşma, okuma, okuduğunu anlama ve yazma gibi dil becerilerini geliştirmede yeterli yoğunlukta yer alamadıklarını ve yeterli yoğunlukta kullanılmadıklarını düşünmekteyiz. Dil becerilerinin öğrenilmesinde bu nadide edebi ürünlerden mutlaka yararlanılması gerektiği kanaati taşımaktayız.

¹ Hikmet Sebüktekin, "Yabancı Dil Öğretimi ve Dilbilim", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 8/9 (1980- 1981), 242 vd.; Paul Nation, *Bir Yabancı Dil Öğrenmek İçin Neleri Bilmeniz Gerekir?*, çev. Kadir Vefa Tezel (Yeni Zelanda, 2014), 5. vd.; Muhammet Raşit Memiş - Mehmet Dursun Erdem, "Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler", *Turkish Studies* 8/9 (2013), 300 vd.; Murat Arif Güneş, "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 1/1 (14 Mart 2014), 193. vd.; Tahirhan Aydın, *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, Yabancılar Arapça Cümle Öğretimi Karşıtsal Çözümleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2007), 10. vd.; Bahar Medni, *Arapça Öğretiminde Edebî Materyallerin Kullanımı* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11.vd.

Hutbeler, Arap edebiyatının nesir (düz yazı) türünün en eski örneklerini² oluşturmaları bakımından önem arz etmektedirler. Arap edebiyatı alanı araştırmacıları Arap edebiyatı tarihini genel olarak cahili ve İslami dönem diye ikiye ayırırlar. Cahiliye dönemi edebi ürünlerini de şiir ve nesir olmak üzere ikiye, nesiri de hutbeler, emsaller/deyimler, vasiyetler, mektuplar ve kâhinlerin seci'li sözleri diye beşe ayırırlar.³ Cahiliye dönemi hutbeleri, içerdikleri övünme, nefretleşme, barışa ve savaşa çağırma, öğüt verme, yol gösterme/irşat ve evlilik yoluyla akrabalık oluşturma⁴ gibi konularla Arap kültürünü sonraki nesillere aktarma aracı olmuşlar ve zengin bir dil malzemesini de beraberlerinde getirmişlerdir. Ahmet Zeki Safvet (öl. 1975) çeşitli tarih ve edebiyat kitaplarında dağınık halde bulunan cahiliye, İslam, Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki Araplara ait hutbeleri toplayarak Cemheratu ħutabi'l- 'Arab fi 'usûri'l- 'Arabîyyeti'z-zêhira. adıyla 1923'te yayınlamıştır. Müellif eserini oluştururken yararlandığı çeşitli tarih ve edebiyat kitaplarına ait bir listeyi de söz konusu eserin yayınlanmış yazısından sonra sunmaktadır.⁵

Ülkemizdeki, hitabet, hatip ve hutbe kavramı üzerinden yapılan, tez, makale ve kitap yayını gibi bilimsel çalışmaların çoğu, hitabet kavramı üzerinden yapılmış çalışmalar olup içerisinde hatip kavramına da yer verilmiştir. Hutbe kavramı üzerinden yapılan çalışmalarda da benzer bir durum söz konusudur. Hutbe kavramı üzerinde yapılan kırk altı çalışmadan, İbrahim Işık'ın, "Ömer b. Abdülaziz'in Hutbelerinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri",⁶

² Ahmed Kalkaşendi, *Şubhu'l- 'âşâ* (Kahire: Dâru'l-kutübi'l-mısıryye, 1922), 1/148. vd.; Haşim Salih Mennâ, *en-Neşru fi'l- 'asri'l-câhili* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabi, 1993), 22, 39. vd.; Kârîn Sâdır, "Kus b. Sâ'ide el-İyâdi ħaħîbü'l- 'Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmühâ ve halîmühâ fi 'asrih", *el-M'arife* 523/ (2007), 96. vd.; Ahmed İskenderî - Mustafa Anânî, *el- Vasiħ fi'l-edebi'l-Arabi ve târiħih* (Mısır: Matba'atu'l-ma'arif, 1925), 23; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câm'i fi târiħi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadîm* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1986), 115. vd.; Şevki Dayf, *Târîħu'l-edebu'l-Arabi el-'asru'l-câhili*(Kahira:Dâru'l-meârif, 2003), 410; Nazife Nihal İnce, "Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 911 vd.

³ Fâhûrî, *el-Câm'i fi târiħi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadîm*, 23, 35. vd., 107. vd., 111. vd.; Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratu ħutabi'l-Arab fi 'usûri'l-Arabîyyeti'z-zêhira*. (Kahira: Matbaatu Mustafa el-bânî el-halebî, 1933), 33; Mennâ, *en-Neşru fi'l- 'asri'l-câhili*, 21 ... ,39. vd.; İskenderî - Anânî, *el- Vasiħ fi'l-edebi'l-Arabi ve târiħih*, 21 ... vd.; Dayf, *Târîħu'l-edebu'l-Arabi el-'asru'l-câhili*, 14. vd., 38, 398.

⁴ Dayf, *Târîħu'l-edebu'l-Arabi el-'asru'l-câhili*, 412; İskenderî- Anânî, *el- Vasiħ fi'l-edebi'l-Arabi ve târiħih*, 24. vd.

⁵ Bk. Safvet, *Cemheratu ħutabi'l-Arab fi 'usûri'l-Arabîyyeti'z-zêhira*.

⁶ İbrahim Işık, *Ömer b. Abdülaziz'in Hutbelerinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

Üsmetullah Sami'nin, "Arap Dili Belâgatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hutbeleri"⁷ ve Hacı Çiçek'in, "Zemahşerî ve Atvâgu'z-zehab fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab Adlı Eseri"⁸ adlı çalışmalar hariç diğer çalışmalar⁹ hutbeleri Arap dili ve belagati açısından ele almamışlardır. Hitabet kavramı üzerinde yapılan on sekiz çalışmadan,¹⁰ Ayşegül Kurucu'nun, "Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss b. Sâide , Eksem b. Sayfi ve Amr b. Madikerb' in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri"¹¹, Mahmut Culfa'nın, "Seyfuddevle Hatiplerinden İbn Nübâte'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Cihatla İlgili Hutbelerinin Edebi Açından Tahlili"¹² adlı çalışmalar hariç hutbelerin Arap dili alanı ile ilgisi kurulmamıştır. Hatip kavramı üzerinde yapılan iki yüz yirmi üç çalışmadan¹³ Ayşegül Kurucu'nun "Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss b. Sâide , Eksem b. Sayfi ve Amr b. Madikerib'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri",¹⁴ hariç tamamına yakını imam hatip liselerinin çeşitli alanları ile ilgili çalışmalar olduğu görülmektedir.

İbrahim Işık'ın söz konusu çalışmasında Ömer b. Abdülaziz'in hutbelerinde geçen, tıbak mürâât-ı nazîr, iktibas, seci', söz sanatlarına değinilmiş ardından söz konusu hutbelerin muhteva incelemesi yapılmıştır. Üsmetullah Sami'nin çalışmasında ağırlıklı olarak hitabet, hatip konularına yer verilmiş, Hz. Peygamberin veda hutbesi ve huneyn savaşı sonrası buyurduğu hutbelere dayanarak belagat konularından kase, istifham hüsn-ü intiha, hüsn-ü ibtida, iktibas, hazf, tekrar, nida, te'kid konuları ele alınmıştır. Hacı Çiçek, çalışmasının son bölümünde belagat konularından cinas ve türleri, iktibas ve türleri, intak-teşhîs/kişileştirme, isti'âre, istifham, kinâye, mecâz, medh

⁷ Bk. Üsmetullah Sami, *Arap Dili Belâgatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hutbeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁸ Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâgu'z-zehab fi'l-mewâ'iz ve'l-hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁹ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp#top2> (Erişim 10 Ocak 2022).

¹⁰ Bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim 10 Ocak 2022).

¹¹ Bk. Ayşegül Kurucu, *Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss B. Sâide , Eksem B. Sayfi ve Amr B. Madikerib'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹² Bk. Mahmut Culfa, *Seyfuddevle Hatiplerinden İbn Nübâte'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Cihatla İlgili Hutbelerinin Edebi Açından Tahlili* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹³ Bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp#top2> (Erişim 10 Ocak 2022).

¹⁴ Bk. Kurucu, *Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss B. Sâide , Eksem B. Sayfi ve Amr B. Madikerib'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri*.

ve zemm/övgü ve yergi, nidâ, seci' ve türleri, ta'rîz, tekrîr, telmîh, teşbîh, tıbâk ve türlerini, kitapta geçen cümleler üzerinden açıklamıştır. Ayşegül Kurucu, çalışmasının başlığında geçen şahısların edebi yönlerini incelenmiş, söz konusu kişilerin hutbelerine yer verip hutbeleri tercüme etmiştir. Mahmut Culfa, çalışmasında İbn Nübâte'nin cihatla ilgili hutbelerinden hareket ederek, emir, nehiy, nefi, nida, mukabele, medh, mecaz, kinaye, kasem, teşbih, tezat, te'kid, tahzîr, te'accub, terhib, tevriye, seci', cinas, şart, istifham, iğra, iktibas, istiare, hasr kavramlarının kullanımlarıyla ilgili örnekler vermiştir. Bir eser incelemesi olmasına rağmen içeriğinde hutbeye yer vermesi bakımından Hatice Sümer'in, "Nuôabu Nâlid B. Óafvân et-Temîmî ve Aùvâluhû ve Añbâruhû Adlı Eserin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri"¹⁵ adlı çalışmasını da zikretmek gerekmektedir. Araştırmacı bu çalışmasında Halit b. Safvan'ın (öl. 135/752) hutbelerini, taksim, iktibas, mukabele, tıbak ve seci', istiare ve teşbih sanatları açısından değerlendirmiştir. Bahsi geçen çalışmalarda Arap dili ve belagati ile ilgili iktibas, mukabele, tıbak, seci'...vb. kavramların açıklamasına bu çalışmanın amacını aşacağı için yer verilmemiştir.¹⁶ Çalışmaya konu olan hutbede geçen Arap dili ve belagati ile ilgili kavramlar hakkında bilgilendirme ileride ilgili hutbenin değerlendirilmesi esnasında yapılacaktır. Yukarıda bahsi geçen çalışmaların geneli, hutbeleri dilbilim bağlamında incelememişlerdir. Ancak bir ilgiden dolayı hutbelerde geçen dilbilim unsurlarının bazılarıyla ilgili çok genel değerlendirmelere yer verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Tespitlerimize göre bu çalışmalarda hutbelerin Arap dili öğreniminde dil becerilerinin geliştirilmesinde kullanımı ile ilgili herhangi bir ilgi kurulmamaktadır. Kitap yayınlarında da benzer bir durum söz konusudur. Örneğin bu alanda yayınlanmış Nejat Muallimoğlu "Hitabet/Konuşma Sanatı", Reşit Özbeklikçi "Asr-ı Saadet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitâbet", Ahmet Lütfi Kazancı "Peygamberimizin Hitabeti", İsmail Lütfi Çakan

¹⁵ Bk. Hatice Sümer, *Nuôabu Nâlid B. Óafvân et-Temîmî ve Aùvâluhû ve Añbâruhû Adlı Eserin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁶ Söz konusu kavramlar için bk. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiye, 1987); Muhammed b. Ali es-Sekkâkî Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lüban, 1985); Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: ed-Dâru'l-mısıryye, 1964); Ahmed İbn Fâris, *Meğâyisu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Dâru'l-fikr, 1979); Râğb İsfahânî, *el-Mufredât*, thk. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.); İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1990); Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Abdussettar Ahmed Farâc (Kuveyt: Matbaatü hukûmeti, 1965); Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Ali el-Kebir vd. (Kahira: Dâru'l-meârif, ts.).

“Dini Hitabet Çeşitleri-İlkeleri-Örnekleri” gibi kitaplara bakıldığında da hitabet, hatip ve hutbe ile ilgili birçok konuya yer verildiği ancak hutbelerin zengin dil malzemesi içermeleri ve dil öğreniminde dil becerilerinin geliştirilmesinde kullanılmaları ile ilgili yönlerine değinilmediği görülmektedir.¹⁷ İnternet üzerinden erişip inceleme imkanı bulduğumuz bir çok makalelerin de genelinde konu, hitabetin türü, hitabet esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar, hitabetin dini boyutu, hatibin davranışları, görünüşü ve hutbelerin içerikleri çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁸ Bu alanda yapılan makale çalışmalarının tamamına, bu çalışmada yer verme imkanı olmadığından random yöntemiyle belirlenen birkaç makale dipnota alınmıştır.

Bu çalışmada, Kıs b. Sâide'nin (öl. 600) meşhur hutbesi özelinde, Arapça hutbelerin içerdikleri dil malzemelerini Arap dili öğreniminde dil becerilerinin geliştirilmesi için kullanılabilirliği incelenecek, tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu hutbenin içerdiği, gramere ve belagete dair dil malzemeleri, dil becerileri kazanımı ve geliştirilmesinde örnek metinler olarak kullanımı üzerinde durulacaktır. Kıs b. Sâide'nin hayatı, meşhur hutbesinin metni, hutbenin metin tercümesi verilip hutbenin şöhret oluşuna değinildikten sonra söz konusu hutbenin içerdiği dil malzemelerinin Arap dili öğreniminde dil becerilerinin ilerlemesinde kullanılabilirliğinin incelenmesine geçilecektir.

1. Kıs B. Sâide ve Meşhur Hutbesi

Muammerun/ömrü uzun olanlardan sayılan Kıs b. Sâide'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmasa da hicretten 23 yıl önce, miladi 600 yılında Halep yakınlarındaki Cebel-i Lübnan bölgesinin Ravhîn köyünde vefat ettiği rivayet edilmektedir.¹⁹ Kaynaklarda daha çok Hz. Peygamberin onu anması ve hutbesini ri-

¹⁷ bk. Nejat Muallimoğlu, *Hitabet/Konuşma Sanatı* (İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2011); Reşit Özbalkıç, *Asr-ı Saadet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitâbet* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005); Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); İsmail Lütfi Çakan, *Dini Hitabet Çeşitleri-İlkeleri-Örnekleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014).

¹⁸ Bk. Nesim Sönmez, “Sadru'l-İslâm Döneminde Hitabet Türleri ve Temel Özellikleri”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 352-378; Muhammet Selim İpek, “Hatip Olarak el-Haccâc b. Yusûf”, *EKEV Akademi Dergisi* 17/57 (Güz 2013), 23-31; Kasım Kocaman, “Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1258-1271.

¹⁹ Fâhûrî, *el-Câm'î fi târîhi'l-edebî'l-Arabi edebü'l-şâdîm*, 124. vd.; Sâdır, “Kıs b. Sâide el-İyâdî hâfîbü'l-Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmühâ ve halîmühâ fi 'asrih”, 96. vd.; Ahmed Rabîa', *Kıs İbn.Sâide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şî'ruhu* (Bağdat: Matbaatu'n-Nu'mân, 1974), 126. vd.

vayet etmesi ile ilgili bilgilere yer verilmektedir.²⁰ Kus b. Sâide kendi dönemi hatiplerinin en önde gelenlerinden, şairlik ve hikmetli söz söyleme yeteneği olan, sözü dinlenen, anlaşmazlıklarda arabuluculuğuna baş vurulan, tıp ve astroloji alanında bilgisi olan lider bir şahsiyettir. Kus b. Sâide, hitabet sanatı yönünden meşhur olmuş ve Araplarda hitabet sanatı çığırını ilk açan kişi olarak bilinir. Sonraki dönemlerde güzel konuşan birinin konuşmasının ne kadar beliğ ve fasih olduğunu belirtmek için “أفصح /خطب من قس /Kus'dan daha hatip, أفصح /خطب من قس /Kus'dan daha fasih, أبين من قس /Kus'dan daha açık sözlü...” şeklindeki sözler deyim haline gelmiştir.²¹ Kus b. Sâide, hutbe verirken yüksek bir yere çıkmak, dikelererek asa veya kılıca dayanmak, deve veya ata binmek gibi şekil yönünden, أما بعد, ifadesini ve seci'li kelimeler kullanma, cümleleri kısa tutma gibi üslup yönünden hitabette önemsenen meselelerde katkı sağlamıştır.²² Kus b. Sâide 'nin dini hakkında Hristiyan, hanif, tevhid inancına sahip olduğuna dair rivayetler vardır. Onun hakkında, ömrünü çöllerde geçiren, hiçbir şekilde ev ve komşu edinmeyen, insan dışı varlıklarla yakınlık kurabilen, karanlık da dahi gören, kendini tefekkür ve ibadete adanmış olduğu ve ruhani bir hayat sürdüğüne dair menkıbeler anlatılmaktadır.²³

934 | db

Kus b. Sâide 'nin makaleye esas alınan hutbesinin meşhur hutbe diye nitelenmesinin sebebi çeşitli vesilelerle bu makalede yer verilen veya yer verilemeyen Arap edebiyatı tarihi kaynakların tamamında bu hutbeden bahsedilmesi ve Hz. Peygamberin onu bu hutbesiyle anmasıdır. Hz. Peygamber'in, peygamberlik görevi ile görevlendirildikten ve Mekke'de bir müddet İslam'ı tebliğ ettikten sonra şiyer kaynaklarında anlatılan birçok sebepten dolayı Medine'ye hicret etmek zorunda kaldığı bilinmektedir. Hz. Peygamberin Medine'ye

²⁰ Ebu'l-Fida İsmail el-Çurayşi ed-Dımeşki İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru'l-hicr, 1997), 3/299; Ebû Osman el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusslâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebet'ul-hancı, 1998), 1/52,308; Muhammed İbn. Sa'd, *Tabakâtu'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Amr (Kahire: Mektebet'ul-hancı, 2001), 1/272.

²¹ Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/1/212,226; Fâhûrî, *el-Câm'î fi târîhi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadîm*, 119. vd.; İskenderî - Anânî, *el-Vasîf fi'l-edebi'l-Arabi ve târîhih*, 30. vd.; Sâdir, “Kus b. Sâide el-İyâdî haţîbü'l-Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmühâ ve halîmühâ fi 'asrih”, 96. vd.

²² Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/226. vd.; Fâhûrî, *el-Câm'î fi târîhi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadîm*, 119. vd.; İskenderî - Anânî, *el-Vasîf fi'l-edebi'l-Arabi ve târîhih*, 30. vd.; Sâdir, “Kus b. Sâide el-İyâdî haţîbü'l-Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmühâ ve halîmühâ fi 'asrih”, 96. vd.; Rabia', *Kus İbn.Sâ'ide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şîruhu*, 212. vd.

²³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/299. vd.; İskenderî - Anânî, *el-Vasîf fi'l-edebi'l-Arabi ve târîhih*, 30. vd.; Mahmut Şükrü el-Bağdadi el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi m'arifeti ahvali'l-Arabi*, thk. Muhammed Behçet el-Eseri (Beyrut: Daru'l-Kütibi'l-İlmiyye, ts.), 2/244; Rabia', *Kus İbn.Sâ'ide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şîruhu*, 199, 234. vd.

hicretinden sonra İslam, Arap yarımadasının tamamında duyulmuş, yarımadanın çeşitli bölgelerinden, farklı kabilelerden insanlar, fert ya da heyetler halinde Hz. peygamberin durumunu öğrenmek, yeni duyulan İslam dinini tanımak ve bilmek amacıyla Medine'ye gelirler, Hz. Peygamber de bu heyetleri kabul eder, onlara kendini tanıtır ve onları İslam dinine davet ederdi. Bekr b. Vâil heyeti, bu dönemde Hz. Peygamberin yanına gelirler, heyetin içinden biri Hz. Peygambere Kûs b. Sâide 'yi tanıyıp tanımadığını sorar. Hz. Peygamber de Kûs'un, kendilerinden biri olmadığını, İyad kabilesinden Cahiliyede hanifliği seçmiş, Ukaz'a gelip, etrafına toplananlara hikmetli konuşma yapan biri diyerek, Kûs hakkında bilgi verir. Bir başka rivayete göre de İyad kabilesi elçilerine Hz. peygamber Kûs'un durumunu sorar kendisine Kûs'un öldüğü haber verilince Hz. peygamber onlara Kûs'un Ukaz panayırında kırmızı bir devenin üzerinde enfes bir konuşma yaptığından bahsederek "Keşke o konuşmayı unutmasaydım." diye üzüntülerini ifade eder. Hz. Ebu Bekir, kendisinin de o zaman orada bulunduğunu, hutbenin ezberinde olduğunu söyleyerek sonraki bölümde ele alacağımız hutbeyi ezbere okur.²⁴ Burada Kûs b. Sâide 'nin söz konusu hutbesinin isnadının güvenilirliği hususundaki tartışmalara girilmeyeceğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü daha önceden de belirtildiği gibi bu makalenin amacı söz konusu hutbenin rivayetinin sahih olup olmadığını araştırmak değil Arap edebiyatı alan kaynaklarının tamamında yer verilen ve en belîğ hutbelerden sayılan²⁵ bu hutbe bağlamında, hutbelerin Arap dili öğreniminde, dil becerilerinin geliştirilmesi için örnek metin olarak kullanılabilirliği incelenecektir. Çalışmaya İbn İshâk'ın Hasan-ı Basrî'den yaptığı rivayet esas alınacaktır. Söz konusu rivayetin tam metni;

فقال رسول الله (ص): مهما نسيئتُ فليستُ أنساه بسوق عكاظ واقفاً،
على جمل أحمر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا و إذا سمعتم فعدوا و إذا وعيتم
فانتفعوا و قولوا و إذا قلتُم فاصدقوا من عاش مات و من مات فات و كل ما هو آت
آت مطر و نبات و أحياء و أموات ليلٌ داج و سماءٌ ذات أبراج و نجومٌ تزهر و بحارٌ
ترخر و صنوءٌ و ظلامٌ و ليلٌ و أيامٌ و برٌ و آثامٌ إن في السماء خبراً و إن في الأرض عبراً

²⁴ İbn. Sa'd, *Tabakâtu'l-kebir*, 1/272; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/299. vd.; Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/1/212; Rabia', *Kûs İbn.Sâ'ide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şî'ruhu*, 109, 267. vd.

²⁵ Bk. Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/1/210. vd.,225; İbn. Sa'd, *Tabakâtu'l-kebir*, 1/272; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/299; Dayf, *Târîhu'l-edebu'l-Arabi el-'asru'l-câhili*, 415; Safvet, *Cemheratu hutabi'l-Arab fi 'usûri'l-Arabiyyeti'z-zêhira*,35; Mennâ, *en-Nesru fi'l-'asri'l-câhili*, 87; Fâhûrî, *el-Câm'i fi târihi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadim*, 124; Sâdir, "Kûs b. Sâ'ide el-İyâdî haţîbü'l-Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmühâ ve halîmühâ fi 'asrih", 101; Rabia', *Kûs İbn.Sâ'ide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şî'ruhu*, 106 ...,266. vd.

يَخَارُ فِيهِنَّ الْبُصْرَا مِهَادٌ مَوْضُوعٌ وَ سَقْفٌ مَرْفُوعٌ وَنَجْمٌ تَعُورُ وَبَحَارٌ لَا تَفُورُ وَمَنَايَا
دَوَانٍ وَدَهْرٌ خَوَانٌ كَحَدِّ النَّيْطَاسِ وَ وَزْنُ الْقِسْطَاسِ أَقْسَمٌ قَسَمٌ قَسَمًا لَا كَاذِبًا فِيهِ وَلَا أَتَمًّا
لِئِنْ كَانَ فِي هَذَا الْأَمْرِ رَضَى، لِيَكُونَنَّ سَخَطٌ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ دِينًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ
مَنْ دِينِكُمْ هَذَا الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَهَذَا زَمَانُهُ وَأَوَانُهُ. ثُمَّ قَالَ: مَالِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ
فَلَا يَرْجِعُونَ، أَرْضُوا بِالْمَقَامِ فَأَقَامُوا أَمْ تَرَكُوا فَنَامُوا؟ وَالتفت رسول الله (ص) إلى
بعض أصحابه فقال: أَيُّكُمْ يَرُؤَى شِعْرَهُ لَنَا؟ فقال أبو بكر الصديق: فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي
أَنَا شَاهِدٌ لَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ حَيْثُ يَقُولُ

فِي الذَّاهِبِينَ الْأَوَّلِينَ & مِنْ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا & لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحَوْهَا & يَمْضِي الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي إِلَيَّ & وَلَا مِنَ الْبَاقِينَ غَائِبُ
şeklindedir.²⁶ ”أَيُّكُمْ يَرُؤَى شِعْرَهُ لَنَا؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصَّدِيقُ: فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي أَنَا شَاهِدٌ لَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ حَيْثُ يَقُولُ صَائِرُ الْقَوْمِ صَائِرُ

Metnin tercümesini; “Allah resulü, Her şeyi unutsam da onun (Kus b. Sâide) Ukaz panayırında kırmızı bir devenin üzerinde insanlara hitap ederken ki halini unutmam dedi. “Toplanınız ve dinleyiniz. Duyduklarınızı anlayınız, anladıklarınızdan faydalanınız (onunla amel ediniz). Konuşunuz, konuştuğunuzda doğru söyleyiniz. Yaşayan, ölür; ölen (fırsatı) kaçırmaz. Her olacak olan şey olur. Yağmur, bitki, diriler ve ölümler, zifiri karanlık gece, burçları olan sema, parlayan yıldızlar, kabarıp dalgalanan denizler, karanlık ve aydınlıklar, geceler ve gündüzler, iyilik ve kötülükler, (yer) istirahat için konulan yataklar(gibi), (gök) yükseltilmiş tavanlar (gibi), batıp giden yıldızlar, dalgası dinmeyen denizler, kayda alınmış ölümler, tam ölçen kıstaslar, delip geçen ok başlıkları gibi (geçip giden) günler, gökte haberler, yerde ibretler vardır. (Bütün bu olaylar Allah’ın varlığının delilleridir.) Kus öyle bir yemin eder ki o yemininde ne yalancı ne de günahkardır. Bu işte bir rıza olursa bir kızgınlık üzüntü olacaktır. Sonra, dedi ki; Ey insanlar Allah’ın öyle bir dini var ki o din sizin üzerinde bulunduğu dinden Allah’a daha sevimlidir. Şu an, o dinin gelme zamanıdır. Sonra, dedi; ben neden insanların gidip de dönmediğini görüyorum. (bana ne oluyor ki insanların gittiklerini bir daha dönmediklerini görüyorum.) Gittikleri yerde kalmaktan memnun olduklarından mı yoksa orada bırakılıp uyuduklarından ötürü mü geri gelmiyorlar? (O, makama razı olup orda kaldılar mı? Yoksa terkedilmiş bir vaziyette uyudular mı?) Sonra Allah Resulü (s.a.s) ashabın bir kısmına ba-

²⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/307-308; Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/1/212; Safvet, *Cemheratu hutabi'l-Arab fi 'usûri'l-Arabiyyeti'z-zêhira.*, 35-36.

karak onun şiirini bize kim rivayet eder diye sordu. Hz. Ebu Bekir annem babam sana feda olsun! o gün ben onun şöyle dediğine şahit oldum. Önceki dönemlerde geçip gidenlerden bize ibretler kesin bilgiler vardır. Ölümün farklı sebeplerinin geldiğini ve gitmediğini gördüm. (Sebepsiz ölüm yataklarına düşenleri gördüm.) Büyük, küçük kavminin ona (ölüme) doğru gidişini gördüm. Geçmiş, bana geri gelmeyecek, geride kalanlar ebedi olmayacak. Kesinlikle öğrendim ki, kaçış yoktur, Herkesin gittiği yere ben de gideceğim (kavme olan oldu bana da olacaktır.)” Şeklinde yapmak mümkündür. Makaleye konu olan hutbenin tam metin ve tercümesini verdikten sonra hutbenin, Arap dili öğreniminde dil becerilerini geliştirmek için sağladığı dil malzemelerinin analizine geçmek istiyoruz.

2. Hutbenin Arap Dili Öğreniminde Kullanımı

Bir dilin öğrenimi için, dil öğrenimi sürecinde öğrenilmesi istenen hedef dilde konuşma, dinleme, okuma ve yazma becerilerinin kazanılması gerekmektedir. Bir dilin öğrenilmiş olduğu, dili öğrenen de öğrendiği dilde konuşma, dinleme, okuma ve yazma becerisini kazanma düzeyine bakılarak belirlenmektedir. Belirtilen bu dört dil becerilerinin istenilen düzeye ulaşması için dil öğrenme sürecinde hedef dili güzel konuşanı dinlemek, sade bir üslupla yazılmış bir metni okumak, sade bir üslupla yazılmış bir metni dinledikten sonra yazmak gibi farklı etkinlikler yapmak gerekmektedir. Dil öğrenilirken yapılan etkinliklerden öğrenilmek istenen hedef dildeki seçkin edebi metinler üzerinden konuşma, okuma ve yazma etkinlikleri yapılarak dil beceri düzeyleri yükseltilebilir.²⁷ Genelde hutbeler özelde de makaleye konu edinilen Kıs b. Sâide 'nin, metni verilen hutbesi, taşıdığı belagat ve gramer özellikleri bakımından seçkin edebi metinlerin başında gelmektedir. Arap dili açısından edebi düz yazı türü olan hutbeler, cümlelerinin kısalığı, lafızlarının kolaylığı ve tatlılığı, içerdiği zengin gramer konuları ve kelime çeşitliliği bakımından Arap dili öğreniminde dil becerilerini geliştirmek ve seviyesini yükseltme için önemli bir kaynaktır. Taşıdığı edebi üslup ve değinilen temalar açısından hızlıca ezberlenme özelliği sayesinde hutbelerin, dil öğrenicisinin konuşma, okuma ve yazma anında kelimelerin anlamlarının

²⁷ Bk. David Crystal, *Dilin kısa tarihi*, çev. Tufan Göbekçi (İstanbul: ALFA Yayınları, 2018), 71. vd.; Abdulluttalip Işıdan, *Yabancılar Arapça Öğretiminde Kısa Hikayenin Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 39. vd.; Medni, *Arapça Öğretiminde Edebî Materyallerin Kullanımı*, 23. vd.; Halil İbrahim Kocabıyık, “Arap Dilinde Okuma Kavramı”, *Kilitbahir*, 17 (Eylül 2020), 110-142.

meleke halinde zorlanmadan dilinden dökülmesine katkı sağlayacağı umulmaktadır.²⁸

2.1. Belağat Unsurları Açısından

Bilindiği üzere belagat ilmi, meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç disiplinden oluşmaktadır.²⁹ Makaleye konu olan hutbenin belagat özelliklerinin dil öğreniminde kullanılması ile ilgili analizler yapılırken makalenin sınırını aşmamak için meânî, beyân ve bedî disiplinlerini içine alan çatı kavram olan belagat kelimesi kullanılmıştır. Söz konusu hutbe, tespit edilebildiği kadarıyla üslup, söz sanatları ve gramer konuları açısından ele alınmıştır.

Ḳus b. Sâide 'nin söz konusu hutbesi, içerdiği haberî ve inşâ-î üslup, cümlelerin kısa ve veciz olması, kelimelerin alışlagelmiş olması ve zengin anlamlar içermesi, nekre isim kullanımlarına çokça yer vermesi gibi özellikleri açısından dikkat çekmektedir. Hutbe, seci', cinas, tıbâk, mukâbele, kinâye, istiâre, musâvât olmak üzere yedi³⁰ farklı söz sanatını bünyesinde barındırmasıyla da dil öğreniminde dil becerilerinin kazanılmasına katkı sağlaması yönüyle önemsenmelidir.

938 | db

Söylenen söz, dış gerçeklikte bir hüküm ifade eder ve bu hüküm için doğru ya da yanlış yargısı verilebilecek şekilde oluşturulursa buna haberî üslupla oluşturulmuş cümleler denir. Söylenen söz, dış gerçeklikte bir hüküm ifade etmiyor ve sözün doğruluğu ya da yanlışlığından bahsetmek mümkün değilse bunlara inşâ-î üslupla oluşturulmuş cümleler denir.³¹ Ḳus b. Sâide hutbesine, اجتمعوا/toplanınız, فاسمعوا/dinleyiniz, إذا سمعتم فعوا /dinlediğinizde anlayınız و إذا وعيتم فانفقوا قولوا /anladığınızda faydalanınız ve (başkasında) aktarınız

²⁸ Kalkaşendi, *Şubhu'l-âşâ*, 1/148,210,225. vd.; Dayf, *Târîhu'l-edebu'l-Arabi el-asru'l-câhili*, 1. vd.

²⁹ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/159; Muhammed el-Hatib el-Ḳazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübîl-'ilmiye, 2003), 4; Muhammed el-Hatib el-Ḳazvîni, *et-Telhîs fi 'ilmi'l-belâga*, thk. Abdurrahman el-Bergûgî (Dâru'l-fikr el-Arabî, 1904), 37; Hasan Habenneke, *Belâgatu'l-Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ* (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1996), 1/133,2/121; Ali Bulut, *Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î* (İstanbul: İfav yayınları, 2015), 45; Memiş - Erdem, "Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler", 911. vd.

³⁰ Mennâ, *en-Neşru fî'l-'asri'l-câhili*, 90. vd.; Fâhûrî, *el-Câm'î fi târîhi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-ka'dîm*, 119. vd.

³¹ Ḳazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 23. vd.; Habenneke, *Belâgatu'l-Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 1/166; Bulut, *Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î*, 94. vd.; Halil İbrahim Kocabıyık, "Ebû Hayyân ve el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîri (II)", *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 3/3 (2019), 378-388.

len, anlamları farklı söylenişleri benzer lafızları bir arada kullanarak yapılan ve birçok çeşidi olan cinas³⁵ için de söylemek mümkündür. Hutbede geçen ve cinas oluşturan, القسطاس -التسطاس/tüylü ok ucu-ölçü, مات - فأت/geçti-öldü, تَزْهَر - تَزْخَر/dalgalanıyor-parlıyor örnek kelimelere burada yer vermek gerekmektedir. Cinas sanatında da seci' de olduğu gibi melodik bir ses tınısı oluşmakta ve dil becerisi kazanımında seci' için söylenen, dilde tutukluğu gidermek, dile akıcılık kazandırmak, kelimeler ve anlamlarının hafızada uzun süre kalıcılığını sağlamak işlevinin olduğunu, cinas sanatı içinde söylemek mümkündür. Sözün manasını, karşıt anlamlı kelimeler kullanarak güçlendirip, zihinde kalıcı kılmak, kalpleri etkilemek için tıbak sanatı kullanılmaktadır. Tıbak sanatı için "tedâd" kavramı da kullanılmakta olup karşıt anlamlı iki kelimeye bir ibarede yer vermek suretiyle oluşturulur. Kelimeler arasındaki karşıtlığın, isim ile isim ya da fiil ile fiil arasında olması gibi şart aranmaz.³⁶ Hutbeden örnek olarak seçilen, الأرض - عاتش/öldü-yaşadı, مات - نَهَارُ/yer-gök, لَيْلٌ - نَهَارُ/gündüz-gece, عاتش - مات/öldü-yaşadı kelimeleri arasında tıbak sanatı görülmektedir. Bazı bilginler tarafından tıbakla aynı olarak değerlendirilse de mukâbele de söz sanatları arasında yerini almaktadır. Tıbak sanatındaki karşıtlık iki kelime arasında olurken mukâbele dört karşıt kelime arasında olmaktadır. İlk ifade de geçen iki kelimenin karşıtı sonra gelen diğer iki ifade de zikredilir. İkili gruptaki kelimeler anlam bakımından birbirleri ile karşıt olmak durumunda değildir.³⁷ Hutbede geçen مَهَادٌ مَوْضُوعٌ ibaresi ile سَقْفٌ مَرْفُوعٌ ibaresi arasında mukabele vardır. Birinci ibaredeki مَهَادٌ /yer-yüzey kelimesi ikinci ibarede سَقْفٌ/tavan-yüksek kelimesini, مَوْضُوعٌ /konulmuş-serilmiş kelimesi مَرْفُوعٌ/yükseltilmiş kelimesini karşılamaktadır. Yine في السماء خبرا / إن في الأرض عبرا في السماء /gökte ile في الأرض /yerde, خبرا /haber-bilgi ile عبرا /ibret ifadeleri arasında mukâbele oluşmuştur. Sözün maksadını anlatma yollarından biri olan, birçok türü ve unsuru bulunana kinâye; sözü hakiki ve mecazi anlama gelebilecek şekilde sunma yöntemi olarak görülmektedir.³⁸ Makaleye konu olarak seçilen hutbedeki يَذْهَبُونَ فَلَا يَرْجِعُونَ

³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429. vd.; Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 288; Habenneke, *Belâğatu'l-'Arabîyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/485. vd.; Bulut, *Belâğat Me'âni- Beyân-Bed'î*, 345.

³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423. vd.; Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 255; Habenneke, *Belâğatu'l-'Arabîyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/377. vd.; Bulut, *Belâğat Me'âni- Beyân-Bed'î*, 266. vd.

³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423. vd.; Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 259; Habenneke, *Belâğatu'l-'Arabîyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/378. vd.; Bulut, *Belâğat Me'âni- Beyân-Bed'î*, 273.

³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 402. vd.; Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 241. vd.; Habenneke, *Belâğatu'l-'Arabîyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/135. vd.; Bulut,

gidiyorlar ama dönmüyorlar ifadesi insanların güçsüzlüklerini vurgulamak için kullanıldığı anlaşılmakta, insanların acziyetini kinâye yoluyla dillendirilmektedir. Ayrıca سَفْفٌ مرفوع/yüksek tavan ifadesi ile gökyüzünden, مهَادٌ مَوْضُوع/serilmiş yatak ifadesi ile yeryüzünden, الذاهبين الأولين/önce gidenler ifadesi ile de ölenlerden kinâye edildiği anlaşılmaktadır. Kelimelerin ve sözlerin hakiki ve mecaz olmak üzere iki farklı anlam için kullanılması yaşayan dünya dillerinde görülen hususlardandır. Maksadı, teşbih unsurlarından bazılarını kullanarak mecazi şekilde anlatma yöntemi olan istiâre,³⁹ söz konusu hutbede موارد-مصادر/bulunma yeri, çıkış noktası, kaynak, menba, يرجع/dönüyor ve يمض/geçti, gitti kelimelerinde olduğu düşünülmektedir. Hutbede مصادر ve موارد kelimeleri ölüm için kullanılmış böylelikle ölüm, su gibi çıkış noktası ve kaynağı olan bir varlığa benzetilmiştir. Yine ölüm için يمض ifadesi kullanılarak ölüm, giden canlı varlık insana benzetilmektedir. Geçmiş الماضى kelimesi için canlı varlıklar için olan يرجع fiili kullanılarak söz konusu kelime canlı bir varlığa benzetilmektedir. Konuşanın maksadını fazla ve eksik kelime kullanmadan sade bir şekilde ifade etmesine belagat biliminde musâvât denilmektedir.⁴⁰ Metni örnek olarak seçilen hutbede hatip, maksadını ne fazla ne de eksik kelime kullanmadan sade bir şekilde konunun gereği kadar kelime kullanarak anlattığı görülmektedir. Söz konusu hutbe içerdiği yedi farklı söz sanatı ve bu sanatların icrası için kullanılan çok sayıdaki lafızlar ve ibarelerle dil öğrencisine bolca dil malzemesi sunmaktadır. Hutbede sunulan zengin içerikli bu dil malzemesini hafızada tutan dil öğrencisinin, konuşma, okuma, anlama ve yazma gibi dil becerileri gelişecek ve dil seviyesi zorunlu olarak yükselecektir. Burada dil öğreticisi, örnek olarak seçeceği hutbenin cümlelerinin kısa, akıcı ve ifadelerin güçlü olmasına, söz sanatları bakımından zengin olmasına, sunulduğu yer ve atmosfer gereği veciz olup kolayca ezberlenebilir olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca yoğun söz sanatları barındıran seçkin bir metin üzerinden yapılan dil becerilerini geliştirme etkinlikleri, barındırdığı söz sanatlarının bizzat kendilerinin öğrenilmesine, dil öğrencisinin dili konuşurken bir konuşma üslubu kazanmasına, karşısına çıkan bir metni anlamasına ve yazabilmesine de doğal olarak katkı sağlayacaktır.

Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î, 253. vd.

³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369. vd.; Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, 212. vd.; Habenneke, *Belâgatu'l-'Arabîyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/229. vd.; Bulut, *Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î*, 236. vd.

⁴⁰ Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, 139. vd.; Habenneke, *Belâgatu'l-'Arabîyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 2/16. vd.; Bulut, *Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î*, 189. vd.

2.2. Gramer Çeşitliliği Açısından

Makaleye örnek olarak seçilen hutbe, içerisinde birçok gramer özellikleri barındırmaktadır. Bu başlıkta, gramer çeşitliliği diye dilendirilen kavramı, sarf ve nahiv ilmi olmak üzere iki ilim dalı konuları bakımından değerlendirecektir. Değerlendirmeler yapılırken söz konusu hutbenin içerdiği, sarf ve nahiv ilmüne dair konuların tamamını tek tek ele almak yerine random yöntemi ile belirlenen ve dil öğreniminde, dil becerilerinin gelişmesine en çok katkı sağlayacağı düşünülen konulara yer verilecektir. Bu bağlamda sarf ilmi açısından fiil yapıları, türleri, fiillerin fâil zamirine isnadı, nahiv ilmi açısından cümle çeşitleri, beş fiilin irabı konuları üzerinden analizler yapılacaktır.

Arapçada fiiller, sarf açısından, harf sayısına göre; mücerred-mezid, yapılarındaki harfin türüne göre; sahih-m'ûtel diye gruplara ayrılırlar. Bir başka ayırım da zaman açısından mâzi, muzâri, emr diye yapılır.⁴¹ Fiil yapılarının bu ayrımlarından sonra fâil zamirine isnadı da sarf açısından önemsenmektedir. Kıs b. Sâide makaleye konu olan hutbesinde farklı yapı, tür, zaman ve faile isnad edilmiş otuz iki fiile yer vermiştir. Hutbede , أقاموا انتفعوا, اجتمعوا , أرى, سمعتم şeklinde geçen fiiller mücerred yapıda gelmişlerdir. Faile isnad edilen اجتمعوا fiilinin mücerred yapıda gelmişlerdir. Faile isnad edilen أقاموا fiilinin mücerred yapıda gelmişlerdir. Faile isnad edilen أرى, سمعتم fiilleri de m'ûtel grubuna örnek seçilmiştir. Sahih fiil grubuna örnek olarak seçilen fiiller, hutbe içinde buldukları yer gereği aldıkları çekim ekleri kaldırıldığında ذهب, قسم, زهر ve زخر şeklini alarak asıl yapılarına dönerler. Asıl harfleri içinde illet harfi denilen و, ا ve ي harflerinden birini veya ikisini barındırmadıklarından sahih fiil diye adlandırılırlar. Aynı durum, mûtel grubuna örnek seçilen قولوا, وعينتم fiilleri için de geçerlidir. Söz konusu fiiller çekim eklerinden soyutlandıklarında asılları قال, وعي ve رضي şeklini alırlar. Asıl harfleri arasında illet harflerinden bir veya iki illet harfi olduğundan mutel fiil denilmiştir. Yine hutbeden seçilen عاش, قلتم ve سمعتم fiilleri zaman

⁴¹ Bk. Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, 1988), 283. vd.; Cemaleddin İbn Hâcib, *eş-Şâfiye fi'l-ilmî't-taşrif ve'l-hat*, thk. Hasan Ahmed eş-Şâfiyeci (Suudi Arabistan: el-Mektebetü'l-mekkiye, 2014), 106. vd.; Muhammed Abulmunim el-Cücrî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb*, thk. Nevfâl Cezâ el-Hârisî (Medime: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2004), 150. vd.; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1993), 33. vd.; Abduh Râcihî, *Tatbîku'ş-şarfi* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 2014), 23. vd.

açısından mazi يذهبون ve أرى, fiilleri muzari فاعوا، فانفعوا ve صدقوا fiilleri emr ayırımına örnek verilebilir. Fiillerin fâil zamirlerine isnadı için hutbeden mazi fiile قُلتُم، muzari fiile يذهبون ve emir fiile اصدقوا örnekleri seçilmiştir. Hutbeden seçilen قُلتُم fiilinin aslı قال şeklinde olup hutbede أنتم fail zamirine isnad edildiğinden aynı'l-fiil olan ا harfi hazfedilmiş ve sonuna تم fail zamiri eklenmiştir. Muzari يذهبون fiilinin aslı ذهب şeklinde olup هم fail zamirine isnad edildiğinden fâu'l-fiilden önce muzarat harfi ي، lâmu'l-fiilden sonra fail zamiri و ve irap alameti ن eklenmiştir. Emir اصدقوا fiilinin aslı صدق olup أنتم fail zamirine emir isnadı yapıldığından, fâu'l-fiilden önce vasıl elifi، lâmu'l-fiilden sonra fail zamiri و ve irap alameti ن harfinin düştüğüne işaret etmek için elif-i tefrik eklenmiştir. Örnek olarak seçilen ifadeler ve hutbenin içeriğinde olduğu halde, sözü uzatmamak için buraya alınmayan diğer ifadelere bakıldığında çalışmaya konu olan hutbe sarf konuları açısından oldukça zengindir.

Makaleye konu olarak seçilen hutbe nahiv konuları bakımından da oldukça zengindir. Nahiv ilmi açısından cümle, fiil ve isim olmak üzere iki gruba ayrılır.⁴² İsim cümlesi, yapısında mübteda ve haber unsurlarını, fiil cümlesi, fiil ve fail olmak üzere en az iki ya da fiil, fail ve meful olmak üzere üç unsur barındırır.⁴³ Söz konusu hutbeden, من كل ما هو آت /her gelecek gelir ifadeleri isim cümlesi ve öğeleri için، يذهبون فلا يرجعون /gidiyorlar ama dönmüyorlar، أرى الناس /insanları görüyorum، أقسم قس قسما /Kus (öyle bir) yemin etti ifadeleri fiil cümlesi ve öğeleri için örnek seçilmiştir. Dil öğrenimi ve dil becerileri kazanımında isim cümlesi ve öğelerini işleyebilmek için hutbeden seçilen من عاش مات ve ما هو آت ifadeleri isim cümlesinin iki ögesi olan mübteda ve haber öğelerini barındırmaktadır. Verilen ifadelerde من، كل، هو، عاش ve مات kelimeleri mübteda, haber konumunda gelmiştir. Aynı şekilde fiil cümlesi ve öğeleri için seçilen أقسم قس قسما ve أرى الناس يذهبون فلا يرجعون ifadelerinde fiil cümlesinin öğeleri açısından أقسم قس قسما، يذهبون، أرى، قسم، يذهب ve يرجع fiillerine çoğulluk için eklenen و harfi ve أرى fiilinde barınan gizli zamir هو fâil، أقسم قس قسما ve الناس kelimeleri de meful konumundadırlar. Hutbe içerisinde mübteda konumunda olan من ve هو kelimeleri mebni olduklarından، merfu alameti olan damme، kelimenin son harfinde açığa çıkmamıştır. Mübteda konumunda olan كل kelimesi murab olduğundan irap alameti damme، kelimenin son harfinde açığa çıkmıştır. Haber konu-

⁴² Cûcrî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb*, 352. vd.; Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, 253. vd.; Abduh Râcîhî, *Tatbîku'n-nahvî* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 2010), 93. vd.

⁴³ Cûcrî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb*, 150, 330, 405. vd.; Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, 253. vd.; Râcîhî, *Tatbîku'n-nahvî*, 93. vd.

munda gelen عاش fiili içerdiği gizli zamir هو ile cümle haber oluşturup konum itibari ile merfu olduğundan, ات kelimesi mankus isim olup irap alametini takdirî aldığından, irap alameti damme açığa çıkmamıştır. Fiil cümlesinin unsurları açısından أقسم mazi fiili fetha üzerine mebni, يذهبون ve يرجعون muzari fiilleri beş fiil olmalarından dolayı sonlarında ن harfinin bulunmasıyla merfudurlar. أقسم Mazi fiilin faili gizli zamir هو, يذهبون ve يرجعون muzari fiillerin faili muttasıl zamir و, mebni ve konum itibariyle merfu olduğundan irap alameti damme açığa çıkmamıştır. Cümlede meful gelen الناس ve قسما kelimeleri mansub olup nasb alameti olan fetha lafzın son harfinin üzerinde görülmektedir. Makalenin yazılış amacını aşmamak için bu başlık altında yer alan sarf ilmine dair, mücerred-mezid, sahih-mûtel, mâzi, muzâri, emr, fail, isnad, asıl harf, illet harfi, aynu'l-fiil, fâu'l-fiil, lâmu'l-fiil, vasıl elifi, elif-i tefrik vb. ve nahiv ilmine dair, fiil cümlesi, isim cümlesi, mübteda, haber, fail, meful, merfu, mansub, mebni, murab, gizli zamir, mankus isim, takdirî irab, irap alameti, beş fiil vb. terimlerin teknik açıklamalarına yer verilmemiştir.⁴⁴ Hutbeden seçilen, belagat konularını ve gramer konuları içeren ifadeler, hutbede olup da sözü uzatmamak için buraya alınmayan diğer ifadelerin içerdikleri, belagat ve gramer konuları üzerinden dil öğreticisi, dil öğrencisinin dil becerilerinin gelişmesine ve ilerlemesine katkıda bulunacak, okuma, dinleme, yazma etkinlikleri yaparak dil öğreniminde dil becerilerinin gelişme ve ilerleme sürecini yönetmelidir.

Sonuç

Arap dili öğretiminde, konuşma, dinleme, okuma ve yazma dil becerilerini dilbilgisi-çeviri yöntemi kullanarak vermek isteyen öğrencilerin metin seçimlerini Arap hutbelerinden yapmaları daha isabetli olacaktır. Başta Kus b. Sâide 'nin söz konusu hutbesi olmak üzere hutbelerde yer verilen, din, savaş, barış, yaşanan maceralar gibi olay ve durum betimlemelerdeki kelime yoğunluğu sayesinde dil öğrencisi, çok sayıda kelime öğrenme imkanı bulacak ve böylelikle çok geniş kelime hazinesine ulaşacaktır.

Kus b. Sâide 'nin söz konusu hutbesinde görülen, secî, cinas, tıbâk, mukâbele, kinâye, istiâre, musâvât gibi söz sanatları ve diğer hutbelerde tespit edilecek başka söz sanatları sayesinde dilde kullanılan kelimeler öğrencinin zihninde sürekli canlı kalacak böylelikle,

⁴⁴ Bu terimler ve diğer terimlerin açıklamaları için, Cûcrî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb*, Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabîyye*; Râcîhî, *Tatbîku'n-nahvi*; Râcîhî, *Tatbîku's-şarfi* adlı eserler ve diğer sarf ve nahiv konularını anlatan eserlere bakılmalıdır.

konuşma, okuma, okuduğunu anlama ve yazma dil becerileri meleke haline gelecektir. Öğrenci bu meleke sayesinde dil becerilerini istediği zaman istediği yerde istediği kadar kullanma imkanına sahip olacaktır. Özellikle seci' ve cinas sanatlarının kullanımı, lafızların kolaylığı ve tatlılığını sağladığı gibi ses tını ve tonlamaları sayesinde karşıya aktarılmak istenen anlamın daha hızlı ulaşmasını ve zihinlerde kalıcı olmasını sağlayacaktır.

Dil becerilerinin gelişmesinde önemli bir yere sahip sarf ilmi konuları bakımından random yöntemi ile *Ḳus b. Sâide* 'nin söz konusu hutbesinden belirlenen ve incelenen, harf sayısına göre; mücerred-mezid, yapılarındaki harfin türüne göre; sahih-mûtel ve zaman açısından mâzi, muzâri, emr diye kategorize edilen fiillerin fâil zahirine isnadı ve da makalenin uzamasından korkulduğu için incelemeye alınmayan onlarca mesele bulunmaktadır. Aynı şekilde random yöntemi ile belirlenen, isim cümlesi örnekleri üzerinden yapılan mübteda ve haberin irap analizleri, fiil cümlesi örnekleri üzerinden yapılan, fiil, fail ve mef'ulün irap analizleri, söz konusu hutbenin nahiv konuları bakımından da oldukça zengin olduğunu göstermiştir. Ayrıca hutbede, kelimenin türü bakımından otuz iki fiile, altmışa yakın isim ve yirmiyi aşkın harfe yer verilmiştir. Dil becerilerinin gelişmesinde, Dilbilgisi-çeviri yöntemini kullananlar için hutbe çok sayıda dil malzemesi sunmaktadır.

Dilbilgisi-çeviri yöntemi gereği, *Ḳus b. Sâide* gibi belagat ve fesaht sahibi kimselerin hutbelerinden seçilen metinlerin, çok ezberlenmesi ve dil becerileri kazanımında kullanılması, dil öğrencisinin konuşmasında akıcılık, kolaylık oluşacak ve kelimeler, ihtiyaç anında bir meleke sayesinde zorlanmadan öğrencinin dilinden dökülecektir. Bu seçkin metinler esas alınarak yapılan yazı etkinlikleri, dil öğrencisinin güzel yazı yazmasına yardımcı olacaktır. Hutbelerin giriş, gelişme ve sonuç olmak üzere kısımlara ayrılarak planlanması, dil öğreneneler için dili öğrendikten sonra bir metin oluşturmanın ip uçlarını vermesi açısından da önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Ayrıca bu çalışma esnasında Arap edebiyatının düz yazı türünden olan Ata sözleri, mektuplar ve vasiyetlerde de bolca Arap dili malzemesi görülmüştür. Çalışmanın sınırını aşmamak için söz konusu düz yazı türlerindeki dil malzemelerine değinilememiş, başka bir çalışmada incelenmeye değer olduğunu düşünülmüştür. Yine cahiliye dönemi hutbelerinden, Ebu Talip'in, (öl. 619 m) Hz. Peygamberin ve Hz. Hatice ile evliliği münasebeti ile söylediği hutbesi, Hz. Peygamberin veda hutbesi, Râşit halifelerin çeşitli sebeplerle irat ettikleri

hutbeler ve yazdıkları mektupların da dil öğreniminde kullanımının incelenmesine bir başka çalışmada yer verilebilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Tahirhan. *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, Yabancılar Arapça Cümle Öğretimi Karşıtsal Çözümleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2007.
- Bulut, Ali. *Belâgat Me'ânî- Beyân-Bed'î*. İstanbul: İFAV yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusslâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mek-tebet'ul-hancı, 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es- Şihâh*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1990.
- Crystal, David. *Dilin kısa tarihi*. çev. Tufan Göbekçi. İstanbul: ALFA Yayınları, 2018.
- Cücrî, Muhammed Abulumunim *el- Şerhu şuzûru'z-zeheb*. thk. Nevfâl Cezâ el-Hârisî. Medime: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2004.
- Culfa, Mahmut. *Seyfüddeve Hatiplerinden İbn Nübâte'nin hayati, Edebi Kişiliği ve Cihatla İlgili hutbelerinin Edebi Açından Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Curcânî, Muhammedammed b. Ali es-Sekkâkî. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lüban, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Dini Hitabet Çeşitleri-İlkeleri-Örnekleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Çiçek, Hacı. *Zemahşerî ve Atvâgu'z-zeheb fi'l-mewâ'iz ve'l-hutab Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üni-versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebu'l-Arabi el-'asru'l-câhili*. Kahira: Dâru'l-meârif, 2003.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 16 Cilt. Mı-sır: ed-Dâru'l-mısıryye, 1964.
- Fâhûrî, Hannâ el-. *el-Câm'î fi târîhi'l-edebi'l-Arabi edebü'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1986.
- Galâyînî, Mustafa el-. *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1993.
- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Kara-deniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (KTUİFD) 1/1 (14 Mart 2014), 193-211.
- Habenneke, Hasan. *Belâgatu'l-Arabiyye üsûhâ ve 'ulûmuhâ ve Funûnuhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâ-ru's-Şâmiyye, 1996.
- Işidan, Abdulmuttalip. *Yabancılar Arapça Öğretiminde Kısa Hikayenin Yeri*. Ankara: Gazi Üni-versitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Işık, İbrahim. *Ömer b. Abdulaziz'in Hutbelerinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-fıkr, 1979.
- İbn Hâcib, Cemaeddin. *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrîf ve'l- ħat*. thk. HHasan Ahmed eş-Şâfiyeci. Suudi Arabistan: el-Mektebetü'l-mekkiyye, 2014.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail *el-Ķuraysî ed-Dimesşki*. el -Bidâye ve'n-nihâye. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru'l-hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Abdullah İbn Müslim. *Edebü'l-Kâtib*. thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1988.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Ali el-Kebir vd. 10 Cilt. Kahira: Dâ-rul-meârif, ts.
- İbn. Sa'd, Muhammed. *Tabakâtu'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Amr. 11 Cilt. Kahire: Mektebet'ul-hancı, 2001.
- İnce, Nazife Nihal. "Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/2 (2019), 911-928.

- İpek, Muhammet Selim. "Hatip Olarak el-Haccâc b. Yusûf". *EKEV Akademi Dergisi* 17/57 (Güz 2013), 23-31.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Mufredât*. thk. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İskenderî, Ahmed el- Anânî, Mustafa. *el- Vasîf fi'l-edebi'l-Arabî ve târîhîh*. Mısır: Matba'atu'l-ma'ârif, 1925.
- Kalğaşendi, Ahmed el-. *Şubhu'l-âşâ*. 14 Cilt. Kahira: Dâru'l-kutübi'l-mısıryye, 1922.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamberimizin Hitabeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kazvîni, Muhammed *el-Hatib el- el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Kazvîni, Muhammed el-Hatib el-. *et-Telhîs fi 'ilmi'l-belâga*. thk. Abdurrahman el-Bergûgî. Dâru'l-fikr el-Arabî, 1904.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. "Arap Dilinde Okuma Kavramı", *Kilitbahir*, 17 (Eylül 2020), 110-142.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. "Ebû Hayyân ve el-Bahru'l-Muhîd Adlı Tefsiri (II)", *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 3/3 (2019), 378-388.
- Kocaman, Kasım. "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1258-1271.
- Kurucu, Ayşegül. *Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss B. Sâide, Eksem B. Sayfi ve Amr B. Madikerib'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Medni, *Bahar. Arapça Öğretiminde Edebî Materyallerin Kullanımı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Memiş, Muhammet Raşit- Erdem, Mehmet Dursun. "Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler". *Turkish Studies* 8/9 (2013), 297-318.
- Mennâ, Haşim Salih. *en-Neşru fi'l-'asri'l-câhili*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1993.
- Muallimoğlu, Nejat. *Hitabet/Konuşma Sanatı*. İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2011.
- Nation, Paul. *Bir Yabancı Dili Öğrenmek İçin Neleri Bilmeniz Gerekir?* çev. Kadir Vefa Tezel. Yeni Zellanda, 2014.
- Özbalıkcı, Reşit. *Asr-I Saadet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitâbet*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Rabîa', Ahmed. *Şus İbn.Sâ'ide el-iyâdî hayâtuhu hutbetuhu şî'ruhu*. Bağdat: Matbaatu'n-Nu'mân, 1974.
- Râchî, Abduh. *Tatbîku'n-nahvî*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 2010.
- Râchî, Abduh. *Tatbîku'ş-şarfî*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Sâdır, Kârîn. "Şus b. Sâ'ide el-İyâdî haţîbü'l-Arap ve şâ'iruhâ ve hakîmuhâ ve halîmuhâ fi 'asrih". *el-Marîfe* 523/ (2007), 96-113.
- Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheratu hutabi'l-Arab fi 'usûri'l-Arabiyyeti'z-zêhira*. Kahira: Matbaatu Mustafa el-bânî el-halebî, 1933.
- Sami, Üsmetullah. *Arap Dili Belâgatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hutbeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sebüktekin, Hikmet. "Yabancı Dil Öğretimi ve Dilbilim". *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 8/9 (1981 1980), 241-250.
- Sekkâkî, Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-İlmiye, 1987.
- Sönmez, Nesim. "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitabet Türleri ve Temel Özellikleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 352-378.
- Sümer, Hatice. *Nu'ûbu Nâlid B. Óafvân et-Temîmî ve Aivâluhû ve Aînbâruhû Adlı Eserin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Zebîdî, Muhammed ez-. *Tâcu'l-'arûs*. thk. Abdussettar Ahmed Farâc. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü hukûmeti, 1965.
- 'Âlûsî, Mahmut Şükrü el-Bağdadi el-. *Bulûğu'l-ereb fi m'arifeti ahvali'l-Arabî*. thk. Muhammed Behçet el-Eseri. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp#top2>. Erişim 10 Ocak 2022
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim 10 Ocak 2022
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp#top2>. Erişim 10 Ocak 2022

IN THE CONTEXT OF QUS B. SA'ID'S FAMOUS SERMON: ON THE USE OF SERMONS IN ARABIC LANGUAGE LEARNING

Kiyasettin ARSLAN*

Extended Abstract

Since the first periods of history, people have needed language learning to know different cultures and civilizations or to explain their culture and civilization to others. Language skills such as speaking, reading, and writing must be developed to communicate with people in language learning. Many methods have been developed to meet the need for language learning. One of the methods that people have created for language learning is the grammar-translation method. Those who adopted the grammar-translation method in language learning tried to improve the students' language skills by choosing texts from the target language they wanted to teach. We think sermons are among the most suitable texts for those who want to teach and learn the Arabic language using the grammar-translation method. Sermons deserve this thanks to the rich language material they contain. However, they talked about the issues such as thesis, book, and article studies made on the concept of khutbah -with the exception of a few types of oratory and the behavior of the orators. In this study, Qus b. Sâ'ide's subjects related to morphology, syntax, and rhetoric of the Arabic language, which are included in Said's famous sermon, were determined by a random method. It has been emphasized that the sermons contain a lot of Arabic language material and that the text selection can also be made for those who want to improve their language skills in Arabic language learning with the grammar-translation method.

In this context, the study consists of an introduction and two parts. The introduction emphasizes that choosing the texts from the sermons would be the right approach for students who use the grammar-translation method to gain language skills. It is noted that sermons constitute the distinguished prose genre of Arabic literature. In our country, the studies of books, theses, and articles on the concepts of khutbah, orator, and oratory are analyzed to the extent possible.

It has been tried to determine whether the language materials of the sermons, which are a distinguished literary product for the Arabic language, are used in

* Dr. Lecturer, Akdeniz University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric Antalya / Turkey kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>.

developing language skills. In the first chapter, the biography of us B. Sâide is given by mentioning the subjects such as the date of birth and death, the place of birth, his popularity among the public, and his interest in science and literature. us'un Hz. It has been tried to determine the reasons why his khutbah, which is the subject of the article, has survived to the present day by referring to his connection with the Prophet Muhammad. The original text of the said sermon was translated into Turkish by taking the article. The second part discusses how it will contribute to the development of language skills in Arabic language learning by determining the Arabic language materials that the sermon contains. In this context, the Arabic language material contained in the said sermon is discussed in terms of rhetoric elements and grammatical diversity. The rhetoric elements of the sermon were analyzed within the framework of style and literary arts. In terms of style, it has been seen that the sentence structure is short, the words used are chosen from the usual words, and there are many literary arts such as *seci*' and allusion. The selection of texts created in the specified styles is important in acquiring language skills. When the students with various activities memorize the texts with this feature, the student's language will gain fluency. Thanks to the literary arts used in the sermon, a melodic sound will be formed in the text. The student encounters a text rich in vocabulary diversity. In this way, the student will not have difficulty speaking. In general, the sermons and the sermon that is the article's subject are rich in grammar topics. The grammar of the Arabic language consists of two elements, namely, the science of *nahw* and the science of *nahw*. The science of morphology deals with the word structure of the Arabic language. The text, which is the article's subject, provides rich examples of changes in the forms of nouns and verbs. The Arabic language uses verbs in three tenses: past, present, and future. In this selected text, it is possible to find many examples to learn the structural changes the verbs undergo while taking their subjects using the three specified tenses. Again, it provides the opportunity to monitor the changes in bringing the issue according to the types of verbs. The science of syntax deals with the sentence structure of the Arabic language. The sentence structure in the Arabic language is divided into two as a noun phrase and a verb phrase. There are plenty of examples for both types of sentences in the selected sermon text. In this way, the language teacher can find rich sentence examples to teach the elements of the sentence. We have seen the rich language material in the sermon chosen as the article's subject in other sermons. It would be more appropriate for the instructors who choose the grammar-translation method in language teaching to choose sample texts from Arabic sermons to provide and improve language skills such as speaking, reading-understanding, and writing in students. Thanks to the language skills acquisition activities carried out on these distinguished texts, it is expected that the students will be able to overcome their speaking difficulties in their language and understand what they read and write better. The language materials can be determined by studying the proverbs and letters that are not included in this article.

Keywords: Language Education, Linguistics, Language Skills, Rhetoric, Speaking.



ŞİHÂBÜDDİN es-SÜHREVERDÎ'DE HUSÛLÎ VE HUZÛRÎ BİLGİ AÇISINDAN BİLGİYİ TEMELLENDİRMEDE KENDİLİK BİLGİSİNİN ROLÜ

Beyza Nur ÇAVUŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 18 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 09 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Çavuş, Beyza Nur. "Şihâbüddin Es-Sühreverdî'de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 951-972.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1118521>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 18 May 2022, **Accepted:** 09 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Çavuş, Beyza Nur. "The Role of Self-Knowledge in Basis Of Knowledge in Terms of Conceptual Knowledge and Knowledge by Presence in Shahâb Ad-Dîn as-Suhrawardî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 951-972.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1118521>



Öz

Bilgi problemi, insanın neyi, nasıl bilebileceği ve nesnenin tam anlamıyla kuşatıcı bilgisine nasıl ulaşılacağı sorularına dayalı olarak, klasik dönemden çağdaş döneme kadar düşünce tarihi içinde önemli bir yere sahip olmuştur. İslam düşünce tarihi içinde de bilgi problemi, temel bir mesele olarak ele alınıp tartışılmıştır. Biz bu makalede, 12. yüzyılda yaşamış bir İslâm filozofu olan Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) bilgi problemine yaklaşımını husûlî ve huzûrî bilgi kavramları etrafında inceleyeceğiz. Sühreverdî, Meşşai olarak adlandırılan filozofların bilgi anlayışı olan husulî bilgiyi ele alıp eleştirmektedir. Bir şeyin sûretinin zihinde oluşması olarak tanımlanan husulî bilgi, herhangi bir şeyi bilebilmek için o şeyin imgesine, sûretine sahip olunması gerektiğini öne sürer. Sühreverdî'ye göre, böyle bir bilgi türü bir imge, duyu verisi ya da sûret aracılığıyla gerçekleşen bir bilgi türü

* Araş. Gör. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, cavbeyza@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>.

olduğu için nesnenin özünü vermekten uzaktır. Bunun yerine, o, hiçbir ön bilgiye sahip olmaksızın gerçeğin aracısız/dolaysız bir şekilde idrakiyle elde edilen bir bilgi türü olan huzûrî bilgiyi önermektedir. Kişinin kendini bilmesi huzûrî bilgi ile elde edilen bir bilgi türüdür ve diğer bilgilerin de temelini oluşturur. Sühreverdî, huzûrî bilgi tezi ile hem Aristoteles'e dayalı epistemolojinin nesneye dair tam bir bilgi veremeyeceğini ortaya koymaya çalışır hem de gerçek bilgiye ancak huzûrî bilgi ile ulaşılabileceğini göstermeyi amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Husûlî bilgi, huzûrî bilgi, sûret, kendilik bilgisi.

The Role of Self-knowledge in Basis of Knowledge in Terms of Conceptual Knowledge and Knowledge by Presence in Shihâb ad-Dîn al-Suhrawardî

Abstract

The knowledge problem is based on the questions of what people can know, how they can know, and how they can reach the all-encompassing knowledge of the object. These problems have had an important place in the history of thought from the classical period to the contemporary period. In the history of Islamic thought, the problem of knowledge has been discussed as a fundamental issue. In this article, we will examine how Shihâb ad-Dîn al-Suhrawardî (d. 587/1191), an Islamic philosopher who lived in the 12th century, handled the problem of knowledge. Suhrawardî deals with and criticizes the conceptual knowledge, which is the knowing as the philosophers called Peripatetic. The conceptual knowledge, which is defined as the occurrence of an image of something in the mind, suggests that in order to know something, it is necessary to have an image of that thing. Such type of knowledge, according to Suhrawardî, is far from giving the essence of the object because it is a type of knowledge which realized through an image or sense data. Rather, he proposes knowledge by presence, a type of knowledge that is acquired through direct cognition of reality. In knowledge by presence, one knows something directly without any prior knowledge and any mediation such as form or representation. Self-knowledge is a type of information obtained through knowledge by presence. With the thesis of knowledge by presence, Suhrawardî tries to show that Aristotle's epistemology cannot give exact knowledge and aims to show that certain knowledge can only be obtained through knowledge by presence.

Keywords: Conceptual Knowledge, Knowledge By Presence, Image, Self-Knowledge.

Giriş

Bilgi problemi kişinin hem entelektüel hayatının hem günlük hayatının temelinde yer alan ve pek çok meseleyi içinde barındıran bir sorundur. Bilginin ne olduğu, nelerin nasıl bilindiği, bilgilerin ne yöntemle elde edildiği gibi sorular bilgi probleminin merkezinde yer alır. Düşünce tarihi boyunca mantık ve felsefe kitabında pek çok bilgi tanımı ve tasnifi yapılmıştır. Çağdaş dönemde de hâlâ yapılmaya devam etmektedir. Ancak henüz düşünürlerin hepsinin üzerinde uzlaşmış olduğu bir bilgi teorisinin bulunmadığı ifade edilmelidir.

Benzer şekilde İslam düşüncesinde bilgi problemi enine boyuna ele alınmış ve çeşitli bilgi teorileri ortaya koyulmuştur. İslam felsefesinde temel tartışma konusu bilgilere ne yolla ulaşabildiğimizdir; kavramlar, duyular ya da sezgi aracılığıyla mı? Ayrıca şu soruların da tartışıldığı görülür: Bilgi akli bir soruşturmanın neticesinde mi elde edilir? Yoksa ona zaten doğuştan sahip miyiz? Dahası kendilik bilgisinin bilgi edinmedeki rolü nedir? İnsan kendisini bilmeksizin herhangi bir şeyi bilebilir mi? İnsan asıl kendisini nasıl bilir? Biz bu makalede bu soruların cevabını 12. yüzyılda yaşamış bir İslâm düşünürü olan, Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191)'nin bakış açısıyla arayacağız.

İslam düşüncesinin klasik döneminde yazılmış olan eserlerin birçoğunda bilgi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmış ve bir şeyin sûretinin (form) zihinde hâsıl olması (belirmesi) olarak tanımlanmıştır. *Husûlî bilgi* olarak adlandırılan bu bilgi türünde nesneye ilişkin bilgilerin, iç ve dış idrak güçleri aracılığıyla elde edildiği ileri sürülür. Burada bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere, akli bir soruşturma ile ulaşılır. Ancak Sühreverdî nesneye dair bilgileri elde etmede husûlî bilginin yeterli olmayacağını iddia etmiştir. Çünkü husûlî bilgi hem çeşitli araçlara dayandığı için eksiklik ve yanlışlık barındırabilir hem de doğrudan bilgiyi dışlar. Örneğin, insanın kendini bilmesi doğrudan bir bilgidir. Sühreverdî, insanın bir nesneyi sûret veya temsilin aracılığı olmadan bilmesine *huzûrî bilgi* adını vermiştir.

Bu makalede, klasik dönemde husûlî bilginin nasıl ele alındığı, Sühreverdî'nin bu bilgi türünü neden eksik gördüğü ve hangi açılardan eleştirdiği incelendikten sonra, husûlî bilgiye karşılık önermiş olduğu huzûrî bilgi türü araştırılacaktır. Sühreverdî'nin bu iddiaları nasıl temellendirdiği klasik ve çağdaş eserlere başvurularak ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken yöntem olarak başvurulan eserlerin derinlemesine incelenmesi ve tahlil edilmesi tercih edilmiştir. Kavramsal analizlerin yanı sıra betimleyici bir araştırma yöntemi de kullanılmıştır. Buna ilaveten aktif bir şekilde doğrudan Sühreverdî'nin eserlerinden, Sühreverdî'nin çeşitli eserlerini yorumlayan şarihlerin eserlerinden, çağdaş dönemde bu meseleyi ele alan Türkçe ve yabancı dildeki makale ve kitaplardan faydalanılmıştır. Sühreverdî'nin bilgi sorununa yaklaşımı oldukça özgün bir nitelik taşımaktadır ve günümüzde hâlihazırda tartışılan bilgi sorununu yorumlamada fayda sağlayacağı umulmaktadır. Nitekim husûlî bilgi türü Aristoteles'in bilgi anlayışına dayalı olan ve çağdaş epistemoloji literatürüne temelcilik adı ile taşınan bir teoridir. Pek çok epistemolog için geçerliliğini ko-

rumaktadır. Sühreverdî'nin eleştirileri temelcilik teorisine de yöneltilebilir. Yine buna karşılık önermiş olduğu huzûrî bilgi türü de çağdaş epistemoloji için yeni bir yorumlamaya kapı aralayabilir.

1. Nesnenin Dolaylı Bilgisi Olarak Husûlî Bilgi ve Eleştirisi

İslam düşüncesi içinde kaleme alınmış klasik mantık eserlerinde tanımlanan bilgi, aslında bilginin özel bir türü olan husûlî bilgidir.¹ Bir kısım düşünürlere göre, husûlî bilginin tam bir tanımını yapmak mümkün değildir; bir kısım düşünürler ise husûlî bilgiyi bir şeyin sûretinin zihinde belirmesi, meydana gelmesi olarak tanımlar.² Sühreverdî ise husûlî bilgiyi şu şekilde açıklar: “*Formel bilgi (el-ilmü's-sûriyyu) bir şeyi idrak edende o şeye ilişkin bir sûretin meydana gelmesidir (hâsıl olmasıdır) ve o sûretin işaret ettiği gerçeklikle uyuşmasıdır (mutâbakat).*”³

Husûlî bilgide kişinin bir nesneye dair bilgiye sahip olabilmesi için o şeyin sûretinin zihninde oluşması gerekmektedir. Özne eğer bir nesnenin sûretine sahip değilse o nesne ya dış dünyada yoktur ya da bilen öznenin zihninde yoktur. O hâlde eğer bir nesne varsa ve bilen özne bu nesneyi *bilmek istiyorsa (ona yöneliyorsa)*, o nesnenin sûretine ihtiyaç duyar.⁴ Sühreverdî'nin tanımında kullandığı mutâbakat kavramı ise husûlî bilginin önemli bir sacayağını oluşturur. Çünkü husûlî bilginin elde edilmesinin temel şartlarından biri, zihinde ortaya çıkan sûret ile o sûretin dış dünyadaki karşılığının birebir örtüş-

¹ Husûlî ifadesi, belirme, meydana gelme ya da *bir şeyin oluşması* anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak ifade edildiğinde ise, “bir hakikatin bir mahalde bulunması” anlamındadır. İngilizcede ise iki ifade ile karşılanmıştır: “Conceptual Knowledge” ve “Knowledge by Definition”. Husûlî bilgide, kavramlardan hareketle tanıma ulaşıldığı için “kavramsal” anlamına gelen conceptual ifadesi ve “tanım” anlamına gelen definition ifadeleri tercih edilmiştir. Ancak bu iki kullanımdan ilki çok daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 46.

² Pek çok klasik mantık ve felsefe eserinde husûlî bilginin benzer tanımları için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I/156-160; Esîrüddin el-Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 99; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 110; Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tembîhât*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî (Kum: Bûstân-i Kitâb-i Kum, 2005), II/403.

³ Şihâbüddin es-Sühreverdî, “Kitabü'l-Meşâri ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, *Mecmua-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993), I/488-489.

⁴ Mehmet Özturan, “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme* 8/2 (2018), 778; Muhammed Hânsârî, *Mantık-ı Sûrî* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Âgâh, 2003), 93.

mesi/uyuşmasıdır. Dolayısıyla şeyler ile o şeylerin sûreti arasındaki ilişki, husûlî bilginin varlığında önemli rol oynamaktadır.⁵

Husûlî bilginin bu şekilde tanımlanıp açıklanması, daha çok İbn Sînâ çizgisindeki Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilmektedir. Bu filozoflara göre, insan bir şeyi bildiğinde onda üç şey gerçekleşir: 1. Zihinde sûret oluşur, 2. O sûret zihinde resmolunur ve 3. Bilen özne ile bilinen arasında görecelik ilişkisi (izafet) gerçekleşir.⁶ Sûretin zihinde resmolunması *irtisam/belirme* kavramı ile de ifade edilip zihin-ayna benzetmesiyle açıklanmaya çalışılır. Buna göre, insan zihni bir aynaya benzetilir. Aynanın karşısında bulunan nesnelere aynaya yansımaları gibi, insan zihni dışında bulunan nesnelere de zihinde belirir.⁷ Bu benzerlik üç açıdan kurulabilir. İlki, aynada bir şeyin görünmesi için nasıl aynanın karşısında bir nesne bulunması gerekiyorsa, zihnin bir şeye *yönelebilmeye* için de o şeyin dış dünyada bulunması gerekir. Bu şey yalnızca duyulabilir bir şey olmak zorunda değildir, akledilebilir bir şeyin sûreti de zihinde resmolunabilir. İkinci ayna, karşısındaki nesneyi görünür kılarak nasıl kabul ediyorsa, zihin de yöneldiği şeyi kabul ederek resmeder. Üçüncüsü ise, aynadaki görüntü ile görünen nesne nasıl aynı ise, zihindeki sûret ile zihnin dışındaki şey de aynı olmalıdır, uyuşmalıdır (mutâbakat).⁸ Bunlara ilaveten, ayna ile zihin arasında zikredilebilecek bir fark vardır: Ayna nesne karşısında bütünüyle edilgendir; oysa zihin bilgi üzerinde tasarruf sahibidir, bilgiye müdahale edebilir ve o bilgi üzerinden yeni bilgiler üretebilir.⁹

Bir şeyin husûlî bir şekilde tam bir tanımlanması istendiğinde ise o şeyin cinsinin ve faslının bilinmesi gerekir. Örneğin “İnsan, düşünen canlıdır.” denildiğinde *canlılık* onun cinsi, *düşünme* ise fas-

⁵ Mahdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), 44.

⁶ Hânsârî, *Mantık-ı Sûrî*, 24-30; Kâtip Çelebi, “İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 418. Kâtip Çelebi, insanda idrak gerçekleştiğinde onda gerçekleşen üç durumu bu şekilde sıralamakla birlikte 3. Maddeyi “kabul etme bakımından nefsin ondan etkilenmesi (in'fi'al)” olarak ifade eder. Ancak bu maddenin tartışmalı olduğu ifade edilebilir. Bilgi meselesinin ele alındığı diğer eserlere bakıldığında bu maddenin izafet ilişkisi üzerine kurulu olduğu görüldüğünden biz de burada bu şekilde almayı tercih ettik.

⁷ Özturan, “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi”, 775.

⁸ Dışardaki nesne ile zihinde bulunan sûretin aynı şey olduğuna dair görüş hakkında filozoflar arasında farklı fikirler bulunmaktadır. Ancak sûret ile nesne arasında birebir örtüşme olduğu görüşünün genel kabul gördüğü söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, ths. ve tlk. Abbas Ali Zârî Sebzevârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010), 35-45.

⁹ Hânsârî, *Mantık-ı Sûrî*, 25-26.

lıdır. Böyle bir tanım tek tek kişilerden soyutlanarak elde edilmiş ve onların her birini kapsayan tümel bir tanımdır.¹⁰ Bir nesnenin açık ve seçik bir şekilde cins ve faslının bilinmesi oldukça zordur. Çünkü kişinin husûlî olarak bir nesneyi bilmesi için çeşitli organ ve araçlara ihtiyacı vardır. Bunlar yetersiz veya herhangi bir nedenden dolayı kusurlu olduğunda bilgi de eksik ya da yetersiz olabilir. Daha açık bir şekilde ifade edilirse husûlî bilgi, “dolaylı” ve birtakım organlarla “sınırlı” olması nedeniyle yanlışlığa, yanılmaya veya eksikliğe açık bir bilgi türüdür.¹¹

Bununla birlikte husûlî bilgi, Meşşâî filozoflar tarafından genellikle mutlak bilgi olarak tasavvur edilir.¹² Fakat husûlî bilgi gerçekten mutlak bilgi olarak kabul edilebilir mi? Bilgi yalnızca husûlî bilgidir mi ibarettir? Öyle görünüyor ki husûlî bilginin mutlak bilgi olmadığını dile getiren ilk düşünür Sühreverdî’dir.¹³ Ona göre, insan husûlî bilgiyi yalnızca kendisi dışındaki nesnelere bilmede kullanır.¹⁴ Ancak kendini idrak etmesi yine husûlî bilgi şeklinde midir? Sühreverdî, bu soruya olumsuz yanıt verir ve bunun yerine huzûrî bilgi adını verdiği bir bilme şekli önerir. Ancak buna gelmeden önce Sühreverdî’nin husûlî bilginin, tek bir bilme türü olamayacağına yönelik görüş ve eleştirilerini ele alalım.

¹⁰ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 105-108.

¹¹ Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı : İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 79-80.

¹² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/154-155. Husûlî bilginin mutlak bilgi olması hem onun aracılığıyla elde edilen bilgilerin *doğruluğuna* hem de elde edilen her bilginin *ancak husûlî bir şekilde* elde edildiğine işaret eder. Meşşâî filozoflar, husûlî bilginin doğru ve yanılmaz olmasının imkânını “Faal Akıl” kavramı ile açıklamaya çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kuşpınar, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, 105-132.

¹³ Özturan, “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi”, 782. Husûlî bilginin mutlak bir bilgi olmadığını ifade eden ve bilgide husûlî ve huzûrî olmak üzere ikili bir ayrıma açıkça giden ilk İslâm düşünürünün Sühreverdî olduğu söylenebilir. İbn Sînâ “uçan adam” olarak literatürde yerini bulan bir düşünce deneyinde insanın kendisine dair bilgisinin husûlî olmadığını açıkça ifade eder. Ona göre kendilik bilgisi tanımla (hadd) ya da betimlemeyle (resm) elde edilemez ve kendilik bilgisine herhangi bir delil de getirilemez. Çünkü o apaçık bir şekilde bilinir. Ancak İbn Sînâ’nın kendilik-bilgisini bu şekilde tasvir etmesinin temel nedeni -Sühreverdî’nin aksine- epistemolojik bir kaygıdan kaynaklanmaz. Onun amacı ruhun (nefs) soyut oluşunu temellendirmektir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 107; Haruo Kobayashi, “İbn Sînâ and Suhrawardî on Self-Consciousness: Some Comparative Remarks”, *Orient* 26 (1990), 62-69.

¹⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetü’l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 34. Arapça ve İngilizce çevirisi için bk. Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, çev. Hossein Ziai, John Walbridge (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 6.

Sühreverdî, İbn Sînâcî Meşşâî filozofların husûlî bilgiye dayalı olan tanım teorisini eleştirmektedir. Ona göre yukarıda kısaca ifade ettiğimiz bu tanım düşüncesi problemlidir; çünkü tanımlanacak olan şeyin zâtî niteliklerinin, yani cins ve faslının, objektif ya da mutlak olarak belirlenip belirlenemeyeceği konusu şüphelidir.¹⁵ Bir zâtî nitelik belirlense bile, onun kuşatıcı bir özellik olduğu iddia edilemez; çünkü tanımlanan şeyin henüz fark edilmemiş, keşfedilmemiş özellikleri olabilir. Buna ilaveten Sühreverdî, tanımlanan şeyin cinsinin kendisiyle aynı kategoride olan varlıklardan hareketle bulunabileceğini ifade eder. Oysa tanımlanana özel olan faslının diğer varlıklardan hareketle bulunamayacağını iddia eder. Çünkü fasıl diğer varlıklara bakılarak bulunabiliyorsa, o hâlde tanımlanan şeye özel değildir. Eğer bulunamıyorsa, tanımlanan şey zaten bilinmediğinden fasıl bilinemez olarak kalır.

Bu durumun daha anlaşılır kılınması için bir örnek verilebilir: “İnsan, düşünen hayvandır.” şeklindeki bir tanımda hayvan cins, düşünme ise fasıldır. İnsanın hayvanlık niteliği, diğer hayvanlarla olan ortak özelliğinden çıkarsama yapılabilir. Fakat düşünme özelliği insana has bir niteliktir; bu nedenle diğer hayvanlardan hareketle bu bilgi elde edilemez. Bu bilgi insanın kendisinden de elde edilemez; çünkü tanımın kendisi olmadan insan zaten bilinemez. Dolayısıyla insana dair bu şekilde tam bir tanım yapılamaz ve onun kavramsal bilgisine tam olarak ulaşamaz.

Aynı eleştiriye farklı bir yönden bakıldığında yine benzer bir sonuç çıkar. Tanımı oluşturan cins ve fasıl, tanımlanan şeyin mahiyetinden önce gelmelidir. Yine insan kavramı üzerinden düşünülecek olursa, insanın faslı olan düşünme ancak insanın varlığı ile mümkün olduğu için onun mahiyetinden önce gelemez. Dolayısıyla insan bilinmeksizin düşünme, düşünme bilinmeksizin insan bilinemez.¹⁶ Burada Sühreverdî’ye bir eleştiri getirilebilir. Buna göre o, temelde bilinmeyenin bilinenden hareketle tanımlandığını ifade eder. Ancak bilinen ve bilinmeyen arasında da bir özdeşlik kurduğu görülmektedir. Bu özdeşlik nedeniyle biri olmaksızın diğeri bilinemez kalmaktadır. Oysa bir şeyin, bilinen başka bir şeyden yola çıkılarak tanımlanması için onların özdeş olması zorunlu değildir. Bilinen ve bilinmeyen arasında bir benzerlik ilişkisi aracılığıyla da tanım yapılabilir.¹⁷

¹⁵ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sina Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 46-47.

¹⁶ Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sina Eleştirisi*, 48-49.

¹⁷ Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşünce Mantiğın Yeri* (Ankara: İlâhiyât, 2014), 72.

Buna ilaveten cins ve faslın tam olarak bilindiğinin varsayılması hâlinde bir şeyin tanımının yapılabileceği makul görülebilir. Ancak buna rağmen bazı kavramların cinsi ve faslı bir ve aynı şeydir. Sühreverdî buna örnek olarak renkleri gösterir. Ona göre, renkler “İnsan, düşünen hayvandır.” gibi bir tanım ile tanımlanamaz. Çünkü renkler, faslı olmayan cinslerdir. Bu nedenle husûlî bilginin tüm kavramların bilgisini elde etmede yetersiz kaldığı görülmektedir.¹⁸

Bu çerçevede hangi bilgiler husûlî bilginin kapsamı dışında kalmaktadır? Örneğin bilen özne kendini nasıl bilir? Dış dünyadaki herhangi bir nesneyi bilirken sûrete ihtiyaç duyduğu gibi, kendini idrak ederken de sûrete ihtiyaç duyar mı? Sühreverdî başta insanın kendi benliğini idrak etmesi üzere husûlî bilgi ile elde edilemeyen, herhangi bir sûrete gereksinim duymaksızın doğrudan edinilen bilgilerin var olduğunu iddia eder. Huzûrî bilgi adını verdiği bu bilgi türü ona göre nesnelere kuşatarak bilmenin de tek yoludur.

2. Nesnenin Dolaysız Bilgisi Olarak Huzûrî Bilgi

Sühreverdî, husûlî bilginin yukarıda sıraladığımız yetersizliklerini ifade ettikten sonra, bu yetersizlikleri aşmak için bir bilgi teorisi geliştirir. Eserlerinin farklı yerlerinde huzûrî bilgi, işrâkî bilgi, işrâkî huzûr gibi adlandırmalarla zikrettiği bu bilgi teorisi, husûlî bilginin aşamadığı özne-nesne çatışmasını aşmayı amaçlayan, aracısız/dolaysız bilgiyi ifade etmektedir.¹⁹ Sühreverdî'nin huzûrî bilgiyi ortaya koyarken temel meselesi, epistemolojik anlamda bilgiyi nasıl elde edeceğine dair sorundur. Bu durumu *Kitâb'üt-Telvîhat* adlı eserinde açık bir şekilde dile getirmekte ve bilgi probleminin kendisini oldukça zorladığını ifade etmektedir. O, eserin ilgili bölümünde görmüş olduğu bir rüyadan söz eder. Rüyada Aristoteles'i gördüğünü ve ona bilgi problemini nasıl çözeceğini sorduğunu ifade eder. Aristoteles Sühreverdî'ye, “nefsine”, yani kendisine dönmesini tavsiye eder. Kendisine yöneldiğinde meselenin açıklığa kavuşacağını söyler.²⁰

Sühreverdî Aristoteles üzerinden, bilgi sorunun ancak benlik/kendilik üzerinden çözüme kavuşabileceği iddiasına odaklanır. O, burada kişinin kendisini nasıl idrak ettiğini sorgular ve iki ihtimal-

¹⁸ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination* (New York: Routledge, 2013), 95; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sîna Eleştirisi*, 51.

¹⁹ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 158-159.

²⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 456.

den söz eder: “ya zâtınla ya da zâtının dışında başka bir şeyle.”²¹ Bunlardan ikincisi husûlî bilgiye karşılık gelir. Sühreverdî’ye göre, kişinin kendi zâtını başka bir şey ile idrak etmesi imkânsızdır. Eğer öyle olsa, kişi kendisi idrak etmek için daima başka bir kişi veya aracıya ihtiyaç duyacaktır. Bu durum sonsuza kadar sürüp gideceğinden çelişkilidir. Oysa kişinin kendisini, kendisi vasıtasıyla bilmesi hâlinde durum farklıdır. Çünkü kişi kendisini bilirken arada hiçbir şey bulunmamaktadır.²² Dolayısıyla bu bilme şeklinde kişi kendisini herhangi bir sûrete ihtiyaç duymaksızın doğrudan bilir. Burada artık zihnin, duyu verilerini ya da bedihî bilgileri işleyerek bilinenden bilinmeye ulaştırın nazarî bilme yoktur.²³ Çünkü kişi kendisini hiçbir ön bilgiye sahip olmaksızın bilir.²⁴ İşte bu bilgi türüne Sühreverdî huzûrî bilgi adını verir ve şu şekilde tanımlar:

“Sözü edilen işrâkî bilgiler, idrak edende herhangi bir şey *yokken* bir şeyin meydana gelmesidir. Bu ise işrâkî izafetten (el-izafetü’l-ışrâkiyye) başka bir şey değildir. Bu nedenle uygun düşüğü bir şeye [nesneye] ihtiyaç yoktur.”²⁵

Huzûrî bilginin temel özelliği bilinen şeyin sûretinin değil doğrudan kendisinin bilinmesidir. Örneğin kendilik bilgisi, zihinde sûret olarak değil bizzat kendisi olarak bulunur.²⁶ Bunun delili olarak insanın kendisinden ve kendisini idrak ettiğinden bir an bile habersiz olmaması gösterilebilir.²⁷ Sühreverdî, huzûrî bilginin süreklilik arz eden ve kaybolmayan bir bilgi olduğunu belirtir. İnsanın kendilik bilinci gerek uykuda gerek sarhoşken gerekse ayık durumda olsun insanın kendisinden ayrılmaz. Buradan hareketle Sühreverdî, insanın insan olmasını sağlayan şeyin kendini sürekli idrak eden “benlik”ten başka bir şey olmadığını ifade eder. Ona göre bu idrak, ilave bir nitelik veya özellik değil, insanın zâtına has bir durumdur.²⁸ Bu durumda özne ile nesne arasında bir ayrım olmadığı, yani bilen ile bilinenin

²¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’l-Telvihât*, 456.

²² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’l-Telvihât*, 459.

²³ Husûlî bilginin kısımları hakkında bk. Ali b. Ömer Kâtibi, *Şemsîye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*. çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 56.

²⁴ Halide Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzûrî Bilgi”, *Kutatgubiliğ: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 15 (Mart 2009), 114-115.

²⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “Kitabü’l-Meşâri ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, I/489.

²⁶ Hossein Ziai, “Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (London: Routledge, 2007), 451-453.

²⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 314.

²⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 316.

bir ve aynı şey olduğu da ifade edilmelidir.²⁹ Bilen ile bilinenin özdeşliği, “Ben, kendimi biliyorum.” cümlesinde açık bir şekilde görülmektedir. Burada “ben” ile “kendim” ifadesi, aynı ontolojik gerçekliğe referansta bulunmaktadır. Yoksa burada kendilikten kastedilenin, insanın bedeni ya da herhangi bir uzvu değildir. Çünkü insanın bedeni, benliğine nispetle “o”dur (başkasıdır).³⁰ Bu açıdan insanın bedenine dair bilgisi, benliğine dair bilgisi gibi sürekli değildir.³¹

Yine insan “Ben acı içindeyim.” ya da “Kendimi soğuk hissediyorum.” şeklinde ifadelerde bulunduğu, doğrudan kendisi hakkında bilgi vermektedir. Bu nedenle insanın “Ben benim.” şeklindeki kendisine dair bilgisi nasıl huzûrî bilgi ise kendine dair durum ve özelliklerini bilmesi de huzûrî bilgidir. Dolayısıyla, sevmeye, kızmaya, korkmaya, acı çekmeye gibi benliğe dair içsel-duygu durumları, hisler, arzular vs. gibi fenomenler insan tarafından doğrudan bilinir. Sühreverdî bu durumu acı çekme hissi üzerinden açıklar. Örneğin bir kişinin elinde oluşan bir kesik, o kişide acı hissine neden olur. Burada kişinin hissettiği acının sûreti değil, acının kendisidir.³²

Burada sorulması gereken temel soru, insanın kendisine dair bilgisinin neden husûlî değil de huzûrî bilgi olduğudur. Bu sorunun cevabı olarak üç neden sayılabilir. Bunlardan ilki, birinci şahıs-üçüncü şahıs (ben-o) çatışmasıdır. Buna göre, kişi kendisini doğrudan bilmeyip bir sûret aracılığıyla bilirse, örneğin A benliği, kendisini bir temsil olan B aracılığıyla bilmiş olur. Bu durumda B aracılığıyla temsil edilen A'nın bilgisi, gerçek anlamda A'nın bilgisi değildir. Çünkü kendilik dışında herhangi bir şey yoluyla elde edilecek kendilik bilgisi, ‘ben’in bilgisi değil, ancak benlikten başka olanın (o’nun) bilgisidir. Dolayısıyla kendilik bilgisi bir sûret aracılığı ile bilinemez. Dahası bir kimse “Ben X’i biliyorum.” dediğinde aynı zamanda o, “Ben kendimi biliyorum.” cümlesindeki ‘ben’in var olduğunu bildiğini de söylemiş olur. Yani, kişi bilginin herhangi bir türüne sahip olduğunu iddia ettiğinde alt metin olarak “Ben herhangi bir şeyi bilmeden önce kendimi biliyorum.” demiş olur.³³ Dolayısıyla bir kimse kendini bilmeksizin

²⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’l-Telvihât*, 458.

³⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 316; Çulamhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 390-395.

³¹ Fatma Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 222-227; Mehdi Amin Razavi, “Ibn Sina and Suhrawardî’s on Knowledge by Presence (‘Ilm al-huduri)”, *Issues in Contemporary Western Philosophy: Islam-West Philosophical Dialogue* 6 (May 1999), 451.

³² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “Kitâbü’l-Meşâri ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, I/485.

³³ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, 396-400; Razavi, *Suh-*

herhangi bir bilgiye sahip olamaz. Buradan hareketle huzûrî bilginin diğer tüm bilgilerin temeli olduğu da zımnen kabul edilmiş olur.

Bu argüman kendi içinde üç açıdan ifade edilebilir:

1. Epistemolojik: Eğer benlik (ben), kendini bir sûret (o) aracılığı ile biliyorsa, o hâlde benlik kendini, kendi olmayan bir şey vasıtasıyla biliyordur ki bu saçmalaktır.

2. Mantıksal: Eğer “ben” kendini bir sûret yoluyla biliyorsa, ben “o”nun aynısıdır veya değildir. Eğer aynısıysa, aynı şeyden iki tane olamayacağı için bu seçenek mantıksızdır. Eğer farklı şeyler ise, “o”, “ben”i tamamıyla uyuşacak şekilde nasıl temsil edebilir?

3. Semantik: Kişi “Kendimi biliyorum.” dediğinde, eğer bu bilgisi sûret aracılığıyla ise, o hâlde aynı zamanda “Ben “o”nu biliyorum.” demiş olur. Fakat buradaki “ben” ile “o” aynı şey değildir. Dolayısıyla kişi kendini bildiğinde “o”nu bilmiş olmaz. O hâlde benlik bilgisi husûlî olarak bilinemez.³⁴

Nedenlerden ikincisi, bilginin ilk-idrakine (pre-cognitive) dayalıdır. Buna göre, eğer kişi benliğini, B vasıtasıyla biliyorsa, o hâlde B’yi öncesinde biliyor olmalıdır. Fakat B’yi bilebilmesi için öncelikle kendi benliğini bilmesi gerekir. Dolayısıyla kişinin önce kendini bilmesi ve sonrasında B’nin de *gerçekten* A’yı temsil etmesi gerekir. Fakat kişi B’nin temsili olmaksızın, öncesinde kendisini biliyorsa, o hâlde neden B’nin temsiline ihtiyaç duysun? Dolayısıyla B’nin bilgisi de dahil olmak üzere her bilginin bilinmesinin ön şartı kendilik bilgisidir.³⁵

Son ve üçüncü çıkarım ise, kendilik idrakinde ilineklerin (araz) rolüne dayalıdır. Buna göre, bir kimsenin sahip olduğu ilinekler, o kimsenin kendini bilmesinde faydalı olabilir; fakat bunlar gerçekten de o kişinin benliğini temsil ediyorsa bu geçerlidir. Ancak kişinin ilineklerini bilmesinin ön şartı yine kendilik bilgisine sahip olmasıdır. Diğer bir deyişle, eğer kişi kendini ilinekleri aracılığıyla biliyorsa o hâlde o, bu ilineklerin gerçekten nefsinin ilinekleri olup olmadığını bilmek zorundadır. Bunu bilmek için de kendisinin ön bilgisine sahip olması gereklidir.³⁶ Sonuç olarak her ne şekilde olursa olsun kişinin kendine dair bilgisi bir sûret, temsil ya da ilinek vasıtasıyla gerçek-

rawardi and the School of Illumination, 103-104.

³⁴ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 105-106; Yazdi, *Knowledge by Presence*, 53.

³⁵ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 107-108.

³⁶ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 108-109.

leşemez. Benlik bilgisi insanın doğrudan, ilk ve zorunlu olarak sahip olduğu bir bilme şeklidir. Bu nedenle de husûlî değil huzûrîdir.

Husûlî bilgi ile huzûrî bilgi arasında, kendilik bilgisinin husûlî değil de huzûrî bilgi oluşuyla da irtibatlı temel bir fark vardır. Daha önce ifade edildiği gibi tümel sûretin bilgisi, daima kendinden önce başka bir tümel sûret gerektirir; böylece insan çeşitli nazarî yöntemlerle hüküm verip bilgi sahibi olabilir.³⁷ Oysa huzûrî bilgi bunun tam tersidir, yani tümel değil, tikel bilgidir. Huzûrî bilginin tikel oluşunun en net örneği yine insanın kendisine dair bilgisinde açığa çıkar. Çünkü insan kendisini tikel bir varlık olarak idrak eder.³⁸ Sühreverdî bunu şu sözleri ile ifade eder:

“Herkes kendini [diğer kimselerle] ortaklığı paylaşmaya izin vermeyecek bir şekilde idrak eder. Dolayısıyla kişinin tikel benliğini idrak etmesi asla bir sûret ile olamaz. Kişi bedenini, vehimlerini, hayallerini idrak eder. Eğer kendini temsili bir sûret aracılığı ile idrak etse -ki bu sûretler tümeldir- o hâlde benlik, tümel bir bedeni hareket ettirip, tümel bir kuvve üzerinde etkide bulunacak ve kendi bedeninin kuvvetlerinin idrakine sahip olamayacaktır.”³⁹

962 | db

Sühreverdî’ye göre husûlî bilgide insan kendi tekil benliğine dair değil, tümel olan insan kavramına ilişkin bilgi edinir. Yani, “İnsan, düşünen hayvandır.” bilgisi, kişinin kendi beni hakkında bir bilgi değil, zihnindeki tümel insanlık kavramının bilgisidir. Ona göre, kendilik bilgisinin husûlî olarak idrak edilebileceği iddiası, ancak benliği bilmenin inkârı anlamına gelir. Çünkü, tümel bir sûret ile kendini bilmek, insanı ancak kendisinden uzaklaştırır, kendisiyle arasına engel koyar. Bunun nedeni, insana kendisinden daha açık bir bilgi bulunmamasıdır. Dolayısıyla kendilik bilgisine dayalı huzûrî bilgi ancak tikel olabilir.⁴⁰

Burada iki ayrı problemin var olduğu söylenebilir: İlk olarak huzûrî bilginin tikel oluşunun Sühreverdî’yi isimci (nominalist) bir düşünür yapıp yapmadığıdır. Eğer gerçek bilgi huzûrî bir şekilde tikel olarak biliniyorsa, gerçekten var olan ve bilinebilen tek şey de tikel varlıklar olur. Bu açıdan tümellerin varlığı ve bilinebilirliği tartışmalı bir hâl almaktadır. Örneğin “siyahlık” tümelini ele alalım. Sührever-

³⁷ Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzûrî Bilgi”, 115-116.

³⁸ Kaln, *Varlık ve İdrak*, 162.

³⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “Kitabü’l-Meşâri ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, I/484.

⁴⁰ Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzûrî Bilgi”, 119.

dî'nin isimci bir düşünür olduğunu iddia eden çağdaş yorumculara göre siyahlık tümeli, öznenin zihni dışında bir varlığa sahip değildir.⁴¹ Her insan siyah bir masanın siyah olduğunda hemfikir olabilir ancak bu durum herkesin masaya baktığında siyah gördüğü anlamına gelmez; yalnızca görülen rengin siyah olarak isimlendirildiği anlamına gelir. Dolayısıyla siyahlık ve nesne arasındaki bağlantı zihinde kurulur. Bu bakımdan Sühreverdî'nin zihinsel tümelin zihin dışında bir varlığı olmadığını iddia ettiği söylenebilir. Ona göre dış dünyada örneğin yalnızca tek tek atlar bulunur, "atlık tümeli" diye işaret edebileceğimiz bir şey bulunmaz.⁴² Ancak her ne kadar Sühreverdî, husûlî bilginin konusu olan tümel bilgiden ziyade huzûrî bilginin konusu olan tikel bilgiyi öncelese de onun bütünüyle isimci bir düşünür olduğu iddia edilemez.⁴³ Çünkü aşağıda ifade edeceğimiz gibi o, tümel bilgiyi tümüyle yadsımaz. Hatta bilgi elde etmede en üstün olanların hem tümel hem tikel bilgiye sahip olan kişiler olduğu görüşünü savunur.⁴⁴

İkincisi ise kendilik bilgisinin diğer kimselerle ortaklığı paylaşmaya izin vermeyen bir bilgi türü oluşu hakkındadır. Eğer öyleyse bu bilgi aktarılabilir bir bilgi değildir. Bilen kişinin kendisine özeldir. Eğer bilgi aktarılamıyorsa, bu durum solipsizmle sonuçlanır. Tamamen kişinin zihni içinde ve dışarıya kapalı bir bilgi türü nesnelere hakkında konuşmaya imkân sağlamadığı gibi zorunlu olarak şüphecilğe yol açar. Ancak Sühreverdî'nin bakış açısından bakıldığında huzûrî bilgi, bilen kişiye dolaysız ve kesin bilgi sağladığı için burada ortaya çıkabilecek herhangi bir solipsizm *bilen kişi açısından* şüphecilikle sonuçlanmaz. Bununla birlikte bilginin paylaşılabilirliği sorunu bir sorun olmaya devam eder. Ancak burada şöyle bir yorum yapmak da mümkündür: Sühreverdî, bir şeyi huzûrî bir şekilde bilmenin onu apaçık görmek, müşahede etmek olduğunu iddia eder. Bir şey apaçık görüldüğünde artık onu tanımlamak, ifade etmek ve anlatmak gereksiz hâle gelir. Dolayısıyla bilginin paylaşılabilir olması onun zorunlu

⁴¹ Justin Cancelliere, "Suhrawardî and the Problem of Universals", *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* 42 (Winter 2018), 69.

⁴² Cancelliere, "Suhrawardî and the Problem of Universals", 82.

⁴³ Jari Kauka, "T' tibârî Concepts in Suhrawardî The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020), 55; Dinânî, *İşrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, 448-450.

⁴⁴ Sühreverdî'nin tümel-tikel tartışmasında tikelleri öne çıkarmasının ve bunun huzûrî bilgiyle gerçekleşebileceğini iddia etmesinin önemli nedenlerinden biri, Meşşâî düşünce geleneği içinde temel bir problem olarak kabul edilen "Tanrı'nın tikelleri bilmesi" sorununa bir çözüm getirme arzusu olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Jari Kauka, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 125-160.

bir koşulu olmadığı gibi Sühreverdî'nin perspektifinden bir sorun da olmayabilir.

Makalemizin sınırları kapsamında ele alacağımız bir diğer mesele, huzûrî bilginin nesnenin kuşatıcı bilgisini vermede neden husûlî bilgidен üstün olduğuna dair Sühreverdî'nin görüşleridir. Ona göre, huzûrî bilgi ile dolaysız, aracısız elde edilmiş bilgi, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılan husûlî bilgidен daha üstündür.⁴⁵ Ona göre, husûlî bilginin kuşatıcı bir bilgi vermedeki yetersizliği, zihindeki sûretin, dış dünyadaki karşılığı olan nesnesine uygun düşmesi/örtüşmesi (mutabakât) ile alakalıdır. Husûlî bilgide bilen bilineni bildiğine dair kesinlik, zihinde önceden bulunan bir sûret ile doğrulanır. Bu sûret dış dünyadaki nesnesi ile birebir uyuşmak zorundadır. Buna ilaveten sûret, tümel olduğu için, o nesnenin diğer her bir ferdiyle de örtüşmek zorundadır. Eğer sûretin bu fertlerden herhangi biriyle uyuşmaması söz konusu ise, bilginin kesinliği şüphe barındırır hâle gelir. Çünkü bu noktada, ilk sûretin dış dünyadaki nesneye ait olup olmadığını belirleyecek ölçütten yoksun kalınır. Sühreverdî, husûlî bilginin gerçekleşmesi için bir ilk sûretin gerektiğini ve bu ilk sûretin kesinliğini sabit kılacak ölçütün bulunmadığını iddia eder.⁴⁶

964 | db

Oysa huzûrî bilgide, bilen bilmesi için bir sûrete ihtiyaç olmadığı gibi özne ile nesne arasında bilmenin gerçekleşmesini engelleyecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Huzûrî bilginin kesinliğinin teminatı, nesnenin öznenin zihninde bizzat hazır bulunmasıdır.⁴⁷ Bilinen şey her nasılsa doğrudan o şekilde bilinir; apaçık görülür.⁴⁸

⁴⁵ Eyüp Bekiryazıcı, "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi* 38/13 (Kış 2009), 106.

⁴⁶ Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzûrî Bilgi", 116.

⁴⁷ İmdat Yavaş, *İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 84.

⁴⁸ Burada dikkat çekici bir husus bulunmaktadır. Sühreverdî'nin huzûrî bilgi teorisi ile modern dönem düşünürlerinden biri olan Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojisi arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Her iki yaklaşımda da bilginin aracısız ve dolaysız elde edilmesi (*görülmesi*) amaçlanır ve bunun birincil şartı olarak kendilik bilgisine vurgu vardır. Makalemizin sınırları gereği yalnızca işaret etmekle yetindiğimiz bu benzerlikler pek çok farklı açıdan da çoğaltılabilir. Ayrıntılı bilgi için başvurulabilecek bazı kaynaklar şunlardır: Salahaddin Khalilov, "Al-Suhrawardî's Doctrine and Phenomenology", *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* (Netherlands: Springer, 2006), 263-277; Olga Louchakova-Schwartz, "A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardî's Nûr Mujarrad and Husserl's Reduction", *Philosophy East and West* 65/4 (2015), 1052-1081; Jari Kauka, "Suhrawardî's Knowledge as Presence in Context", ed. Silyia Akar vd., 113 (Fındland: Studia Orientalia, 2013), 309-325; Jari Kauka, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Jad Hatem, "Suhrawardî, a Phenomenologist: Ipsety", *Pheno-*

Sühreverdî'ye göre bir şey görüldüğünde, o şeyi tanımlamak artık önemsiz hâle gelir. Çünkü gerçeklik, açık ve seçik olarak müşahede edilmiş olur.⁴⁹ Sonuç olarak huzûrî bilgide, bilen ile bilinen arasında hiçbir bilişsel kopuş bulunmadığı için tam ve kesin idrak gerçekleşmiş olur.⁵⁰ Buna ilaveten Sühreverdî'nin şarihlerinden biri olan İbn Kemmûne (683/1284) bu görüşe bir eleştiri niteliğinde olabilecek bazı yorumlar getirmiştir. Ona göre, insanın örneğin kendini bilmesinde, bilen ile bilinen arasında Sühreverdî'nin sözünü ettiği şekilde hiçbir bilişsel kopuş olmasa bile bu bilme türü, tam olarak "maddi ilgililerden" soyutlanamamıştır. Bu nedenle de muğlaktır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin huzûrî bilgide şüphe barındırmayacak şekilde kesinliği verdiği iddiası tartışmaya açık görünmektedir.⁵¹

Son olarak Sühreverdî, husûlî bilgiyi tümüyle yadsımamaktadır.⁵² Her ne kadar kesinliğin nazar ile değil işrâkî bir huzûr ile elde edileceğini savunsa da formel eğitimin gerekliliğini de ifade etmiştir. Belli bir noktaya kadar husûlî olarak elde edilen bilgilerin varlığına ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla onun bilgi anlayışının aklı ve duyusal bilgilerden tamamen kopuk olduğunu söylemek bir hata olacaktır. Bu nedenle ona göre bilgide en yetkin kimseler hem istidlâlî dayalı husûlî bilgiye hem de bilgiye dolaysız erişim sağlayan huzûrî bilgiye sahip filozoflardır.⁵³ Öyleyse burada şu sorulmalıdır: Kendilik bilgisi dışında huzûrî olarak ne bilinebilir? Her bir nesne husûlî ve huzûrî olmak üzere iki farklı şekilde bilinebilir mi? Sühreverdî'ye göre kendilik bilgisi dışında kalan şeyler de huzûrî bir şekilde bilinebilir. O, bunu üçlü bir tasnif ile açıklar: "Ben", "sen" ve "o"un bilgisi. Biz çalışmamızda şimdiye kadar 'ben'in bilgisi üzerine odaklandık ve açık bir şekilde benliğin bilgisinin huzûrî olduğunu gördük. Ben'in dışında kalan şeyler ise Sühreverdî'de 'sen' ve 'o' nitelemeleri ile sınıflandırılır. 'Sen', kişinin doğrudan karşısında bulunan şeylerin bilgisidir; 'o' ise *gaipte olanın*, orada bulunmayanın bilgisidir. Sühreverdî'ye göre bu şekilde tasnifi yapılan üç bilgi türü de huzûrî bir şekilde

menology and Religion: New Frontiers, ed. Jonna Bornemark, Hans Ruin (Södertörn: Södertörn University Press, 2010), 35-45.

⁴⁹ Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school", 455.

⁵⁰ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 163.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Alper, *Aklın Hazzi*, 80-82.

⁵² Kamil Kömürcü, "Meşşâî Burhândan İşrâkî İrfana: Sühreverdî el-Mak'tûl'ün Mantık Anlayışı", *Universal Journal of Theology* 2/1 (2017), 62-65.

⁵³ Sühreverdî'nin filozofları sekiz kısma ayırdığı ve hem istidlâlî bilgiye hem de huzûrî bilgiye sahip olanı "Allah'ın halifesi" olarak nitelendirdiği hakkında bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 10-11.

bilinebilir. Duyusal ve hayalî idrak türleri de bu duruma eşlik eder.⁵⁴ O hâlde kendilik bilgisi dışında herhangi bir nesne husûlî bir şekilde bilinebilir ancak bunun kesin bir bilgi olup olmadığından emin olunamaz.⁵⁵ Aynı nesne huzûrî bir şekilde bilindiğinde ise arada sûret olmayıp, doğrudandık söz konusu olduğu için bu bilginin kesinliğinden şüphe duyulmaz.

Peki huzûrî bilgi hangi yolla elde edilir? Bir nesneyi dolaysız bilmek nasıl gerçekleşir? Sühreverdî'ye göre bunun cevabı sezgi, keşf ve ilhamdır. Huzûrî bilgide bilgi, bilen öznenin zihnine aydınlanma (ışrâk) ile doğar. Kişi bir tür sezgi yoluyla nesneyi olduğu gibi görür. Bu nedenle "müşahede" kavramı Sühreverdî'nin epistemolojisinde öne çıkar. O, fiziksel görme ile keşfi görme arasında bir benzerlik kurmayı dener ve bu nedenle eserlerinde optik hakkında bilgilere yer verir. Fiziksel görme eyleminde görülen ile gören arasında herhangi bir engel olmamalı ve görülen nesnede ışık bulunmalıdır.⁵⁶ İshrâkî görmede de benzer bir durum bulunmaktadır. İshrâkî görmenin gerçekleşmesi -ya da huzûrî bilginin elde edilmesi- için yine arada engel yani sûret bulunmamalıdır ve bilgi bir *nur/ışık* olarak özneyi aydınlatmalıdır. Huzûrî bilginin özneye bu şekilde bir ışık olarak doğması için Sühreverdî belirli şartlar getirmiştir. "Riyâzet" kavramı ile özetlenebilecek bu şartlar, kişinin kendisini huzûrî bilgiye ahlaki olarak hazırlamasıdır.⁵⁷ Bu nedenle çeşitli ibadetlerle nefsinin eğitilmesi, günahlardan kendisini alıkoymalıdır. Böylelikle bilgi ile kendisi arasındaki engelleri ortadan kaldırarak gerçek, kesin ve dolaysız bilgiye ulaşabilir.⁵⁸

966 | db

Sonuç

İslam düşünce tarihinde İshrâk felsefesinin kurucusu olarak bilinen Şihâbüddîn es-Sühreverdî, döneminde yaygın bilgi teorisi olarak kabul edilen Meşşâî felsefenin dayandığı husûlî bilgiyi

⁵⁴ Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 318, 319.

⁵⁵ Bu iddianın nedenlerini "Nesnenin Dolaylı Bilgisi Olarak Husûlî Bilgi ve Eleştirisi" başlığı altında incelediğimiz için tekrar etme gereği duymuyoruz.

⁵⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 370-372.

⁵⁷ Fatih Aydın, "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 668-673.

⁵⁸ Sühreverdî'nin bu görüşlerinin tasavvuf düşünce geleneği ile irtibatını tartışan birkaç kaynak için bk. Eyüp Bekiryazıcı "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi, 102-114; Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 131-141; Muhammad Obaidullah, "Suhrawardî and Philosophical Sûfism: A Critical Study on the School of Illumination (Ishrâkî)", *Asian Academic Research Journal of Multidisciplinary* (April 2015), 1-12.

eleştirip yeni bir bilgi teorisi inşa eden bir düşünürdür. O, bilginin yalnızca husûlî bilgiden ibaret görülmemesi ve husûlî ile huzûrî bilgi olmak üzere ikiye ayrılması gerektiğini iddia eder. Tarihsel arka plan takip edildiğinde, böyle bir ayırım yapan ilk filozofun Sühreverdî olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Ona göre, bir şeyin sûretinin zihinde meydana gelmesiyle elde edilen husûlî bilgi, bilen ile bilinen arasında sûreti zorunlu kıldığı için bilgide hatanın olması olasıdır. Oysa bilenin bilineni doğrudan ve aracısız idrak ettiği huzûrî bilgide durum tam tersidir. Arada sûret olmadığı için bu bilgi türünde kesinlik söz konusudur. Huzûrî bilginin anlaşılmasında kendilik bilgisinin açık bir rolü vardır. Çünkü insanın ilk olarak ve doğrudan bildiği ilk huzûrî bilgi kendisine dair bilgisidir. Kendilik bilgisinin özellikleri aynı zamanda huzûrî bilginin de özelliklerini oluşturmaktadır. Onun sürekli ve kaybolmayan bir bilgi oluşu, bilinçli ya da bilinçsiz insanın kendisinden ayrılmaz oluşu, dolaysız bilinişi buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca kendilik bilgisi, diğer tüm bilgilerin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü bir kimse ne tür bir bilgiyi bilirse bilsin, o bilgiyi bilmeden önce kendisini bilmektedir. Bununla birlikte Sühreverdî huzûrî bilgiyi kendilik bilgisiyle sınırlamamıştır. Ona göre, kendilik bilgisi dışında kalan nesnelere bilgisi ve “o”nun bilgisi olarak nitelediği gairte bulunanın bilgisi de huzûrî bir şekilde bilinebilir. Bir şeyin huzûrî bir şekilde bilinmesinin anlamı, o bilginin kişinin zihnine keşf ya da ilhamla doğması ve kişinin bir anda aydınlanmasıdır. Bunun gerçekleşebilmesi içinse Sühreverdî, kişinin kendisini buna ahlaki olarak hazırlaması gerektiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla çeşitli ibadetlerle ve günahlardan sakınarak ahlaki bakımdan kendisini daima iyileştirme çabası içinde olması gerekir.

Bununla beraber Sühreverdî'nin bilgiye dair bazı soru işaretleri bulunmaktadır. İlk olarak Sühreverdî'nin sınırlarını belirlediği huzûrî bilgide elde edilen bilgi hem başkalarıyla paylaşılamaz hem de tümel değil tikel bir bilgidir. Herhangi biriyle paylaşılabilen, yalnızca bilen zihnine has bir bilgi türünün solipsizme yol açtığı iddia edilebilir. Solipsizm ise bilginin imkânını sorgulatıp zorunlu olarak şüphecilikle sonuçlanır. Ancak Sühreverdî'ye göre huzûrî bilgi, bilen kişiye dolaysız ve kesin bilgi sağlar. Bu nedenle burada ortaya çıkabilecek herhangi bir solipsizmin bilen kişi açısından şüphecilikle sonuçlanmadığı söylenebilir. Bilginin paylaşılabilirliği sorununa gelince Sühreverdî açısından bir şeyin huzûrî bir şekilde bilinmesi, onun *apaçık görülmesi* anlamına geldiği için onu tekrar anlatmaya, ifade etmeye gerek olmadığı söylenebilir. Son olarak huzûrî bilginin

tikel oluşunun Sühreverdî'yi isimci bir düşünür yapıp yapmadığı da tartışmaya açık görünmektedir. Ancak onun çalışmaları bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde Sühreverdî'nin isimci olarak nitelenmesi kolay değildir. Çünkü o husûlî bilgiyi tamamen reddedip yok saymamıştır. Hatta bilgi elde etmede en üst seviyenin hem husûlî hem de huzûrî bilgiye aynı anda sahip olmak olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla onun, her ne kadar açık bir şekilde huzûrî bilgiyi öne çıkarsa da bu iki bilme türü arasında uzlaşımçı bir tavır takındığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ali b. Ömer Kâtibi. Şemsiye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. Aklın Hazzi: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.
- Aydın, Fatih. "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri". Tokat İlmîyat Dergisi 8/2 (Aralık 2020), 660-680.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi". Ekev Akademi Dergisi 38/13 (Kış 2009), 102-114.
- Cancelliere, Justin. "Suhrawardî and the Problem of Universals". Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity 42 (Winter 2018), 52-83.
- Cevizci, Ahmet. Bilgi Felsefesi. Say Yayınları, 2018.
- Çatak, Adem. Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Dînânî, Ğulamhüseyn İbrâhîmî. İşrâklîğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Esîrüddin el-Ebherî. İşâgûcî ve Şerhi. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Hânsârî, Muhammed. Mantık-ı Sûrî. Tahran: Müesses-e İntişârât-ı Âgâh, 2003.
- Hatem, Jad. "Suhrawardî, a Phenomenologist: Ipsety". Phenomenology and Religion: New Frontiers. ed. Jonna Bornemark, Hans Ruin. 35-45. Södertön: Södertörn University Press, 2010.
- İbn Sînâ. İşaretler ve Tembihler. çev. Muhittin Macit vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kalın, İbrahim. Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kâtip Çelebi. "İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair". Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler. ed. Ömer Mahir Alper. 405-437. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kauka, Jari. Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kauka, Jari. "Suhrawardî's Knowledge as Presence in Context". ed. Sylyia Akar vd. 113/309-325. Finland: Studia Orientalia, 2013.
- Kauka, Jari. "I'tibârî Concepts in Suhrawardî The Case of Substance". Oriens 48 (2020), 40-66.
- Khalilov, Salahaddin. "Al-Suhrawardî's Doctrine and Phenomenology". Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm. 263-277. Netherlands: Springer, 2006.
- Kobayashi, Haruo. "Ibn Sînâ and Suhrawardî on Self-Consciousness: Some Comparative Remarks". Orient 26 (1990), 62-77.
- Kömürçü, Kamil. İşrâkî Düşünce Mantiğın Yeri. Ankara: İlâhiyât, 2014.
- Kömürçü, Kamil. "Meşşâî Burhândan İşrâkî İrfana: Sühreverdî el-Mak'tûl'ün Mantık Anlayışı". Universal Journal of Theology 2/1 (2017), 58-73.

- Kuşpınar, Bilal. İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Louchakova-Schwartz, Olga. "A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardī's Nūr Mujarrad and Husserl's Reduction". *Philosophy East and West* 65/4 (2015), 1052-1081.
- Nasrüddin Tûsî. Şerhu'l-İşârât ve't-tembîhât. çev. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Bûstân-i Kitâb-i Kum, 2005.
- Obaidullah, Muhammad. "Suhrawardī and Philosophical Sūfism: A Critical Study on the School of Illumination (Ishraq)". *Asian Academic Research Journal of Multidisciplinary* (April 2015), 1-12.
- Özlem, Doğan. Mantık. İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Özturan, Mehmet. "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi". *Beytulhikme* 8/2 (2018), 771-819.
- Razavi, Mehdi Amin. "İbn Sina and Suhrawardī's on Knowledge by Presence ('İlm al-huduri)". *Issues in Contemporary Western Philosophy: Islam-West Philosophical Dialogue* 6 (May 1999), 439-454.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. New York: Routledge, 2013.
- Sadrüddin Şirâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l akliyyeti'l-erba'a*. ed. Hâmid Nâci Isfahânî. 9 Cilt. Tahran: Dâru İhyâi't-Turâs, 1996.
- Seyyid Şerif Cürcânî. Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Shihâb ad-Dîn al-Suhrawardî. *The Philosophy of Illumination*. çev. Sayyed Hossein Nasr, John Walbridge. Utah: Brigham Young University Press, 1999.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. "Kitâbü'l-Meşâri ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis". *Mecmua-i Musenefât-ı Şeyh-i İşrâk*. ed. Henry Corbin. 1/193-506. Tahran: Müessesese-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Kitâbü't-Telvihât*. çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şihâbüddîn Sühreverdî. *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*. ed. Abbas Ali Zârî Sebzevârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Yavaş, İmdat. *İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Yazdi, Mahdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Yenen, Halide. "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzûri Bilgi". *Kutatgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 15 (Mart 2009), 113-134.
- Yezdî, Muhammed Takiyy Misbâh. *el-Menhecu'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*. çev. Muhammed Abdul Mü'nim el-Hâfânî. Beyrut: Dârü't-Teârif li'l-Metbûât, 2007.
- Ziai, Hossein. "Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school". *History of Islamic Philosophy*. ed. Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman. 434-462. London: Routledge, 2007.

THE ROLE OF SELF-KNOWLEDGE IN BASIS OF KNOWLEDGE IN TERMS OF CONCEPTUAL KNOWLEDGE AND KNOWLEDGE BY PRESENCE IN SHAHĀB AD-DIN AS-SUHRAWARDI

Beyza Nur ÇAVUŞ*

Extended Abstract

The issue of how to obtaining knowledge about objects and if the obtained knowledge will cover all the properties of the objects are among the priority issues of philosophy. In this article, we will examine how Shihāb ad-Dīn al-Suhrawardī d. 587/1191), an Islamic philosopher who lived in the 12th century, handled this knowledge problem. First of all, Suhrawardī deals with and criticizes the conceptual knowledge, which is the knowledge theory of Peripatetic philosophers in the line of Avicenna and defined as the *occurrence of the sūrat/form (image) of the object in the mind*. According to him, as the peripatetic philosophers claim, conceptual knowledge cannot give full and comprehensive knowledge of objects. Because in this type of knowledge, in order to know the object, the image of that object must be formed in the mind. The formation of the image in the mind takes place through various organs and mediators. When these are incomplete or insufficient for some reasons, the information to be obtained will also be incomplete and insufficient. Therefore, conceptual knowledge is a type of indirect knowledge and Obtaining information indirectly does not provide certainty in giving the essence of objects. Secondly, according to Suhrawardī the essential features of the object to be defined in a conceptual way (genus and differendce as logical terms) cannot be determined objectively or absolutely. In other words, when an object is defined with its essential qualities, such as “Man is a thinking creature”, this definition cannot be claimed to be precise and absolute. Because that object may have features that have not yet been discovered and noticed. Thirdly, conceptual knowledge is not a type of continuous knowledge in the knowing subject; may not be learned, forgotten or lagged behind other information in the mind.

Suhrawardī expresses his criticism of conceptual knowledge and rejects its assertion alone as a type of knowledge acquisition. On the other hand, he suggest an understanding of knowledge, which he calls knowledge by presence. Knowledge by presence is a way of knowing directly without any form or intermediary. When a person knows an object in this way, he finds it ready in his mind without the need for any prior knowledge. As an example of knowledge by presence, Suh-

970 | db

* Res. Assist. Department of Philosophy and Religious Studies, Ondokuz Mayıs University beyzabayat00@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>.

rawardī deals in detail with the way a person knows himself and his situations. The person knows himself directly without the need for any intermediaries. This knowledge is permanent and does not disappear; therefore, it is not an additional quality or feature, but a state of human nature. Here the knowing and the known are the same thing. Again, statements such as “I am in pain.” or “I feel hungry.” refer to the information that one knows directly. Therefore, the person knows directly both himself and his inner-emotional states and desires such as love, anger, fear, suffering. There is no possibility of fault or mistake in the information obtained directly and without an intermediary. In addition, the certainty that the knowing knows the known is confirmed by a form in the mind. This form has to match exactly with each of its objects in the outside world. The possibility of disagreement with any of these makes the accuracy of the information questionable. Moreover, a first form is required to determine that each of these objects is suitable for that form. But there is no criterion for the determination of the first form. In this respect, according to Suhrawardī, knowledge is divided into two as conceptual knowledge and knowledge by presence and the information known through knowledge by presence is much more competent than the information known through conceptual knowledge.

In the article, the issue is examined by referring to classical and contemporary works. In this respect, the works of Suhrawardī, the works of commentators who commented on various works of Suhrawardī, articles and books in Turkish and foreign languages that deal with this issue in the contemporary period have been actively used. Suhrawardī’s approach to the problem of knowledge is quite original and it is hoped that it will be useful in interpreting the knowledge problem that is currently being discussed.

As a matter of fact, the type of conceptual knowledge is a theory based on Aristotle’s understanding of knowledge and carried to the contemporary epistemological literature under the name of justification. Suhrawardī’s criticisms can and are directed to the theory of justification. Contrary to this, the type of knowledge by presence that he proposes can be useful in reinterpreting contemporary epistemology. Moreover, by revealing the connections of this theory with phenomenology and evaluating epistemology from this perspective, it can be expected that a very original approach will emerge.

Keywords: Conceptual Knowledge, Knowledge by Presence, Self-Knowledge.



İSLAMİ HAREKET BAĞLAMINDA ALTERNATİF MÜZİKAL ALANIN OLUŞUMU ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

Sümeyye AYDIN BULUT**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 07 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Bulut Aydın, Sümeyye. "İslami Hareket Bağlamında Alternatif Müzikal Alanın Oluşumu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): .973-1000.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1121892>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 May 2022, **Accepted:** 07 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Bulut Aydın, Sümeyye. "A Critical Approach to the Formation of the Alternative Musical Field in the Context of the Islamic Movement". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 973-1000.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1121892>



Öz

Türkiye’de 1980’li yıllarda şiir, roman, sinema gibi birçok sanat faaliyetinin yanı sıra müzik de İslami hareketin oluşturmayı hedeflediği kamusal alanın şekillendiği önemli alanlardan birisi olmuştur. Türkiye’nin modernleşme sürecinde dinin siyasal, toplumsal ve kültürel birçok alanda geri çekilmesi İslami söylem ve kavramlar ekseninde inşa edilen yeni bir müzik pratiği ve düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Modernleşmenin ikili anlatılarını devam ettiren bir yapılanma içinde İslami habitusta müzik faaliyetleri de ikili bir yapıyı yansıtmaktadır. Müziğin anlaşılması, tecrübe

* Bu makale Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nde Prof. Dr. Erkan Perşembe danışmanlığında hazırlanan "İslami Marş ve Ezgilerde Araçsallaşma Sorunu" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Samsun, Türkiye, sumeyye.aydin@omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8929-1606>.

edilmesi dini ve demonik diyebileceğimiz bir birine zıt iki alanın var olması problemini karşımıza çıkarmakta ve müzik kendi başına daima demonik bir alanın temsili olarak görülmektedir. Bu yaklaşım tarzı müzik ve dini söylem arasında ortaya çıkan karşılıklı etkileşim olanaklarını ve müziğin çoklu anlam üretme boyutunu sınırlayarak tek boyutlu bir yapı kazanmasına neden olmaktadır. Böylece dini söylem, dini alanın otoritesini müziğin üretildiği her aşamada hem yapı hem de faillik biçimlerine yansıtmaktadır. Bu durumun ürettiği önemli sonuçlardan birisi İslami hareketin kamusalığında alternatif müzikal alanın kendini yeniden üretememesi, dinamik yapısını kaybederek tarihin belli bir döneminde üretilen anlamla özdeşleşmesi ve bunun bir sonucu olarak toplumu etkileme gücünü yitirmesidir.

Anahtar Kelimeler: İslami Hareket, İslami Habitus, Müzikal Alan, Kamusalılık, İlişkisel Yaklaşım.

A Critical Approach to the Formation of the Alternative Musical Field in the Context of the Islamic Movement

Abstract

In Turkey, besides many artistic activities such as poetry, novels, and cinema, music was one of the critical areas that the Islamic movement's publicity aimed to create in the 1980s. The retreat of religion in many political, social and cultural areas in Turkey's modernization process has revealed a new musical practice and thought built around Islamic discourse and concepts. Music activities in Islamic habitus also reflect a dual structure within a structure that continues the dual narratives of modernization. Understanding and experiencing music brings up the problem of the existence of two opposite fields, which we can call religious and demonic, and music is always seen as a representation of a demonic area on its own. This approach limits the possibilities of interaction between music and religious discourse and prevents the music from producing multiple meanings, causing it to gain a one-dimensional structure. Thus, religious discourse reflects the authority of religious space to the forms of structure and agency at every stage in which music is produced. One of the essential consequences of this situation is the inability of the alternative musical field to reproduce itself in the publicity of the Islamic movement. Another is that the movement loses its dynamic structure, becomes identified with the meaning produced in a certain period of history, and hence loses its power to influence society.

Keywords: Islamic Movement, Islamic Habitus, Musical Field, Publicity, Relational Approach.

Giriş

Türkiye'de 1980'li yıllarda İslami hareketin kendini var ettiği alternatif alanlardan birisi de İslami müzik faaliyetleridir. İslami hareketin alternatif mekânını oluşturan müzik faaliyetleri arasında dini kasetler, İslami radyolar, müzik yapım şirketleri, MÜSİDER ve tematik konserlerden bahsedilebilir.¹ Söz konusu müzik faaliyetleri

¹ Burada bahsedilen müzik üretimi 1980'lerde Ömer Karaoğlu, Abdülbaki Kömür, Taner

1980'lerde roman, sinema, tiyatro, şiir gibi başka birçok sanat alanının yanı sıra toplumsal, siyasal ve kültürel boyutlarıyla İslami hareketin şekillenmesinde işlevsel bir rol oynamıştır. Türkiye'de İslami bir hareketin içerisinden üretilen bu müzik pratiklerini alternatif bir mekân oluşumu olarak ifade edebiliriz. Marş ve ezgiler ilk kez bant tiyatroları içerisinde aralara yerleştirilen kimi zaman sadece vokal kimi zaman da ritm eşliğinde okunan müzik eserleri olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilk çalışmalarda yeni yeni duyulmaya başlanan bu müziğe karşı mesafeli bir yaklaşım kendini göstermektedir. Müziği üretenler dinleyici tepkilerinden olumlu geri dönüşler aldıkça bant tiyatrolarında okunan eserler solo ve gruplarla albümlere dönüştürülmüş ve marş ve ezgilerden oluşan ilk müzik albümleri böylece piyasaya çıkmıştır.

Bu çalışmada İslami marş ve ezgiler, 1980'lerden itibaren İslami söylemlerle temellendirilerek modernleşme sürecine karşı bir tepki olarak alternatif bir alanın üretilmesi yönüyle ele alınmaktadır. Yaklaşık olarak 1980'lerin ortalarından 2000'lere kadar İslami camiada ses getiren bu müzik pratikleri Ömer Karaoğlu, Eşref Ziya Terzi, Abdülbaki Kömür, Barbaros Ceylan, Ulvi Alacakaptan, İbrahim Sadri, Ahmet Mercan, Tamer Duman ve daha birçok ismin de içinde bulunduğu bir düşünce ve eylem alanı olarak, söz konusu dönemde Türkiye siyasetini ve gündelik hayatını etkileyen İslami hareketi anlamaya yönelik özellikler taşımaktadır. Tarihsel süreçte İslami hareketi anlama çabası aynı zamanda gündelik hayatı etkileyen söz konusu müzik faaliyetlerinin de içinde olduğu müzik, şiir, roman, sinema gibi üretim alanlarını incelemeyi önemli hale getirmektedir. Söz konusu alanları araştırmak İslami hareketin düşünsel arka planını oluşturan ve gündelik hayatı şekillendiren alternatif bir alanın hangi kodlarla üretildiğini ve insanların dini ve siyasi düşüncelerinin bu bağlamda nasıl etkilendiğini anlamak açısından önemlidir. Bir başka açıdan gündelik hayatta bireyi aktif hale getiren bu üretim alanları ideal olarak belirlenen düzen ve yaşam biçiminin gerçekleşmesi için sürekli bir motivasyon kaynağıdır. Dolayısıyla ideal olarak sunulan düzenin ideolojik yansımaları mikro düzeyde üretilen müzik, roman, sinema gibi alanlara yansımakta ve böylece bu alanlar,

Yüncüoğlu, Tamer Tuman, Aykut Kuşkaya, Eşref Ziya Terzi gibi isimlerin dini literatürde yer alan söylem ve kavramları da kullanarak şekillendirdiği ve sonraki yıllarda farklı isimlerin de katılımıyla devam edilen müzik faaliyetleridir. Marş ve ezgiler olarak ifade edebileceğimiz bu müzik pratikleri 1980'lerde kasetler yoluyla dinleyiciyle buluşmuş ardından dini radyolar aracılığıyla 1993'ten itibaren Marmara FM, Akra FM gibi radyolarda yer bulmuşlardır.

İslami hareket içerisinde insanların düşüncelerini şekillendirme ve onları yönlendirme potansiyeline sahip olduğu için de kritik hale gelmektedir.

Çalışmada dikkate taşınan temel problem alanı İslami hareketin tasarımında aktif olan ideolojinin tek boyutluluğu olarak ifade edilebilir. Burada tek boyutluluktan kasıt özellikle modernleşme süreciyle birlikte gündelik hayatın kutsal/seküler şeklinde bir bölünmeye maruz kalması dolayısıyla modernleşme sürecini tecrübe eden Müslümanların da sekülerin temsili olarak gördükleri alanları sürekli bir İslamileştirme faaliyetine yönelmelerine işaret etmektedir. Gündelik hayatın içinde faillik, dini ve din dışı görülen unsurların ilişkiselliğine açkiken, İslami hareketin sunduğu faillik biçimi bu alanlar arasında kategoriler oluşturma ve hiyerarşik konumlanmalar ile biçimlenmektedir. Bu noktada temel sorun ideoloji veya söylemin üretildiği alan (müzik, sinema, şiir gibi) kendi başına seküler bir temsil alanı olarak kaldığından her zaman İslami söylemlerle temellendirilmesi ve yönlendirilmesi gereken bir kategori olarak İslami harekete dâhil edilmektedir.² Bu anlamda alternatif olarak tasarlanan bu alanın ilişkiyel sosyoloji açısından ele alınması kamusal söylemin inşasında sınırlılıklar ile potansiyel alanların fark edilmesinde kritik bir öneme sahiptir. Zira tarihsel süreç müzik ve ideoloji arasında sürekli bir etkileşim ve ilişkiselliğin varlığını bize göstermektedir. Buradan yola çıkılarak bu makalede alternatif bir hareket alanının zaman ve mekân açısından ilişkiyel ve etkileşimsel yönünün dikkate taşınması ile alternatif kamusallığın etki alanını daha da genişleteceği ve kendini dönüştürerek dinamik ve farklı potansiyellere açık kılacağı iddiası savunulacaktır.

Çalışmanın yöntemiyle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Bu çalışma nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Betimsel analiz yoluyla marş ve ezgilerin ilk ortaya çıktığı dönemde yapılan müzik üretimi –Ömer Karaoğlu, Eşref Ziya Terzi ve Aykut Kuşkaya gibi isimlerin albümleri ile sınırlandırılarak- söz ve müzik açısından incelenmiştir. Bu incelemelere çalışmada doğrudan yer verilmese de bunlar çalışmanın zeminini teşkil etmektedir. Aynı dönemde bu

² Bu kategorik ayrımın belirmeye başladığı süreç modernleşme tecrübeleriyle eş zamanlı olarak Osmanlı'nın son dönemlerine karşılık gelmektedir. Doğu ve Batı müziği şeklinde iki ayrı temsil biçiminin ortaya çıkışı, Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasında Batı müziğinin siyaseten artan önemiyle ilişkili olarak müzik alanı modernleşmenin bir temsili haline getirilmiştir. İslami hareketin müzik aracılığıyla karşı söylem üretimi ise seküler bir alanın temsili olarak görülen müzik pratiklerini İslamileştirme çabası yönünde ortaya çıkmaktadır.

müzik faaliyetleri içerisinde bulunan kişilerin röportajları, yazıları o dönemin özelliklerini yansıtmaları açısından önemli veri kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte belge tarama tekniğiyle konuyla ilgili akademik literatür taranarak müzik ve ideoloji, din ve müzik, İslami hareket bağlamında müzik gibi konu başlıklarında taramalar yapılarak ilgili literatürden faydalanılmıştır. Bu çalışmayı farklılaştıran boyut müziğin özellikle 1980'lerden 2000'li yıllara kadar İslami hareketin bir parçası olarak alternatif bir söylem alanını üretmesi bir başka ifadeyle kolektif bir toplumsal ve politik bilincin oluşmasında etkin bir unsur olarak kullanılmasıdır. Çalışmada müziğin araçsallaştırılmasıyla bağlantılı olarak İslami bir söylemin veya kamusal oluşumun oluşması ve devamının sağlanmasında ortaya çıkabilecek sorunlar ele alınmaktadır.

Tarihsel Süreç

Söz konusu alternatif söylemin oluşumunda özellikle Osmanlı'nın son döneminden başlayarak Cumhuriyet döneminde etkisini artıran modernleşme sürecinin önemli bir rolü vardır. Bu süreçte din, toplumsal alanda geri plana itilmiş, dinin gündelik pratiklerdeki görünürlüğü azalmıştır. Modernleşme süreciyle birlikte dinin birçok farklı alanda geriye çekilmesi, karşı bir tepki olarak dini referans olarak yapılan faaliyetleri ön plana çıkarmıştır. Bu alanın oluşmasına Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren şekillenen tarihsel süreci göz önüne alarak biraz daha yakından bakabiliriz.

Osmanlı'nın son döneminde büyük ölçüde devletin dağılma sürecini toparlamak için birçok farklı uygulamayla beraber Batı müziği de, saray ve yakın çevresinde modern ve güçlü devlet ya da toplumu oluşturmak için Batı kültürüne ait pratiklerin birer temsili olarak ilgi görmüştür. Buna göre siyasi bir amacın gerçekleştirilmesi anlamında müzik, devletin Batılılaşmaya yönelik pratiklerinin temsili haline getirilmiştir.³ II. Mahmut'un daveti ile İtalya'dan İstanbul'a gelen Giuseppe Donizetti'nin Mızıkâ-i Humayun'un başına geçmesi ve Enderun'un Mehterhaneyle birlikte kapatılması Türk müziğindeki Batı etkisini yansıtmaktadır. Aynı dönemde saray ve yakın çevresinde de müzik ilgisinin değiştiğinden bahsedilmektedir. "Alla-franca"lı olmanın bir temsili olarak ilgi görmeye başlayan çoksesli müzik

³ Bu konuyla ilişkili olarak şu çalışmalara bakılabilir: Kubilay Mutlu, "Halkın Değişen Müziksel Temsilleri: Osmanlı'dan Günümüze Müziğin Siyasal Tahayyülü, Tahayyülün Siyasal Müziği", *AKÜ AMADER* 1/1, (2015). Fazlı Arslan, *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016).

icraları ve Batı'dan getirilen enstrümanlar, “salon musikisi” adıyla özellikle saray çevresinde yeni bir müzik pratiğinin gelişmesine de yol açmıştır.⁴

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde dönemin müzik politikası, Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında belirttiği “şark musikisinin Bizans'tan alınma olduğu ve milli musikimizi, halk musikisi melodilerini garp musikisinin teknikleriyle” işleyerek elde edebileceğimiz düşüncesiyle⁵ şekillenmektedir. Buna göre “millilik” düşüncesi doğrultusunda ortaya çıkan Cumhuriyet dönemi pratiklerinin ulusal bir kimlik oluşturma hedefine göre belirlendiği görülmektedir. Böylece halk müziği melodileri ile çok sesli Batı müziği tekniğinin harmanlanması Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal müzik kimliğinin ifadesi olarak görülmüştür. Özsoy Operası bunun tipik bir örneği olarak ifade edilebilir. Bu operada Türk milletinin doğuşu, İran ve Türk milletlerinin geçmiş tarihe dayanan kardeşliği konu edilmiş, bu operanın komşu ülke ile dostluk bağlarını pekiştirmesi ve henüz yeni inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin temel değerlerini tanıtmaya hedeflenmiştir.⁶

978 | db

1925'te Tekke ve Zaviyelerin kapatılması, 1926'da Türk müziği öğretimine getirilen yasak, 1934'te Türk müziğinin radyo yayınının yaklaşık bir yıllık süre ile kaldırılması ve devlet desteğinin büyük oranda Türk müziğinden çekilmesi şeklinde gerçekleşen birçok olayda,⁷ Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşma ve çağdaşlaşma hedefleriyle uyumlu yeni bir zaman ve mekân oluşturma siyasetini izlemek mümkündür. Bu tarihsel süreçte bahsettiğimiz gelişmeler ile toplumsal hayatın birçok alanı dini etkiden arındırılarak toplumsal hayata modern bir görünüm kazandırılmak hedeflenmiş ve toplumsal alanda seküler görünüm daha fazla yer bulmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak 1950'lerden sonra şehirlere göç dalgası, siyasi, toplumsal ve kültürel alanda ortaya çıkan dönüşümler yeni toplumsal yapı ve faillik biçimlerini de beraberinde getirmiştir. 1980'lerden sonra dini taleplerin toplumsal ve siyasi bir hareket bağlamında güç kazanması,

⁴ Gültekin Oransay, “Çoksesli Musiki”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, ed. Murat Belge vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 6/1518-1520.

⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968), 130-131.

⁶ Gülper Refiğ, *Atatürk ve Adnan Saygun: Özsoy Operası* (İstanbul: Boyut Yayıncılık, 1997), 24-25.

⁷ Güneş Ayas, *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014). M. Demet Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005), 30-36. Bülent Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2015), 157-288. Orhan Tekelioğlu, “Türk ‘Musiki İnkılabının’ İçsel Tarihi: Nota Dergisinin Kapanması”, *Toplumbilim* 9 (1999), 15-23.

İslami kamusalığa yönelik hedeflerin gerçekleşmesinde yeni yapı ve faillik ilişkilerinde müziğe araçsal bir rol yüklemiştir.

Kentleşme, göç, küreselleşme gibi derin toplumsal değişimlere yol açan sosyolojik olgular, piyasa ve üretim ilişkileri ile tüketim örüntüleri, müzik evreni içinde karmaşık toplumsallıklar oluşturmaktadır. Söz konusu değişimler müziğin toplumsal işlevini her zamankinden daha parçalı, çok anlamlı, aynı anda hem dönüştüren hem dönüştüren bir etki ile belirlemektedir.⁸ Tarihsel süreçte Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında müziğin siyasal bir otorite tarafından yönlendirildiği görülmektedir. Buna karşın Türkiye'nin 1950'lerden sonra yavaş yavaş çeşitlenen müzik pratiklerini, üstten siyasi bir gücün etkisiyle denetlenen ve yönlendirilen müzik pratikleri olarak değil, dini, toplumsal, kültürel farklı dinamiklerin şekillendirdiği bir alan olarak ele almak gerekmektedir.⁹ 1980'lerden itibaren ortaya çıkan bu müzik pratikleri, Türkiye'nin genel kamusalığının bir parçasını oluştururken, bir yandan da kendi içinde oluşturduğu kamusalığı monolojik bir şekilde belirleme eğiliminde görünmektedir. Burada monolojik yaklaşımın alternatif kamusalık açısından ürettiği tek boyutluluk, otorite/iktidar sorunu bağlamında ele alınmaktadır. Ortaya çıkan yapı ve failliğin belirli durumlara verilen belirli dini tepkiler şeklinde tözsel olarak kavramsallaştırılması, eylem dilinin özgülüğünü ve ilişkiselliğini önemsizleştirmekte bununla beraber dini alanın kutsallığıyla kapatılmış hiyerarşik bir alan inşa edilmektedir. Dolayısıyla ilişkisel bağlamın belirsizleş(tiril)mesi ve alanın indirgemeci bir tutumla çerçevelenmesi kamusalık açısından içe kapalı ve radikal bir oluşuma dönüşme sorununa kapı aralamaktadır.

1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de küreselleşme süreciyle birlikte ekonomik, siyasi ve kültürel birçok alanda yeni fırsat alanlarının yaratıldığı ve farklı kesimlerin ulaşımına açık hale getirildiği bilinmektedir. Bu minvalde İslami kesimde sinema, roman, şiir, müzik gibi birçok alanda hem tebliğ işlevi görececek hem de İslami duyarlılık ve hassasiyetlerin ifade edilmesine engel teşkil etmeyecek bir mücadele alanının inşa edildiğini ifade edebiliriz.¹⁰ Bu durumda

⁸ Uğur Zeynep Güven ve Ali Ergur, "Dünyada ve Türkiye'de Müzik Sosyolojisinin Yeri ve Gelişimi", *Sosyoloji Dergisi* 3/29 (2014), 19.

⁹ Daha detaylı bir analiz için bkz. Burhanettin Tatar ve Sümeyye Aydın, "Müzik ve İktidar İlişkisi: Kuramsal ve Tarihsel Bir Analiz", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 43 (Aralık 2017), 16-29.

¹⁰ İslami romanlar bağlamında yapılmış bir çalışma için bkz. Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2. Baskı, 2015).

müzik faaliyetleri, dini referanslarla inşa edilen alternatif birer söylem haline getirilerek açık ya da gizli bir direniş veya mücadele alanı oluşturmaktadır. Bu mücadele alanı gündelik hayatın içinden seküler alanla karşıtlık ilişkisi içerisinde inşa edilmektedir. Zira Osmanlı'nın son döneminden itibaren gerçekleşen modernleşme süreçleri dinin gündelik hayatta görünürlüğünün azalmasına önemli derecede etki etmiştir. Bu durumda alan içinde hareket etmek, seküler ortam içerisindeki pasif konumlanışın İslami referanslar yoluyla aktif bir eylem alanı haline getirilme çabası ile birlikte gerçekleşmektedir. Bu durum Eliade'ın dindar insanın bütünlüklü ve organize bir kozmosta var olmaya her zaman ihtiyaç duyduğu düşüncesiyle uyumlu görünmektedir. Bu nedenle insan Tanrı'nın yaratması ve kutsamasıyla aşına hale geldiği dünyasını her zaman yabancı, yani bilinmeyen alanların kaosundan kosmozuna çevirmeye çalışmaktadır. İnsanın kurmuş olduğu bu anlam dünyasının, dıştan saldırıların onu bir kaosa dönüştürme tehdidine karşı sürekli korunması gerekmektedir.¹¹

980 | db

Toplumsal alanın seküler oluşumların etkisine daha fazla maruz kalmasına karşın İslami hareketin ulaşabildiği alanları dinileştirmesi veya İslamileştirmesi, ulaşamadıklarını ise kendi "ötekisi" olarak belirlemesi yoluyla mücadele alanını var etmesi yaşanan dünyayı kosmoza dönüştürme yani belli bir düzen içerisinde anlamlı hale getirme faaliyeti olarak görülebilir. Bu durum bir başka açıdan ise şöyle bir sorunu karşımıza çıkarmaktadır: Bu sekülerleşme süreçlerinin etkisiyle daha görünür hale gelen kategorilerin, toplumsal grupların varlıklarını yalnızca kendilerine borçlularmış gibi görmeye ve göstermeye başlaması sorunudur. Aktörler sosyal yaşamın belirsizliklerine veya meydan okumalarına karşı bir tepki oluştururken ilk başta sosyal kurumları ve kimlikleri kısıtlayan alışkanlık ve geleneklerden belli bir mesafe kazanma yeteneği edinirler. Bu da aktörlere arzu ve amaçlarına uygun bir şekilde gelenekleri değiştirme ve yeniden inşa etme olanağı verir. Ancak insani failliğin tasarımsal boyutu olarak ifade edebileceğimiz bu durum ne kökten bir şekilde iradeci ne de dar anlamıyla araçsaldır. Bir başka deyişle toplumsal alan içinde hedeflenen her bir eylem tasarısı somutlaştığı andan itibaren failin iradesini ve yönlendirmesini aşan bir boyut kazanmaktadır. Söz konusu tasarım daima etkileşimsel ve kültürel olarak gömülü bir süreçtir. Dolayısıyla burada farklı ideolojik konumlanmalar arasında etkileşim alanının kurulamaması, kamusallık açısından birbirini anlama

¹¹ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, çev. Willard R. Trask (New York: Harcourt, 1963), 33, 44-47.

ve ortak problem çözme yeteneğini zorlaştırmakta ve yerleşik roller karşısında özgürlük ve manevra kabiliyetini sınırlamaktadır.¹²

Dini yaşam alanına dair bu kategorik yaklaşım Simmel'in perspektifinden de önemli bir sorun alanı oluşturmaktadır. Simmel'e göre dindarlık biçimleri kişiye kendisini ve etrafındaki dünyayı anlayabileceği bir bilinç çerçevesi sunmaktadır. Buna göre din gerçekliğin tüm yönleriyle ilişki kurmak suretiyle yaşamı düzenleyen bir şemadır. Simmel'in ortaya koyduğu bu husus Eliade'ın düşüncesinden farklılaşmaktadır. Eliade'a göre dünya kutsal bir dünya olarak kendisini açığa çıkardığı ölçüde yani kozmos olarak dünya olabildiği ölçüde anlaşılabilir olmaktadır.¹³ Simmel'de ise din gerçeklikle ilişkisel bir alanda ortaya çıkmaktadır. Ben ve öteki, yabancı ve tanıdık gibi farklı kategoriler arasındaki bağ ilişkiseldir. Bu durumda diğer kişi hem beklenmedik derecede en yabancı ve anlaşılamaz hem de en yakın ve tanıdık olabilmektedir.¹⁴ Bu ilişkisellik iki kategori arasındaki etkileşimin karşıt olarak konumlandığında da birbirini etkilemeye devam ettiğini ve birbiri için önemli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dindarlık biçimlerini, kişinin kendisini ve etrafındaki dünyayı anlamaya yönelik bir bilinç inşa ederken, gerçekliğin farklı boyutlarıyla etkileşime girmesi ve yaşam alanını bu ilişkisellikte düzenlemesi olarak ifade edebiliriz.

db | 981

Burada ele alacağımız temel sorun tarihsel süreç içerisinde İslami hareketin kamusal alanında dini ve din dışı oluşturulan kategorilerin ilişkiselliğinin, gündelik hayatta faillik açısından göz ardı edilmesi veya fark edilememesidir. Gündelik hayat içerisinde ya bu kategorilerin biri tercih edilerek diğeri ile hiyerarşik bir düzleme taşınmakta ya da kategorilerden biri olumsuzlanarak dışlanmaktadır. Dolayısıyla İslami hareket bağlamında müziğin kendi başına varlığı veya müzikal alan, seküler bir temsil olarak alınmakta böylece söz konusu alan, ancak dini referanslarla müzik yapıldığında İslami hareketin bir parçası olarak görülmektedir. Bu nedenle sözlü müziğe daha çok önem verilmekte, müzik ve söz arasındaki denge sözün lehine olacak şekilde tasarlanmaktadır. Bu durumda müzik kendisi olarak önemsizleşirken teknik açıdan yetersizlikler göz ardı edilmekte ya da söylemle bu açıklar kapatılmaya çalışılmaktadır. Bura-

¹² Emrah Göker - Güney Çeğin (ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2012), 89, 94.

¹³ Eliade, *The Sacred and The Profane*, 64.

¹⁴ Francesca E. S. Montemaggi, "Belief, Trust, and Relationality: a Simmelian Approach for the Study of Faith", *Religion* 47/2 (2017), 151.

da kritik olan boyut ise müziğin söylemi taşıması ve onu etkili hale getirmesi müziğin kendi anlam dünyasına ilgi ve teknik anlamda bir yeterliliği gerektirmesidir. Her ne kadar müzik yeni imajı ile İslami harekete dâhil olsa da müziğin ideoloji ile ilişkilendirilen boyutu kendisini sürekli hatırlatmaya devam etmektedir. Bu minvalde söz konusu mekân tasarımının ilişkiyel sosyoloji açısından ele alınması, kamusal alanda mücadele alanının inşa edilmesinde bu tür bir müzik anlayışının getirdiği sınırlılıkları göstermesi açısından kritik hale gelmektedir.

İlişkiyel sosyoloji alternatif söylem oluşumlarında farklı tasarımların ilişkiyel inşasını bize fark ettirmektedir. Buna göre ilişkiyel sosyoloji açısından odak noktasını atomize edilmiş birey değil, bireyin içinde bulunduğu ve geliştiği ilişkiyel bağlam oluşturmaktadır.¹⁵ Toplumsal alanda gördüğümüz belli insan aktörlerinin ve insani faaliyetlerinin “yapılandırılmış” olması bu ilişkiyel alanda bulunabilir.¹⁶ Bu ilişkiyel alanın şekillenmesinde kritik bir kavram olan etkileşim, toplumsal aktörlerin ve eylem biçimlerinin “toplumsal ilişkilerin” dışında öncesinde var olan “şeyler” olarak anlaşılmasını reddetmektedir. Zira toplumsal alanda karşılaştığımız eylemler ve aktörler belli bir zaman ve mekâna özgü olarak etkileşim bağları ile kendilerini var etmekte ve sonrasında da sürekli değişime uğramaktadır.¹⁷ Söz konusu birey-toplum veya yapı-fail şeklinde ikili kavramsallaştırmalar da bu perspektiften yaklaşıldığında insan failliğinin dinamik ve akışkan doğasının birbirinden ayrılamayan iki boyutuna işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle yapı ya da fail önceden tanımlanmış bir öz olarak değil, ilişkiyel bağlamda kendi varlığını ortaya koyan ve bunu ilişkiyel bağlarla sürekli dönüştüren özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

Burada ele aldığımız İslami hareketin alternatif kamusalılığı da tek boyutlu veya ilişkiyel düzeyde ortaya çıktığında farklı yapı ve faillik biçimleri üretmektedir. En temelde seküler olarak yapılandırılmış toplumsal kurumlar ve bu yapılar içerisinde hareket kabiliyeti kazanmaya çalışan İslami faillik biçimleri karşımıza çıkmaktadır. Her türlü faillik biçimi, seküler yapıya karşıt bir kategori olarak kendini konumlandırırsa bile, seküler oluşumlarla ilişkisi dikkate alınmadan söz konusu failliğin inşa edilemeyeceği açıktır. Bundan dolayı faillik

¹⁵ Christopher Powell - François D pelteau, *İlişkiyel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler*, çev. Özlem Akkaya, yayına haz. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015), 43.

¹⁶ Powell - D pelteau, *İlişkiyel Sosyoloji*, 56.

¹⁷ Powell - D pelteau, *İlişkiyel Sosyoloji*, 63.

ilişkilerinin hem seküler yapı ile beraber hem de ona karşıt biçimde olmak üzere aynı anda iki boyutlu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İlk olarak alternatif kamusalılıkta mekânın tasarlanması ve bunun bir göstergesi olarak isimlendirilmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır. “İslami” müzik şeklinde bir adlandırma aynı zamanda “İslami olmayan” müziği de alternatifi olarak üreterek ikili bir yapıya neden olmaktadır. Bu tür isimlendirmeleri Karin van Nieuwkerk “sanatın dinleştirilmesi (pietization of art)” olarak ifade etmektedir. “İslami müzik”, “İslami heavy metal”, “İslami komedi (stand up)”, “İslamcı turizm” gibi bu tür kullanımlar aynı zamanda din alanı ile gündelik hayat faaliyetleri arasında derin bir tezat veya uyumsuzluk fikrini yansıtmaktadır. Müzik bağlamında baktığımızda şarkı söylemenin ve dinlemenin duygusal etkisi, enstrümanların heyecan veren yönü, dansın ayartıcılığı gibi hususlar din âlimleri için hassas konuları oluşturduğundan, söz konusu sanat ve eğlence alanının ancak “saygın” bir düzeye taşındığında Müslümanların yaşam alanlarına dâhil olabilecekleri düşünülmektedir. Bu da İslami kesimde sanatçıların “bir misyon ile sanat” düşüncesi ile hareket etmelerini beraberinde getirmektedir.¹⁸ Yukarıda bahsettiğimiz hiyerarşik konumlanma sorunu burada ortaya çıkmakta ve misyonun müziği şekillendiren otoritesi belirginleşmektedir. Bu misyon aynı zamanda kamusal söylemi ve failliği de farklı bağlamları göz ardı ederek yönlendirmekte ve müzik açısından bir sınırlandırma rolü üstlenmektedir. Bu durumda müzikal alanın önceden belirlenmiş böyle bir alanda kendini yenileme, dönüştürme ve söylemin etkisini yeni bir toplumsal gerçeklik içinde devam ettirme gücü zayıflamaktadır.

Müziğin “saygın” ve “misyon” yüklü bir konuma taşındığı yollardan bir diğeri de müzik eserlerinin sözleridir. Cihat, ümmet, şehadet, mücadele gibi dini literatüre ilişkin kavramların belli tarihsel olaylarla eşleştirilerek kullanılması seküler olarak kodlanan toplumsal yaşam alanlarının İslami bir perspektifle dönüştürülmesi arzusunu ifade etmektedir. Bu tercih söz konusu müzik pratiklerinde daha çok geçmişe bir yönelimi öne çıkarmaktadır. Geçmişin bugünü ve geleceği belirleyen ve yönlendiren rolü, müziğin anlamını da tarihsel

¹⁸ Karin van Nieuwkerk, “Creating an Islamic Cultural Sphere: Contested Notions of Art, Leisure and Entertainment: An Introduction”, *Contemporary Islam* 2/3 (2008), 171-172. Hilmi Maktav İslamcılık ve sinema ilişkisini ele aldığı çalışmasında yönetmenlerin belli bir ideolojiye sıkışıp kaldığını dolayısıyla filmlerin bir tebliğ aracı olmaktan öteye geçemediklerini iddia etmekte ve misyona dayalı bu üretimi “sinematografik bir fikrin” oluşmamasının nedeni olarak görmektedir. bk. Hilmi Maktav, “Kuran’dan Kuram’a İslami Sinema”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/990.

bağlamla sınırlandırmaktadır. Bu nedenle müzik çoğu kez dinleyici için nostaljik bir unsur olarak hatırlanmaktadır. Bunun dışında müzik mekânlarının tasarımı sırasında kadın-erkek ayrı oturulması, bedensel hareketlerin kısıtlılığı gibi hususlara mekânsal bir biçimlendirme olarak dikkat çekilebilir. Bu farklılaşmaların ilişkisel temelli ele alınması sadece modern toplumda ortaya çıkan mekânın fiziksel niteliklerini değil, modernitenin mekânsal deneyimiyle ilişkili bir uzamsallığı ima etmektedir.¹⁹ Bir başka ifadeyle seküler olarak görülen yapı ve faillik biçimlerinin İslami hareket içerisinde yeniden dönüştürülmesi ve İslami kodlarla belirlenmesi bu minvalde modernitenin İslami bağlamda yeni bir mekânsallık deneyimi olarak üretilmesi anlamına gelmektedir. Diğer taraftan alana hâkim görünen ikili yaklaşım sorunu alternatif müzikal alanda haz ve edep kavramlarıyla yapı ve faillik biçimlerine derinlemesine etki ederek söz konusu problemi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Alternatif Kamusalıkta Haz ve Edep Kavramlarının Yorumlanması

984 | db

Müzik alanının dinleştirilmesi yahut İslamlaştırılması sorunu, estetik ve dini-politik unsurlar açısından farklı tezahür etmektedir. Bu bağlamda haz ve edep kavramlarıyla ifade edebileceğimiz çoğu zaman beden üzerinden oluşturulan iki farklı kategorik anlamlarıdır. Müziğin anlam dünyasında seküler kodlara karşılık gelen eğlenme, keyif alma, coşku gibi anlam alanına işaret eden haz ve dini söylemle ortaya çıkan, sınırları belirleyen, denetim ve kontrol mekanizması işlevi gören edep kavramı bu iki farklı konumlanışı ifade etmektedir. Burada müziğin etrafında oluşan estetik deneyim alanı ile dini söylem etrafında oluşan bilişsel deneyimin ürettiği farklı kodların veya müziği deneyimleme biçimlerinin belirlenmesi ve birbirinden ayrıştırılması sorunu ortaya çıkmaktadır. Sorun edep kavramının müzikal habitusta otoriter bir konum kazanması buna karşın seküler bir konumlanmanın temsili olarak haz kavramının müzik pratiklerinden dışlanması bağlamında gerçekleşmektedir. Böylece müzikal habitusta haz kavramı daha çok eğlence kültürünün gelip geçici, yüzeysel ilişki ve tecrübeleriyle ilişkili bir biçimde kullanıldığından, “estetik hazzın dönüştürücü gücü”²⁰ de

¹⁹ Yongxuan Fu, “Towards Relational Spatiality: Space, Relation and Simmel’s Modernity”, *Sociology* (2021), 8.

²⁰ Devrim Özkan, “Hilmi Yavuz ile Mülakat: Sanat Ve Şiir Üzerine”, (Erişim 20 Ocak 2018). Estetik hazzın dönüştürücülüğü sanatın özerk ve duyuşsal karakteri ile ilişkilidir. Bkz. Herbert Marcuse, “Sanatın Siyaseti ve Formu”, çev. Emine Kenan (Erişim 25

müzikal mekânda kaybolmaktadır. Edep ve haz kavramlarının dönüştürücülüğü bedenle doğrudan ilişkili bir boyuta sahip olduğu için burada bedenin dışlanması veya dönüştürülmek istenmesi toplumsal bir hareketin düşünsel arka planında önemli bir yer edinmektedir.

Bedenin dışlanması konusunun batı düşüncesinde estetik alanındaki düşüncelerle ilişkili bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Alt ve üst düzey hazlar arasında ayrımların yapıldığı özellikle Kant'ın "yüksek" hazları ile "alt" düzeydeki hazları ayıran görüşü, sanatın sanat olmayandan pratik ve araçsal değerinin olmamasıyla ayırt edilmesi gibi fikirler Batı düşüncesinde yaygın kabul görmüştür. Bu düşünce en temelde beden ve zihin ayrılığını ifade eden Kartezyen felsefenin etkilerini taşımaktadır. Maddi bir beden ve onunla zayıf bir şekilde ilintili maddi olmayan bir zihin ve ruhun varlığı varsayımı, bedenin açgözlülük ve alçalma, zihnin ise yaratılış üzerine tefekkür etme ile ilişkilendirilmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla pek çok estetik düşünürün haz ilkesi fikrine karşı direnmesinin nedeni, hazın insan davranışının kaba ve inceliksiz unsurlarıyla ilişkilendirilmiş olması olabilir.²¹

Müziğin diğer sanatlar içerisinde daha fazla bedensel olduğunu ifade eden Bourdieu'ya göre müziğin harekete geçirmesi, coşturması, bedenin hareket ve ritimlerinde varolması onun doğrudan bedensel boyutuyla ilgilidir.²² İlk bakışta hazın bu bedensel olana yönelik anlamlandırılma biçimine karşılık edep ise, toplumsal bir hareketin kolektif boyutunu düzenleme işlevi yüklenen, dolayısıyla tek tek bedenleri aradan çıkartarak kolektif bir yapı oluşturmaya yöneliktir. Bu durum toplumsal olanın anlamını önceden belirleme iddiası taşıyan ahlaki birtakım normlara işaret etmektedir. Bedensel boyutun ifadesi olarak bireysellik ve müziğin bilinç düzeyini ifade eden kolektif boyutu burada farklı ve 1980'lerin İslami kamusalığında aynı zamanda karşıt iki alanı yansıtmaktadır. Bu durumu bir başka açıdan Foucault'nun bedenin kontrolü ve gözetimiyle ilişkili bir şekilde ortaya koyduğu mekân yaratma ve yapılandırma yaklaşımıyla da düşünebiliriz. Bu şekilde yapılandırılan alana, potansiyel ve açık bir şekilde niyetlenilmiş karmaşık iktidar ağları etki etmektedir. Söz konusu alanı en iyi şekilde bilmeyi ve onu kullanmayı amaçlayan bir

Ağustos 2018).

²¹ David Huron, "The Plural Pleasures of Music", *Proceedings of the 2004 Music and Music Science Conference*. eds. Johan Sundberg & William Brunson. (Stockholm: Kungliga Musikhögskolan & KTH (Royal Institute of Technology), 2005), 10.

²² Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 188.

yaklaşımın burada ortaya çıkması beklenebilir.²³ Bir başka ifadeyle beden, iktidar ağlarının etki ettiği, ideolojik bir yönelmenin nesnesi haline gelmektedir.

Bu kavramların işaret ettiği iki farklı varolma biçiminin söz konusu müzik açısından kritik boyutu, müziğin ideolojik ve estetik açıdan açmış olduğu iki farklı tecrübe alanının dini söylem açısından tek boyutlu olarak düzenlenmesidir. Yukarıda dikkat çektiğimiz üzere mekânın İslamlaştırılması veya İslami unsurların mekânsal tezahürlerinde, özellikle estetik olandan ziyade ideolojik bir mekân tasarımının daha baskın olduğu fark edilmektedir. Konser etkinliklerinin adlandırılması hususu burada örnek olarak verilebilir. Dinleyici ile buluşma mekânlarının, konser etkinlikleri olarak ifade edilmesi yerine “Kardeşlik Gecesi”, “Ezgi Şöleni”, “Cihada Yürüyüş”, “Mekke’nin Fethi”, “Kudüs Gecesi” gibi isimlendirmeler ile tanımlanması, mekânın İslamlaştırılması çabasına yöneliktir. Zira İslamlaştırma pratiği, kamusal bir alan içerisinde İslami hassasiyetlerin artan bir şekilde etkin olma durumuna işaret etmektedir.²⁴ Dolayısıyla birbirine karşıt iki tecrübe alanında, İslami bir hareketin anlamı bir taraftan Müslümanlar için mücadele, bilinçlenme ve birlik olmaya bir davet olarak belirginleşirken diğer taraftan müziğin bir müzikal faaliyet olarak tecrübe edilmesi belirsiz hale getirilmektedir. Dolayısıyla dinî ve seküler gibi iki karşıt alan olarak tasarlanan ve dinileştirme (İslamlaştırma) edimiyle tek boyutlu bir yapı olarak belirginleşen müzikal alanda failliğin tezahür ettiği bedenin de ideolojinin ya da dini söylemin öngördüğü biçimde varlığı şekillenmektedir. Bu durumda İslami hareket içerisinde dini söylemlerle kodlanarak mesaj ve söz odaklı bir müzik anlayışı ve müzikal mekân ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda “Ömer Karaoğlu Dinleme Kılavuzu” başlığı ile paylaşılan şu örneğe bakabiliriz:²⁵

“Eğlenceye gidiyormuş gibi çıkılmaz evden büyük hayal kırıklığına uğrayabilirsiniz. Mümkünse biraz Necip Fazıl, Mehmet Akif, Osman Sarı okumanız tavsiye edilir.

Sanatçıya; kâğıda, peçeteye yazılmış istek uzatmayınız Allah aşkına. Emin olun sizin ne istediğinizi o çok iyi biliyor.

“Şarkılara neden ritim tutulmuyor, eşlik edilmiyor?” diye düşünmeyin. O esnada, kimisi eski güzel günleri hatırlıyor, kimisi enerji

²³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 185-190.

²⁴ Van Nieuwkerk “Creating an Islamic Cultural Sphere...”, 174.

²⁵ Ahmet Bozkuş, “Onu dinleyen neden ritim tutmaz” (Erişim 22 Nisan 2022).

depoluyor, kimisi ağlıyor, kimisi de ritim tutmayı zaten bilmiyor-
dur...”

Görüldüğü gibi konser mekânı müzikal mekândan daha çok bir konferans mekânına benzemektedir. Bu anlamda düşünme, tefekkür, hüznün, geçmişe yönelik özlem gibi müziğin ideolojik boyutunu besleyen duygusal ve duygusal bir etki alanının ortaya çıkması beklenmektedir. Dini ve tarihsel anlatılar etrafında şekillenen bu konserler aynı zamanda siyasi bir hareketi de destekleyen mekânlar olarak ortaya çıkmakta ve bununla ilişkili olarak aynı zamanda politik bir bilinç de inşa etmektedir. Yukarıda isimleri geçen Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif Ersoy, Osman Sarı gibi isimlerin fikirleri aynı zamanda bu müziğin düşünsel arka planını oluşturmaktadır. Müzisyenlerin birçoğu, bu düşünürlerin eserlerine aşinadır ve örneğin Aykut Kuşkaya gibi bazı isimler özellikle bu şairlerin şiirlerine büyük bir ilgi göstermekte ve bu şiirleri bestelemektedir.²⁶ Burada söz konusu konser etkinliklerinde Müslümanları “bilinçlendirmeye” yönelik bir düşüncenin merkezde yer alması bu müzik eserlerinin zamana direnerek kendi başlarına birer müzik faaliyetleri olarak görülememesine neden olmaktadır.

Bu toplantılarda ilk kez solcu gelenekte ortaya çıkan canlı müzik, şiir okumaları, posterler ve sloganlar eşliğinde dayanışma buluşmalarını İslamcı gençliğin takip ettiği görülmektedir. Ancak İslami kesim kendi toplantılarını bazı yönlerden solcu gelenekten ayırt etmektedir: Bunlardan en belirgin olanı kadın ve erkeklerin birbirinden ayrı oturması ve ara sıra müziğin ritmiyle salınmanın dışında kimse-
nin dans etmemesidir.²⁷ İslami hareketin İslamileştirmeye yönelik eylemlerinden birisi de konser esnasında alkışa ilişkin tutumdur. Aykut Kuşkaya bir konser etkinliğinde dinleyici tepkilerinden bahsederken özellikle bu müziğin yeni yeni ortaya çıktığı ilk dönemde dinleyiciler arasında bir grubun tekbirlerle eserlere karşılık verdiklerine dikkat çekmektedir. Dinleyiciler tarafından bu durum “müşrik adeti” olarak gördükleri alkışın yerine “Müslümanca” bir karşılık verme niyetiy-

²⁶ Örnek olarak Aykut Kuşkaya'nın Necip Fazıl Kısakürek'ten yaptığı besteler verilebilir: “Kaldırımlar”, “Serseri”, “Ses”, “Yattığım Kaya” ve “Kafesli Evler”. Necip Fazıl Kısakürek, Çile (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 82. Basım, 2015), 68, 156-158, 180-181, 332, 305. Osman Sarı'nın “Haber Versem Toprağa”, Osman Sarı, *Şiirler: Önden Giden Atlılar - Bir Savaşçıdır Kalbim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 1995), 57-58.

²⁷ Saktanber, Ayşe, “‘Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz’: Entelektüel-
lik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği”, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2005), 270.

le gerçekleştirilmektedir. Müzikle dans etmemek, özellikle kadınların müziğe sesli eşlik etmemesi, kadın erkek ayrı oturmak, tekbirle müziği desteklemek gibi sembol ve sloganların müzik pratiklerinde birer İslami “şiar” olarak görünürlük kazanması, İslami bir mekân oluşturma çabasıdır. Söz konusu müzikal kamusalılıkta müziğin ortaya çıkardığı kolektif coşku halinin²⁸ kontrollü veya denetimli bir şekilde devam ettirildiği söylenebilir. Bir başka deyişle ortak bir duyuş biçiminin üretilmesinde kişi, kendi benliğine ve özel tercihlerine mesafeli durabilme yeteneği kazanmakta ve içinde bulunduğu topluluğa uyum sağlama noktasında niyetini ve rızasını bu şekilde ortaya koymaktadır.²⁹

Denetimli ve kontrollü bir şekilde hareket alanının üretilmesinde işlevsel olarak görülen bu müzik anlayışının öncelikli olarak mekânın dinileştirilmesi niyetiyle uyumlu bir şekilde Müslüman camiada “ahlaki” birtakım kaygılarla şekillendiği görülmektedir. Özellikle 1980’lerden 1990’ların ortalarına kadar toplumsal bir bilinç oluşturma ve bu düşünce doğrultusunda toplumu harekete geçirmede oldukça etkili bir şekilde müzik üretiminin gerçekleştirildiği söylenebilir. Bir diğer yandan ise bu müzik pratikleri, kutsal alana dayanarak kendini ürettiğinde ve toplumsal gerçeklikle buluştuğunda, toplumsal olan ile dini söylemler arasındaki ilişkide ortaya çıkan otorite/iktidar sorunu kendini belirginleştirmektedir. Buna göre İslamileştirme pratiği, ilhama dayanan bir dini düşüncenin yansıması olarak, kendisiyle yüce ve ciddi düzeyde bir ilişki tarzını gerektiren ve böylece varlığını, kutsal ve saygın bir otorite olarak belirleyen özel bir alan içerisinde var olmaktadır. Bu sorun etrafında müziğin, kutsal alana atfedilen düşüncenin otoritesi veya iktidarı altında, kendisine yüklenen dünyevi kodlar ile hiyerarşik bir ilişki içerisinde kalması, alt veya geride bir konum alması olağan hale gelmektedir.

Müziğin modernleşme tarihiyle ilişkili kategorik temsil biçimi çoğu zaman onu meşru kabul edilmeyen bir anlam dünyasına hapsedilmiş görünmektedir. Zamanın kullanılması, kadın erkek ilişkileri, Müslüman dünyanın sorunlarına duyarlılık gibi farklı bağlamlar, müzik pratiklerinde dini alan ile demonik diyebileceğimiz iki karşıt alanı belirgin hale getirmektedir. Türkçe karşılığı “şeytani” olarak çevrilebilecek olan demonik kavramını burada şu anlamda kullan-

²⁸ Durkheim’de ritüeller esnasında grubun sezilebilir enerjisi kutsal olarak yorumlanır ve bu aynı zamanda kolektif coşkunun bir ifadesidir. Jonathan L. Friedmann, “Durkheim and Social Function of Sacred Music”, *Axis Mundi* (2008-2009), 4.

²⁹ Özgür Taburoğlu, *Boşluk, Aşırılık ve Keyfîlik* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 261.

maktayız: Müzik pratiklerini belirleyen unsur olarak kutsalın dışında kalan şey dünyevi olarak ifade edilebilir. Dünyevi olanın müzikten dışlanmaya konu olan yönünü demonik boyut olarak isimlendirebiliriz. Demonik boyut (demonization/şeytanlaştırma)³⁰ nötr bir kategoriden ziyade ötekileştirilme, dışlanma veya aşağılanmaya konu olan boyut olarak ifade edilebilir. Buna göre sekülerleşme toplumsal alanın dini unsurlardan sıyrılarak şeytanlaştırılan yönünü temsil etmektedir. Dini perspektiften bakıldığında seküler olan ve dini olan aynı anda var olamayacağından seküler (dini unsurlardan ayrıştırılmış) pratikler bir tür dışlama, yok sayma veya değersizleştirme düşüncesine dayanmakta ve buraya müdahale edilmesi ve dönüştürülmesi gereken alanlar olarak yaklaşılmaktadır.

Burada birkaç örnek vermek gerekirse Aykut Kuşkaya içinde bulunduğu ilk müzik çalışmalarında bir eserde sözün daha ön plana çıkması ve müziğin arka planda tonunun düşürülmesi noktasında tartışmaların olduğunu ifade etmektedir. Özellikle dinleyicilerden tepki alma endişesi ile bu eserlerde “gitarın sesinin kısıldığını, davulun indirildiğini, vokallerin attırıldığını dile getirmektedir. Bir başka örnek olarak Ömer Karaoğlu’nun Kuşlar isimli eseri verilebilir. Bu eser, dinleyiciler tarafından çok beğenilmesine rağmen elektro gitarın kullanılmasından ve rock müziği kategorisiyle ilişkilendirilmesinden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. İçinde bulunan sosyolojik-siyasal zemine bağlı olarak müzik eserleri, Müslümanların modern dünyaya yönelik mücadelelerini dile getirdikleri bir söylem alanı haline getirilmektedir. Dolayısıyla söze dayalı mesajın öncelendiği, sanatsal kaygıların ise geriden geldiği görülmektedir. Mesajın önceliği meselesinin, dini metinlerin okunmasında müziğin anlamı etkili bir şekilde iletme ve zenginleştirme rolü ile ilişkili olduğunu ve bu nedenle de müziğin, İslami içerik bağlamında metinsel gösterim ve dini ifade karşısında ikincil konumda kaldığını söyleyebiliriz. Buna göre bazı bölgelerde vokal müzik türlerinin daha ön plana çıkmasının söz ve müzik arasındaki bu hiyerarşik ilişkiye bağlı olarak tezahür ettiği söylenebilir.³¹

³⁰ Van Nieuwkerk, “Creating an Islamic Cultural Sphere”, 172. Müzikte “demonisation”, özellikle “ötekileştirme” ile birlikte bir tür dışlama, yok sayma, değersizleştirme düşüncesine dayanmaktadır. Bir siyahi müziği olan blues müzikal formunun “şeytanın müziği” olarak kavramsallaştırılması buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Giles Oakley, *Blues Tarihi - Şeytan’ın Müziği*, çev. Aydemir Özügül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 24-25.

³¹ Philip Bohlman, *Dünya Müziği*, çev. Hakan Gür (İstanbul: Dost Kitabevi, 2015), 92. Bununla birlikte söz ve müzik arasındaki bu hiyerarşik ilişki yalnızca dini alana has bir oluşum değildir. Örneğin Anadolu pop müzik eserleri de söz-müzik ilişkisi açısından

Müziğin bu ikincil konumu ayrıca müziğin tarihinde modernleşme deneyimleriyle birlikte kapitalist kültürün baskınlığıyla alakalı tüketim kültürü, pasif hale getirme, boş zaman, dini açıdan sakıncalı söz ve deyişler vs. açısından bir sorun olarak tartışılmaktadır. Ancak bununla ilişkili önemli bir diğer husus da modern dünyada kolektif anlatılar karşısında öznel boyutun önemli hale gelmesi, yaşam tarzı tercihleriyle ilişkili bedensel yönlerin bireysellik ve özgürlük açısından birer göstergeye dönüşmesi dolayısıyla İslami hareket içerisinde kolektif söylemin parçalanma tehdidi ile karşı karşıya kalmasıdır. Böylece müziğin algılanışı sanatsal boyutundan ziyade İslami kültürde çoğunlukla fikhî veçhesinin ön plana çıkarılmasıyla anlam kazanmaktadır. Bilhassa modern kültürün bir parçası olarak popüler kültür alanının bir parçası olarak görülen müzik pratikleri bu alanın karşısında inşa edilen kutsal alanda “İslamileştirilerek” yeniden şekillendirilmektedir. Bu minvalde müziğin “dava” etrafında oluşan ideolojisi, Müslümanların bir araya gelerek dini ve siyasi anlamda bir zihni yönelimini ve ideolojik bilinçlenmesini dolayısıyla kolektif bir hareketi ifade etmektedir.

990 | db

Bu şekilde ideolojik olarak belirlenmiş kodlar vasıtasıyla seküler olarak görülen toplumsal kategorilerin dönüştürülmesi müziğin sanatsal ve estetik boyutunu ideoloji ile ilişkili hale getirmektedir. Hâlbuki alternatif olarak kurulan etkin ve aktif bir karşı kamusal alan deneyimi müziğin ideolojinin yanında sanatsal yönünün de önemli hale getirilmesiyle bir başka ifadeyle müziğin kendi dünyasıyla ilişkili estetik bir tecrübe alanı olarak öne çıkarılmasıyla mümkündür. Bu açıdan oluşan müzikal hareket alanı içerisinde kutsal alanla birlikte dünyevi (seküler) pratiklerin ve düşünme biçimlerinin de varlığının fark edilmesi kritik bir konudur. Mardin, Doğu ve bilhassa İslam coğrafyasında ortaya çıkan dünyevi aydınlanmanın güçlükleri üzerinde dururken, bu toplumlarda var olan “demonik kavrayış noksanlığı”na dikkatimizi çekmektedir. Mardin’in İslami kültür içerisinde bir düşünce alışkanlığı olarak ifade ettiği bu durum müzik yapma biçimlerine de yansımaktadır. Bu kavrama biçimine göre;³²

incelendiğinde dönemin şartlarına bağlı olarak müziğin önemli isimlerinin toplumsal fikirleri giderek siyasi bir tavra dönüşmüştür. bk. Uğur Küçükkaplan, *Türkiye'nin Pop Müziği* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 73. Halil Turhanlı, *Müzik ve Muhalefet* (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 1996), 14.

³² Özgür Taburoğlu, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 171. Aynı çalışmada demonlar eleştirel kavrayışın küçük parçaları olarak ifade edilmektedir. Bkz. 176.

“... olan biten her şeyi tektanrılı bir kozmolojinin yansımaları, eğretilmeleri olarak tasvir eden ve ortodoks İslamın devamı olan düşünce alışkanlıklarından kurtulamayan aydınlar, heretik bir evren, tektanrının görüntüsünden, yansısından ayrı, seküler, dünyevi bir kozmos tasarlayamamaktadırlar. “Demonik yönü zayıf” kalan bu aydınlar, dünyevi temalara dokunduklarında bile, tekbiçimli bir bilgi kuramı içinden konuşur ve yazarlar.”

Müzikte “demonisation”, özellikle “ötekileştirme” ile birlikte bir tür dışlama, yok sayma, değersizleştirme düşüncesine dayanmaktadır. Buradan hareketle kutsal, karşısında belli bir konuma geçiren yani kendisine saygı duyulan, huşu ve takva haliyle kendisini tecrübe ettiren ve kendi içindeki bütünlüğünü bozmadan ona dâhil olunabilen bir mekân kurgusu sunmaktadır. Dünyevi veya “demonik” olan ise şimdi-burada olan gerçekliğe yönelen, kişinin onu ve kendisini dönüştürmeden dâhil olamayacağı ve bu açıdan da “muhayyile” ve pratik alan ile daha çok ilişki kurularak anlaşılabilir olan bir tasarımdır. Bu tasarım bağlamında müziğin yeni bir mekân oluşturma, dolayısıyla düşüncenin dönüşümünü sağlayan bir ortama eşlik etme anlamında yeni bir kamusalığın ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle bu durum müziğe, kendisi aracılığıyla iletilen sözlerin gerisinde duran bir şey olarak değil, sözleri, yeni bir anlama düzeyine taşıyan bir ortam olarak bakabilmek anlamına gelmektedir.

db | 991

İslami marş ve ezgiler 1980’lerde ilk ortaya çıkışından itibaren kendini, eğlenceyle ilişkili anlam dünyasından farklılaştırmak suretiyle var etmektedir. İslamcılık ve eğlence arasındaki ilişkiyi ele aldığı kitabında Bayat eğlencenin, iktidar karşısında yıkıcı olabileceği gerçeğine işaret etmektedir. Eğlence, dışlayıcı kodlara sahip doktrinel otoritenin rahatını kaçırmaktadır. Zira anlık bir kaynaşma biçimi olarak eğlence, katı yapılara, disipline, tek bir söyleme biçimi ile hakikatin tekeline karşı duran güçlü bir rakip model olarak ortaya çıkmaktadır. Esneklik, açıklık ve eleştiri ortamında doğal bir şekilde varlığını devam ettiren eğlencenin, doktrinel otoritenin tek boyutlu söylemiyle çatışma içinde olması veya onun tarafından denetlenmesi şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla eğlence kutsal ve dokunulamaz olan, gelecekteki, uzak ve soyut referansların değil hemen, şimdi ve burada olan hazzın verdiği neşeye dayanmaktadır.³³

³³ Asaf Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 156.

Ortaya çıkan veya icra edilen müzik aynı zamanda bedensel bir varlık kazanmaktadır. Merleau-Ponty'ye göre beden, dilden önce anlamın tortulaştığı yer ve sayesinde dünya ile iletişimin gerçekleştiği bir vasıta³⁴ Bu minvalde şekillenen mücadele geleneksel kitlesel yürüyüşlerden, sokak işgaline, film gösterimleri ve sokak şenliklerine, farklı şekillerde tezahür eden kolektif eylemlerle bu söylemi aşan, estetik, duygulanımsal kolektif bir kamusal deneyimi ortaya çıkacaktır.³⁵ Marş ve ezgilerin anlam dünyası da İslami kültür içerisinde müziğin algılanmasıyla ilişkili bir şekilde bedende tortulaşan anlamı yansıtmaktadır. Bu açıdan beden bir yandan tarihsel süreci kendinde taşıyan ve buna göre bir tepki oluşturan yerken bir yandan da zaman ve mekânla ilişkiselliğinde ortaya çıkan değişime açık bir faillik biçimidir. Bu durumda ilişkisel yaklaşım müzikte kutsal olan kadar seküler olanın, yapı kadar faillik biçimlerinin, tarihsel olan kadar güncel olanın da önemini aynı anda ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu dünyayla iletişimin gerçekleştiği bir mekân olarak beden ve duyuların kutsal boyutla ilişkisel bir bağ kurması önemli hale gelmektedir. Bedensel ve duygusal yönleriyle fiziksel olarak bir mekânsallık aynı anda Simmel'in ilişkisel mekânsallık kullanımını hatırlatmaktadır. Bir mekânda bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumsallık, fiziksel varlıkları ile sınırlı değildir. Toplumsallık zamana ve uzama yayılmış farklı etki alanlarının toplamını ve karşılıklı etkileşim sürecini içeren kapsamlı bir ağdır.³⁶ Dolayısıyla burada ilişkisel mekânsallıkta fiziksel ve aşkın boyutlar arasında da bir bağdan bahsetmek mümkündür. Dini deneyim açısından bireyin bu dünyaya ait bedensel yönü ile manevi boyutunu temsil eden aşkın yönü ilişkisel bir yaklaşımla ele alınmalıdır.

Aşkınlık tecrübesinin şimdi burada olana yönelebilmek yeteneği kazanması Irigaray tarafından "duyulabilir aşkınlık" tabiriyle, etik boyutuyla ifade edilmektedir. Bu durum, İslami hareketin kamusalığında kutsal alanla birlikte dünyevi olana yönelmenin de etik bir ilke olarak anlam kazandığını ifade etmektedir. Duyulabilir aşkınlık tecrübesinde söylemler "taşlaşmış" ve müminlerin üzerine kesin metinler halinde kapanmış değildir. Eğlencenin esnek, akışkan, coşkulu, karakteri ile tinsel içerikler belirli suretler, dünyevi biçimler içine taşınmadıkça etik bir gerçeklik halini alamamaktadır. Dolayı-

³⁴ Göker- Çeğin, *Tözcülüğün Tasfiyesi*, 81.

³⁵ Begüm Özden Fırat, Ezgi Bakçay, "Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem", (Erişim 21 Mayıs 2022)

³⁶ Yongxuan Fu, "Towards Relational Spatiality: Space, Relation and Simmel's Modernity", 7-8.

sıyla Irigaray'ın aşkınlıkta “duyulabilir” olarak gördüğü taraf burasıdır. Kısacası aşkınlık dünyevileşmedikçe “etik dışı bir ide” olarak kalmaktadır.³⁷ Burada ilişkisel bağlamda ortaya çıkan kamusalın norm ve değerleri, aktörlerin zaman ve mekân koşullarından etkilenerek birbirleriyle ilişkiye geçmelerinin birer yan ürünleri olarak ifade edilebilir. Zira toplumsal alanda karşılaştığımız değer kategorileri özellikle Amerikalı klasik faydacılar tarafından ele alınmış ve değerlerin insan varoluşundan bağımsız bir biçimde konumlanan, basitçe nesnel verili şeyler olmadıkları tartışılmıştır. Buna göre değerler toplumsal düzeyde özne ve nesnenin etkileşiminin bir sonucu olarak ele alınmaktadır.³⁸

“Aktör, kendisini diğerinin yerine koyar, görüş açısını bu ikinci ile tartışmacı bağlar kurarak genişletir ve böylece çok daha kapsamlı, kozmopolit, evrensel bakış açılarına ulaşır. Benzer biçimde, karşılıklı angajmanın veya işlemin –bir düzen meselesidir- ideal biçimi aktörlerin evrensel bir topluluk içinde özgür ve açık iletişimini, içinde işbirliğinin ve çatışmanın akılcı olarak düzenlendiği bir ilişkisel matrisi içerir. Bu ‘bağlılıklı yaşam biçimi’ –tek kelime ile ifade etmek gerekirse, demokrasi- kişi-ötesi ölçekte ahlaki aklı da ihtiva eder; pratik düşüncenin genel olarak, bir deneysel bilim modelindeki ahlaki ve politik sorunlara yönelik çalışmalar ile hakim olduğu ‘birlikte iletilmiş tecrübeyi’ de içerir.”³⁹

db | 993

Bütün bunlar bize dinî ve dünyevi boyutların, müzik pratiklerinde birlikte ele alınmasının yaratıcı bir eylem alanı, müzakere edilmiş bağlantılı deneyimler, daha tatmin edici ahlaki bir özellik ve kolektif boyutlu toplumsal anlaşmalar sunması açısından İslami hareketin kamusalında ilişkisel bakışın avantajlarını göstermektedir. Bunun için estetik ve dini unsurların ilişkiselliğiyle müziğin şekillendirilmesi, iki alan arasında iktidara veya hiyerarşiye dayalı ilişki biçimlerinin yerine yeni bir zeminde ele alınması anlamına gelmektedir. Alternatif bir kamusal alanın inşa edilmesinde otoriter yapılara karşı güçlü bir eleştirel bilinç oluşumunu mümkün kılacak ilişkisel bağların kritik bir önemi vardır. Müziğin dışlanmaya konu olan “demonik” boyutu esasında müziğin çok boyutlu yapısıyla ilişkilidir. Duyusal, bilişsel, sosyal birçok farklı alanda müziğin tecrübe edilmesi, ortaya çıkardığı pratiklerle çoğul bir alan üretmektedir. Bu çoğulluk ideolojik olarak belirlenen müziğin rotasında bir sınırlandırma, etkisini azaltma

³⁷ Taburoğlu, *Dünyevi ve Kutsal*, 285-286.

³⁸ Göker- Çeğin, *Tözcülüğün Tasfiyesi*, 53.

³⁹ Göker- Çeğin, *Tözcülüğün Tasfiyesi*, 54.

veya yok etme şeklinde değil, sözün kendini çoklu alanlarda görünür hale getirmesi ve etkisini çoğaltması anlamına geleceğinden, İslami kamusallığın dünyevi ve dinî alanlarla ilişkisel bağlantısallığı önem kazanmaktadır. Aksi halde yapının ve insan failliğinin önceden verili anlamlarla sabitlenmesi ve birbirini etkileme alanından çıkması kamusallığın canlı ve dinamik yapısını bir süre sonra donuklaştıracak ve yaşanan zaman diliminde müziğin anlamını nostaljik bir olaya dönüştürecektir. Zaman ve mekân faktörüne bağlı olarak değişen hedefler, ilgiler ve zevkler açısından değerlendirildiğinde bu durum, müzik faaliyetlerinin kendini yeniden üretememesine ve dönemsel bir üretim olarak kalmasına neden olacaktır.

Son olarak hem istikrar hem de değişim açısından failliğin yönelimleri uzamsallıkla birlikte aynı anda zamansal da bir geçiş halindedir. Başka bir deyişle faillik birden çok zamansallık içinde yer alabilir.⁴⁰ Mead'in "*sosyalliğin zamansal boyutu*" olarak ele aldığı bu durum, yeni ortaya çıkan olaylarla ilişkiye geçen aktörlerin kendilerini eski ile yeni arasında bir yerde konumlanmış olarak bulmaları ve geçmiş ile geleceğe dair perspektiflerini bütünleştirmeye yönelik yeni yollar geliştirmeye mecbur kalmalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu zamansal perspektifleri yeniden inşa etmek durumunda kalan değişme sürecinde aktörler hayal gücü veya müzakereye dayalı ilişkisel tepkiler verme kapasitelerini yükseltebilirler. Bir başka ifadeyle çoklu-zamansal-ilişkisel bağlamların kesişim noktasında kalan aktörler daha kapsamlı, yaratıcı ve eleştirel bir faillik oluşturabilirler.⁴¹ Bu nedenle İslami kamusalılıkta ilişkisel faillik toplumsal, siyasal ve bireysel durumlara yönelik daha yaratıcı, özgün ve tatminkâr ilişkilerin üretilmesini sağlayabilir ve böylece İslami hareketin geleceğinde anlamlı pratikler üretmeye devam edebilir.

994 | db

Sonuç

İslami marş ve ezgiler özelinde Türkiye'de 1980'lerde İslami kamusallığın yapı ve failliğine dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Özellikle modernleşme sürecinin ortaya koyduğu kutsal ve seküler gibi ikili anlatımlar, kategorik ayrımlar veya ilişkisel alanlar şeklinde farklı yaklaşımlarla ele alınabilir. Bu minvalde müzik pratikleri açısından 1980'lerden yaklaşık olarak 1990'ların ortalarına kadar alternatif İslami kamusallığın şekillenmesinde baskın olarak kategorik ayrımların öne çıkarıldığı ve kendi içine kapalı yapı ve

⁴⁰ Göker- Çeğin, *Tözcülüğün Tasfiyesi*, 67.

⁴¹ Göker- Çeğin, *Tözcülüğün Tasfiyesi*, 114-115.

faillik biçimlerinin üretildiği görülmektedir. Gündelik hayat pratiklerinin İslamlaştırılması, gündelik hayatta boşluk kalmayacak şekilde İslami kodlara başvurulması ve buna bağlı olarak dünyevi olanın dışarıda bırakılması hatta olumsuz bir öteki olarak kodlanması gibi tutumlar bu kategorik ayrımları oluşturmaktadır. Kendi içine kapalı ve kategorik ayrışma alternatif bir kamusallığın oluşumunda ideoloji açısından güçlü bir kolektif bilinci üretebilir ve kitlesel olarak insanları belli bir düşüncenin arkasından harekete geçirebilir. Bunun yanı sıra bu durum birtakım sınırlılık ve dezavantajları da beraberinde getirmektedir. İslami hareketin nostaljik bir oluşum olarak kalması, kamusal alanın çoklu yapısında var olamaması, eleştirel bir bilinç ve müzakere alanı üretmemesi gibi sorunlara neden olarak İslami kamusallığın dinamik ve canlı yapısını bir süre sonra katı ve değişmez bir forma dönüştürme riski taşımaktadır.

İlişkisel yaklaşım açısından müzik ve ideoloji arasındaki ilişkide birinin diğerine daimi bir üstünlüğünün olmadığı, dolayısıyla önceden belirlenmiş kategoriler yerine dönüşmeye ve yeni bir dil olmaya açık yapı ve faillik biçimleri öne çıkmaktadır. Bu anlamda müziğin sözleri ve enstrümantal yapısıyla zamansal ve mekânsal değişimlere bağlı olarak kendini dönüştürmesi son derece olağan hale gelmektedir. Aksi halde müziğin tarihin belli bir döneminde kalmış ve bugüne söyleyecek sözü ve etkisinin kalmamış olduğu izlenimi oluşmaktadır. Konser mekânları, müzik piyasası, dinleyici ile ilişkiler, aktörlerin değişen ilgi ve tercihleriyle ilişkilendirilerek, müziğin alternatif kamusallığı da bu ilişkisel bağlam içinde anlamını yeniden üretmek zorundadır. Bu yeniden üretim müzik faaliyetlerindeki değişim ve sürekliliğin bir göstergesi olarak müziğin nostaljik bir anlatı olmasını bertaraf edebilir ve farklı kuşaklar için anlamlı bir yol açabilir.

Sonuç olarak ikili anlatımların toplumsal alanda akışların, yönelimlerin dolayısıyla bağların görülebilmesi için başvurulması mecburi kategoriler olduğu açıktır. Söz konusu etkileşim alanının kurulması için gereken bu kategorilerin yokluğu değil ilişkisel boyutunun fark edilmesi ve yapı-fail ilişkilerinde zamansal ve uzamsal boyutlarıyla öne çıkarılmasıdır. Bugün çoklu kamusalıkların daha da zorunlu hale geldiği bir zaman diliminde kendi kendini sınırlayan bir kamusallığın varlığını devam ettirebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle kamusal söylemin inşasında dinî alanın olduğu kadar toplumsal gerçeklik alanının dünyevi olan dolayısıyla sürekli değişime uğrayan boyutunun da etkileşimsel bir perspektifle ele alınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Bülent. *Geçmişin Müziği Mirasına Bakışlar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Arslan, Fazlı. *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ayas, Güneş. *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Bayat, Asaf. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Bohlman, Philip. *Dünya Müziği*. çev. Hakan Gür. İstanbul: Dost Kitabevi, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. çev. Filiz Öztürk vd. ed. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Bozkuş, Ahmet. "Onu dinleyen neden ritim tutmaz". Erişim: 22 Nisan 2022. <http://www.dunya-bizim.com/iyimuzikler/5503/onu-dinleyen-neden-ritim-tutmaz.html>
- Çayır, Kenan. *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. çev. Willard R. Trask. New York: Harcourt, 1963.
- Fırat, Begüm Özden.- Bakçay, Ezgi. "Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem". (Erişim 21 Mayıs 2022). <https://www.e-skop.com/skopbulten/cagdas-sanattan-radikal-siyasete-estetik-politik-eylem/1384>
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Friedmann, Jonathan L. "Durkheim and Social Function of Sacred Music". *Axis Mundi* (2008-2009), 1-13. <https://doi.org/10.29173/axismundi79>
- Fu, Yongxuan. "Towards Relational Spatiality: Space, Relation and Simmel's Modernity". *Sociology* (2021), 1-17. <https://doi.org/10.1177/00380385211047366>
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968.
- Göker, Emrah. – Çeğin, Güney (ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2012.
- Güven, Uğur Zeynep - Ergur, Ali. "Dünyada ve Türkiye'de Müzik Sosyolojisinin Yeri ve Gelişimi". *Sosyoloji Dergisi*, 3/29 (2014), 1-27.
- Huron, David. "The Plural Pleasures of Music". *Proceedings of the 2004 Music and Music Science Conference*. eds. Johan Sundberg & William Brunson. 1-13. Stockholm: Kungliga Musikhögskolan & KTH (Royal Institute of Technology), 2005.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 82. Basım, 2015.
- Küçükkaplan, Uğur. *Türkiye'nin Pop Müziği*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Maktav, Hilmi. "Kuran'dan Kuram'a İslami Sinema". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin. 6/989-1019. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Marcuse, Herbert. "Sanatın Siyaseti ve Formu". çev. Emine Kenan. Erişim 25 Ağustos 2018. <http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-sanatin-siyaseti-veformu/3833>
- Montemaggi, Francesca E. S. "Belief, Trust, and Relationality: a Simmelian Approach for the Study of Faith". *Religion* 47/2 (2017), 147-160.
- Mutlu, Kubilay. "Halkın Değişen Müziksel Temsilleri: Osmanlı'dan Günümüze Müziğin Siyasal Tahayyülü, Tahayyülün Siyasal Müziği". *AKÜ AMADER* 1/1, (2015), 1-11. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/amader/issue/1724/21123>
- Oakley, Giles. *Blues Tarihi - Şeytan'ın Müziği*. çev. Aydemir Özügül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Oransay, Gültekin. "Çokselsli Müziği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, ed. Murat Belge vd. 6/1517-1530. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

- Özkan, Devrim. "Hilmi Yavuz ile Mülakat: Sanat Ve Şiir Üzerine". Erişim 20 Ocak 2018. <http://www.gelenektengelecege.com/hilmi-yavuz-ile-mulakat-sanat-ve-siiruzerine/>
- Powell, Christopher– Dêpelteau, François. *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler. çev. Özlem Akkaya*. Yayına haz. Ali Esgin ve Güney Çeğin. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015.
- Refiğ, Gülper. *Atatürk ve Adnan Saygun: Özsoy Operası*. İstanbul: Boyut Yayıncılık, 1997.
- Saktanber, Ayşe. " 'Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz': Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği". *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*. ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. 259-277. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım. 2005.
- Sarı, Osman. *Şiirler: Önden Giden Atlılar - Bir Savaşçıdır Kalbim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 1995.
- Taburoğlu, Özgür. *Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Taburoğlu, Özgür. *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Tatar, Burhanettin - Aydın, Sümeyye. "Müzik ve İktidar İlişkisi: Kuramsal ve Tarihsel Bir Analiz". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 43 (Aralık 2017), 5-30.
- Tekelioğlu, Orhan. "Türk 'Musiki İnkılabının' İçsel Tarihi: Nota Dergisinin Kapanması". *Toplumbilim*, 9 (1999), 15-23.
- Turhanlı, Halil. *Müzik ve Muhalefet*. İstanbul: Altıkkırbeş Yayın, 1996.
- Ulusoy, M. Demet. *Sanatın Sosyal Sınırları*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005.
- Van Nieuwkerk, Karin. "Creating an Islamic Cultural Sphere: Contested Notions of Art, Leisure and Entertainment: An Introduction". *Contemporary Islam* 2/3 (2008), 169-176. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-008-0059-6>

A CRITICAL APPROACH TO THE FORMATION OF THE ALTERNATIVE MUSICAL FIELD IN THE CONTEXT OF THE ISLAMIC MOVEMENT

Sümeyye AYDIN BULUT*

Extended Abstract

In Turkey, besides many artistic activities such as poetry, novels, and cinema, music was one of the required fields that the Islamic movement's publicity aimed to create in the 1980s. We can express these musical practices created in an Islamic movement in Turkey as Islamic marches and melodies. Marches and melodies emerged as musical works placed between plays in the band theatres for the first time. These recordings are musically simple anthem forms, sometimes only accompanied by vocals and sometimes rhythm accompaniment. A distant approach to this newly formed music manifests itself in these first works. As the music producers received positive feedback from the audience, they transformed the musical works sung in the band theaters into solo and group albums. This way, the first Islamic marches and melodies music albums came on the market.

However, music production and distribution processes show us that this field of music is not just a musical practice in terms of aesthetics and art. This music created a common voice in political party rallies, Islamic associations and foundations where the Islamic movement is represented, imam-hatip high schools and specific radios brought the music to produce a social and political meaning. Music practices constructed with Islamic references have created many different purposes and actions in daily life, such as transforming society, keeping the community together, and supporting a political discourse.

Considering the historical background that shaped these musical activities is related to the withdrawal of religion in many political, social, and cultural fields in Turkey's modernization history. As a reaction to the modernization process since the Ottoman Empire's last period, the activities of the Islamic movement to keep the community together in the axis of Islamic discourse and concepts and direct the modernization experiences in a controlled way have become a part of the intellectual background of the music. In the modernization process, the decrease in the visibility and influence of religion in daily life and the political field has revealed the actions supported by religious discourse and practices as a counter-reaction. The Islamic movement positioned itself in an alternative and opposite area. Thus, the re-interpretation of daily life with Islamic discourse and practices has played a functional role in various tools such as music, novels, cinema, radio, and magazines.

* Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, sumeyye.aydin@omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8929-1606>.

The problem we will address in this study is related to the definition of music as a part of the Islamic movement with religious references to represent the religious space. What stands out here is the instrumentalization of music and its one-dimensional experience, entirely in line with a specific ideology. So music activities in Islamic habitus also reflect a dual structure within a structure that continues the dual narratives of modernization. Music has a deep-rooted tradition in a religious culture that has taken place in different layers of social life, such as military music, Sufi music, and Ottoman palace music. Despite this, music in the Islamic movement in the 1980s did not correspond to a legitimate field.

Music is accepted as a meaningful activity only when produced according to a legitimate goal, raising the Islamic movement's ideology. In this sense, understanding and experiencing music presents the problem of the existence of two opposite fields, which we can call religious and demonic. As a part of secular culture, music has always been understood as representing a demonic realm. For this, the necessity of making music primarily legitimate in terms of fiqh and carrying an accepted idea emerges. This role attributed to music becomes a problem in terms of the limits of two different meaning areas, religious and demonic, in the music produced.

Eventually, this approach limits the possibilities of interaction between music and religious discourse. It prevents the music from producing multiple meanings, causing it to gain a one-dimensional structure. In musical practice, which has been instrumentalized, the idea of music remains backward, and religious discourse comes to the fore. Thus, religious discourse reflects the authority of religious space to structure and form agency at every stage in which music is produced. The predetermined idea of music limits both the Islamic movement as the structure created by music and the forms of agency that will ensure the continuity of the Islamic movement. The critical consequence of this situation is that the alternative musical field cannot reproduce itself in the publicity of the Islamic movement, losing its dynamic structure and losing its power to influence society by being identified with the meaning produced in a particular historical period. The importance of a relational approach is that structure and agency relations are taken as an incomplete process, and dimensions of mutual interaction have emerged and yet realized the potential fields of opportunity.

Keywords: Islamic Movement, Islamic Habitus, Musical Field, Publicity, Relational Approach.



EBÛ KÂSİM SİCİLMÂSÎ'NİN BELÂGAT ANLAYIŞI (BELÂGAT-MANTIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA)

Tahsin YURTTAŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Yurttaş, Tahsin. "Ebû Kâsım Sicilmâsî'nin Belâgat Anlayışı (Belâgat-Mantık İlişkisi Bağlamında)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1001-1028.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1123751>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2022, **Accepted:** 15 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Yurttaş, Tahsin. "Ebû Al-Kâsım Al-Sijilmâsî 'S Rhetorical Understanding (In the Context of Rhetoric-Logic Relationship)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 1001-1028.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1123751>



Öz

Arap Belâgat tarihinde Aristocu ve Helenistik düşüncenin etkisinde kalarak felsefi retorîği, mantıksal kavram ve yöntemleri merkeze alan ve belâgat ilmini de buna göre kuran bazı dilbilimciler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Mağrip belâgat ekolünden Ebû'l-Kâsım es-Sicilmâsî'dir (ö. ?). İşte bu çalışmada Sicilmâsî'nin *el-Menze ü'l-bedî ' fî tecnîsi esâlibi'l-bedî '* adlı eseri incelenerek belâgat anlayışının ortaya konulması hedeflenmiştir. Eserin tamamının incelenmesi suretiyle yürütülen çalışma ile Sicilmâsî'nin bu eserinde edebi eleştiri ve belâgat anlayışını Aristo mantığı ve felsefesinin etkisinde ortaya koyduğu; bu çerçevede Aristo'nun varlığın yüklemli şekline belirlediği kategorileri model olarak on üst başlık belirlediği, her bir başlığı yüksek cins olarak tanımladığı ve bu cinslerden her birinin altında türle, bâb ve kısımlara yer verdiği görülmüştür. Müellifin felsefi kategori mantığı

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, yurttastahsin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>.

ve eserinde izlediği usul ile belâgattaki *beyân*, *meânî* ve *bedî* şeklindeki klasik üçlü tasnif yönteminden ayrıldığı tespit edilmiştir. Her ne kadar Sicilmâsî eserinde Aristo mantığı ve felsefesinin etkisinde kalsa da Aristo ile kategorilerin isimlendirmesi ve bunlarla edebî anlamları kastetmesi hususlarında ayrıştığı, kendine has sistematik ve özgün bir belâgat anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sicilmâsî, Belâgat, Mantık, Kategori, Kavram.

Ebû al-Kâsım al-Sijilmâsî 's Rhetorical Understanding (In the Context of Rhetoric-Logic Relationship)

Abstract

In the history of Arabic rhetoric, there are some linguists who, under the influence of Aristotelian and Hellenistic thought, center philosophical rhetoric, logical concepts and methods and establish the science of rhetoric accordingly. One of them is Ebû al-Kâsım al-Sijilmâsî (d.?), from the Maghreb rhetoric school. In this study, it is aimed to reveal the understanding of rhetoric by examining Sijilmâsî's work called *al-Manza' al-badî' fi tejnîs esâlib al-badî'*. With the study carried out by examining the entire work, Sijilmâsî revealed his understanding of literary criticism and rhetoric in this work under the influence of Aristotelian logic and philosophy, and in this framework, Aristotle determined the categories he determined as the predicates of existence, and defined each title as high genus, and determined ten subheadings. It has been seen that each of the genera includes species, chapters and parts. It has been determined that the author's work differs from the classical classification method in the form of *bayân*, *ma'ânî*, and *badî'* in rhetoric with its category logic. Although Sijilmâsî was under the influence of Aristotelian logic and philosophy in his work, it was concluded that he had a unique systematic and original understanding of rhetoric, differing from Aristotle in naming categories and referring to them with literary meanings.

Keywords: Sijilmâsî, Rhetoric, Logic, Category, Concept.

Giriş

Erken Abbasiler döneminde yöneticiler tarafından Antik Yunan ve Helen felsefi birikiminin Arapçaya çevrilmesine önem verilmiştir. Özellikle Aristo'nun *Retorik*, *Organon*, *Poetika* gibi mantığa dair eserleri bunlardan bazılarıdır. Mantık ilminin İslam dünyasına intikaliyle birlikte bu ilim, dini ilimleri olduğu kadar Arap dil ilimlerini de kavram, yöntem, tasnif ve teori bakımlarından etkilemiştir. Aristo mantığının etkilediği dil ilimlerinden biri de belâgattır. 10.yy'dan itibaren teşekkül etmeye başlayan belâgat ilmi bir süre sonra özellikle Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) ve *Nakdû's-şî'r* adlı belâgat çalışması ile birlikte kısmen hem felsefî retorik ve şiir hem de mantık ilmi etkisinde gelişmeye başlamıştır. Doğu ve Batı belâgat ekollerine nispet edilen bazı alimler ve onların telif ettiği belâgat kaynak-

ları mantık ve felsefenin açıkça etkisinin görüldüğü örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Örneğin Doğu ekolünün öncüsü sayılan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri mantık ilminden etkilenerek telif edilen kapsamlı belâgat kaynaklarından biridir. Bu yönüyle *Miftâhu'l-'ulûm* müteahhir belâgat çalışmalarını kavram örgüsü ve tasnif yöntemi bakımlarından etkilemiştir.² Araştırma bağlamında incelediğimiz ve Batı belâgat ekolünden olan Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Abdülaziz el-Ensârî es-Sicilmâsî (ö. ?) de *el-Menze 'ül-bedî' fî tecnîsi esâlibi'l-bedî'* adlı eserini felsefe ve mantık ilminin etkisinde telif etmiştir. Sicilmâsî Faslı olduğu için burada Batı belâgat ekolüne kısaca değinmek yararlı olur.

Batı (Mağrip) belâgat ekolü, Doğu ve Arap/Bülegâ ekolünden etkilenerek teşekkül etmiştir. Batı ekolü bu yönüyle eklektik bir yapıdadır. Ekol, edebî zevkle birlikte eleştiriyi de önceleyen bir yapı arz etmektedir. Bu ekol alimleri söz sanatlarına ve şiire ağırlık vermeleriyle bilinir. Batı ekolü, Cezayir, Tunus, Fas ve İspanya'da gelişmiştir. Ekolün öncüsü *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih* adlı eseriyle bilinen İbn Reşîk el-Kayrevânî'dir (ö. 456/1064). Yine, *el-Mi'yâr fî nakdi'l-eş'âr* kitabının sahibi Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 633/1236) bu ekolün ileri gelen belâgat âlimlerindedir.³ Aralarında edebî eleştiri ile birlikte Aristocu ve Helenistik düşüncenin etkisinde kalarak felsefi retoriği, mantıksal kavram ve yöntemleri merkeze alan belâgatçılar da vardır. Hicrî 7. yy.'ın sonu ile 8. yy.'ın başında yaşayan Sicilmâsî ile birlikte bu yönleri ile temayüz eden ve Batı belâgat ekolünden olan iki isim daha karşımıza çıkmaktadır:

¹ Şevkî Dayf, *el-Belâga: te'vavur ve târîh* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003), 286-313; İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık* (İstanbul: Ensar Yay., 2016), 62-66; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi* (İstanbul: Litera Yay., 2018), 49-94; Fuâd Zer-vâk, "Eşerü'l-felsefeti'l-yûnâniyye fî'l-belâgati'l-'arabiyye", *Defâtiru Mağber eş-Şîriyye el-Cezâiriyye* 3/7 (2018), 130-143; Tahsin Yurttaş, "Mantık İlminin Belâgata Etkisi", *Mütefekkir* 9/17 (15 Haziran 2022), 81-105; Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

² Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 2000), 1-47; Dayf, *el-Belâga: te'vavur ve târîh*, 290-293; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

³ Batı Ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 296-297; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 120; Zülfikar Tüccar, "İbn Reşîk el-Kayrevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/247-249.

1. *Minhâcü'l-bülegâ' ve sirâcü'l-üdebâ* kitabının müellifi Hâzim el-Kartâcennî (ö. 684/1285)⁴

2. *er-Ravzü'l-merî' fi şınâ'ati'l-bedî'* adlı belâgat eseriyle bilinen ve matematikçiliğiyle tanınan çok yönlü âlim İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi (ö. 721/1321)⁵

Bu üç alim felsefi yaklaşımları ile Helen ve Yunan düşüncesinin retorik ve şiir anlayışından etkilenmiş, Aristo'nun mantık, şiir ve retoriğe dair eserlerini özümseyerek felsefi kaynaklardaki edebiyat teorilerini Arap belâgatı ve şiirine uyarlamışlardır. Burada Sicilmâsî'ye etkisi bağlamında Kartâcennî'ye kısaca değinmek gerekir.

Kartâcennî (ö. 684/1285) Mağrib Belâgat ekolünden olup *Minhâcü'l-bülegâ'* adlı eserinde pek çok mantık ve felsefe kavramını kullanır ve teorik bakımdan edebi eleştiri anlayışını oluştururken Aristo'nun *Poetika*'sından faydalanır. Özellikle şiir ve tenkidini *tahyîl* kavramı bağlamında inceler ve düşüncelerini kuramsal bir temelde ifade eder. Müellif, kitabının lafız, mana, nazım ve üslup bölümlerinde mantıki yöntemlerle felsefi yorumlara sıklıkla başvurur.⁶ Yaklaşık olarak aynı dönemde yaşayan ve onunla görüşen Sicilmâsî de Kartâcennî'nin bu felsefi tutumundan etkilenir ve eserinde kavramsal/yöntemsel açıdan olduğu kadar içerik düzeyinde de belâgatı mantıksal bir temele oturtur. Sicilmâsî kitabını Klasik Arap Edebiyatından ve Aristo'nun kategori, mantık ve şiir anlayışından etkilenerek telif eder.⁷ Örneğin bazı yerlerde doğrudan Aristo'nun *Kategoriler (el-Mekûlât)* adlı eserine atıfta bulunur veya onun görüşlerini eleştirir.⁸ Fakat bu etkinin daha çok Kartâcennî ve onun *Minhâcü'l-bülegâ'* adlı eseri üzerinden gerçekleştiği görülür. Nitekim Sicilmâsî'nin örneklendirme metodu daha çok Kur'ân ayetlerine, şiirlere ve daha sonra da nesire dayanır. Onun bu yöntemi Kartâcennî'ye benzemektedir. Bununla birlikte Sicilmâsî kategori mantığını belâgat anlayışının temeline koymakla

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Hâzim Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülegâ' ve sirâcü'l-üdebâ* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 5-32; İsmail Durmuş, "Kartâcennî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/518-519.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Bennâ Merrâküşi, *er-Ravzü'l-merî' fi şınâ'ati'l-bedî'*, thk. Rıdvan Benşkurûn (Rabat, 1985), 17-58; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/530-534.

⁶ Ebü'l-Hasen Hâzim Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülegâ' ve sirâcü'l-üdebâ* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1-120; İsmail Durmuş, "Kartâcennî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/518-519.

⁷ Sicilmâsî'nin doğrudan Aristo'ya yaptığı atıflar için bk. Ebü'l-Kâsım Sicilmâsî, *el-Menze'ü'l-bedî' fi tecnîsi esâlibi'l-bedî'*, thk. 'Alâl Gâzî (Rabat: Dâru'l-Ma'ârif, 1401/1980), 199, 207, 338, 340, 365, 375, 393, 484.

⁸ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 364.

Kartâcennî'den ayrılır. Ayrıca Mağrib belâgat ekolünde bariz olarak görülen edebî tenkit ve şiir üsluplarının daha formel bir yapıda ifade edilmesini sağlar.

Özgün edebî ve teorik açımları içermesine rağmen şahsı gibi Sicilmâsî'nin *el-Menze 'ül-bedî'* adlı eseri de belâgat tarihinde pek bilinmemektedir. Mantık ile felsefe kavramlarının ve düşünme biçimlerinin bütünüyle bir belâgat eserinde kullanıldığı bir tasnif ve edebî kurgu Sicilmâsî'ye has bir üsluptur. Sicilmâsî, Aristo'nun metafiziğe ve ontolojiye giriş amacıyla varlığın yüklemeleri olarak belirlediği onlu kategori modelini esas alarak on üst başlık belirler ve her bir başlığı yüksek cins olarak tarif eder. Bu başlıklar şunlardır: *Îcâz, tahyîl, işâret, mübalağa, rasf, müzâhara, tavnîh, ittisâ, insinâ, tekrîr*. Bu cinslerden her birinin altındaki türler de hiyerarşik olarak verilmiştir.⁹ Sicilmâsî alt türleri birer belâgat kavramı olarak ayrıca tanımlamış, yakın cins, uzak cins, yakın ve uzak ayrımları ile özellik ve arazlarına da ayrı ayrı değinmiştir.¹⁰ Böylece beş tûmelin tamamını belâgat konularına yerleştirmiştir.

Müellif, kavramları hiyerarşik bir düzende sıraladıktan sonra bunların birbirinden ayrılan ya da benzeyen yönlerini de belirtir. Sicilmâsî mantıktaki tanım teorisinin inceliklerine vâkıf olduğu için kavramları olabildiğince tam tanımın kapsamına göre tarif etmeye çalışır. Bununla birlikte farklı veya eksik bulduğu başka tanımlara da değinir. Tanımlardan hareketle bazı belâgat önermelerine, buradan da bazı kıyas formlarına ulaşır. Onun esas gayesi ise belâgatın mahiyetini bize verebilecek olan külli kanunlara ulaşmaktır. *el-Menze 'ül-bedî'* adlı eser, felsefî kategori mantığı ve yöntemi ile belâgat-taki *beyân, meânî* ve *bedî* şeklindeki klasik üçlü tasnif yönteminden bâriz bir şekilde ayrılmaktadır; çünkü eser konuları taksim yöntemi açısından onlu bir sistematığe sahiptir. Araştırmada Sicilmâsî'nin belirtilen eserinde ortaya koyduğu belâgat-mantık ilişkisi, Aristo'daki kategori mantığıyla; ayrıca klasik mantıktaki kavram, tanım, önerme ve kıyas formları ile birlikte değerlendirildi. Yine müellifin mantıksal, sistematik ve özgün bir belâgat anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşıldı.

Belâgat tarihinde kavram, yöntem ve konuları taksim açılarından belirleyici olan Sekkâkî ve onun *Miftâhu'l- ulûm* adlı eseri dahi

⁹ Bk. "İçindekiler" kısmı içinde: Sicilmâsî, *el-Menze'*, 639-648.

¹⁰ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 186, 221, 263, 273, 344, 364, 414, 429, 442, 476-477.

el-Menze 'ül-bedî' kadar yoğun bir mantık içeriği ve felsefi anlamda kavramsal yapıya sahip değildir. Bu bağlamda Sekkâkî mantıksal kavram ve tanımlarını, dilsel önermeleri 'İstidlal'¹¹ başlığı altında ayrıca incelerken Sicilmâsî eserini bütünüyle Aristo'ya dayanan onlu kategorik tasnife göre inceler. Ayrıca Sicilmâsî eserinde Sekkâkî'ye kıyasla felsefe ve mantık kavramlarını kitabının tamamında yoğun olarak kullanır, böylece mantık ilmindeki tanım, önerme ve kıyas teorilerini doğrudan belâgat konularına dahil ederek işler. Bu yönleri ile belâgat tarihinde özgün bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Sicilmâsî'nin *el-Menze 'ül-bedî' fî tecnîsi esâlibi'l-bedî'* adlı eseri 1979 tarihinde 'Alâl Gâzî tarafından tahkik edilmiş ve doktora çalışması olarak sunulmuştur. Yazar bu tahkik çalışmasında Sicilmâsî'nin hayatı, edebi eleştiri anlayışı, belâgat tasavvuru ve *el-Menze* adlı eserindeki felsefi çözümler hakkında da geniş bilgi verir.¹² Ayrıca tahkik edilen metinden önce kitaba felsefi kavramlar sözlüğü eklenmiştir.¹³ Bu sözlük metnin anlaşılmasını kolaylaştıran bir işlev üstlenir.

Sicilmâsî'nin *el-Menze 'ül-bedî'* adlı eseri hakkında başka akademik çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri Müfide Alyût'un *Melamihu teessüri's-Sicilmâsî bi'n-naqdi'l-Arüstiyi min hilâli kitâbi'l-Menze 'ül-bedî'*¹⁴ adlı makalesidir. Alyût'un bu çalışması Aristo'nun *el-Menze*'a etkisini incelemektedir. Eserde geçen bazı mantıksal ve felsefi kavramları tetkik etmekle birlikte makale daha çok Aristo'nun şiir anlayışı ve edebi eleştiri yaklaşımının Sicilmâsî'ye etkisi bağlamında telif edilmiştir. Zâvî Fâtîme *eş-Şevâhidü's-şî'riyye fî kitâbi el-Menze 'ül-bedî' es-Sicilmâsî'*¹⁵ adlı yüksek lisans tezinde *el-Menze*'de geçen şiirlerin kaynaklarını ve şahitlerini tespit eder. Bu bağlamda çalışma şiir konusuyla sınırlandırılmıştır. Burada Nûrî Kâzım Sâidî'nin *Eşerü'l-felsefeti ve'l-mantık fi'l-belâgati'l-'arabiyye - es-Sicilmâsî ünmûzecen* -¹⁶ adlı makalesine değinmek yararlı olacaktır. Yazar

¹¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 438-464; Cennet Asana, *es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2019); Servet Demirbaş, *Tefsir Mantık İlişkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 61.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Sicilmâsî, *el-Menze*', 7-144.

¹³ Sicilmâsî, *el-Menze*', 145-180.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Müfide Alyût, "Melamihu teessüri's-Sicilmâsî bi'n-naqdi'l-Arüstiyi min hilâli kitâbi'l-Menze 'ül-bedî'", *el-Müdevvene* 8/4 (2021), 3423-3442.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Zâvî Fâtîme, *eş-Şevâhidü's-şî'riyye fî kitâbi el-Menze 'ül-bedî' es-Sicilmâsî* (Cezair: Câmi'atü Mevlûd Ma'merî -Tizî Üzü-, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Nûrî Kâzım Sâidî, "Eşerü'l-felsefeti ve'l-mantık fi'l-belâgati'l-'ara-

bu çalışmada felsefe ve mantık ilminin *el-Menze 'a* etkisini genel kavramsal çerçeveyi sunarak verir. Ayrıca bazı kategori ve tümel kavramları açıkladığı makalesinde burhan, cedel ve şiir gibi bazı sanatlara da değinir. Aristo'nun edebî eleştiri anlayışının Sicilmâsî'ye etkilerinden de bahseden Sâidî, *el-Menze 'ü'l-bedî'* adlı eserin bedî üslupları, şiir ve belâgat konuları bakımından Antik Yunan-Helen felsefesi ile Arap edebiyatını sentezleyen özgün bir yaklaşım geliştirdiğini ifade eder.¹⁷ Yazar, bu açılardan Sicilmâsî'nin belâgat anlayışını genel hatları ile ortaya koyar. Bununla birlikte yapmış olduğumuz bu çalışmanın Sâidî'nin makalesinden ayrılan yönü ise, *el-Menze 'ü'l-bedî'* adlı eserin hususen mantık-belâgat ilişkisi açısından incelenmesidir. Ayrıca araştırmamızda Aristo'nun kategori anlayışı ile Sicilmâsî'nin eserinde model olarak kullandığı kategorik tasnif yaklaşımı arasındaki farklara değinildi. Bu bakımdan makalemizde Sicilmâsî'nin belâgat anlayışı, kategori ve kavram mantığı, tasnif metodu, önerme ve kıyas anlayışı ile sınırlandırılarak açıklanmaya çalışıldı. Böylece mantık ilminin onun belâgat anlayışına etkisi gösterilmek istendi.

1. Sicilmâsî'nin Hayatı

Sicilmâsî, Faslı (Mağrip) bir edebiyat eleştirmeni ve belâgat alimidir. Sicilmâsî hicri 7.yy.'ın sonlarında ve 8.yy.'ın başında yaşamıştır. Fas'ta Ensârî ailesine mensup olduğu için 'Ensârî' nisbesi ile de bilinir. Kaynaklarda hayatı hakkında çok az bir bilgiye ulaşılmıştır. Terâcim ve tabakât kaynaklarında da onun hayatı hususunda yeterli bilgi tespit edilemedi. Müellifin vefat tarihi bilinmemektedir. Sicilmâsî'nin daha çok beyân ve bedî konularını içeren *el-Menze 'ü'l-bedî'* adlı eserinin 704/1305 tarihinde tamamlandığı kendisi tarafından eserinde zikredilmektedir. Buna göre onun bu tarihten sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. O, Fas'ın Sicilmâse şehrinde doğup yetiştiği için bu beldeye nispetle 'es-Sicilmâsî' künyesi ile bilinir. Sicilmâse, Fas'ın güneybatı kesiminde bulunan ve tarihte İslam medeniyetinin Afrika'daki eğitim ve kültür merkezlerinden biri olarak bilinen bir şehirdir. Sicilmâsî, gençliğini burada geçirmiş ve ilk eğitimlerini bu şehirde almıştır. O, öğrenim görmek için Fas'a gitmiş ve bu şehrin ileri gelen alimlerinden dinî ve edebî alanda dersler almıştır. Burada Karaviyyîn¹⁸ medresesinde öğrenim görmüştür. Yine o, Kartacennî,

biyye -es-Sicilmâsî ünûmüzen-”, *Kurtâs* 1/1/1 (1439/2018), 195-238.

¹⁷ Sâidî, “Eşerü'l-felsefe”, 197-204.

¹⁸ Karaviyyîn Camii hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhâdî et-Tâzî, “Karaviyyîn Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/478-479.

İbnü'l-Bennâ ve torun İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) yaşadığı Mara-keş'te bulunmuş, dolayısıyla bu şehrin özgün ve özgür olan felsefi, edebî, kültürel ve siyasi ikliminden etkilenmiştir.¹⁹ Hatta Arap belâgatına ilk defa felsefî edebiyat teorilerini sokan Kartacennî'nin çağ-daşı olduğu ve onunla görüşerek pek çok ilmi konuda ondan fayda-landığı da ifade edilmektedir.²⁰

Sicilmâsî, Fas'tan Sudan'a kadar hüküm süren bir Berberî hâne-danı olan Merînîler (1196-1465) döneminde yaşamıştır.²¹ Bu dönem, fen bilimleri, mimari, sanat, edebiyat, tıp, mantık, mühendislik ve felsefe gibi pek çok alanda Mağrib ekolünün kendine has medeniyet ürünlerini ortaya koyduğu bir devri ifade etmektedir. Merînîler dö-neminde yöneticiler kendi meclislerinde şiir ve hitabet yarışmaları düzenleyerek bu tartışma ortamına zemin hazırlamışlar, ayrıca te-orik ve felsefî açılımlara izin vermişlerdir. Bu sunum ve tartışmalar edebî eleştiri bağlamında daha çok şiir, hitabet ve nesirde tezahür etmiştir.²² Sicilmâsî içinde yetiştiği bu özgür siyasi ve toplumsal or-tamdan faydalanmış ve belâgat çalışmalarını bu bağlamda ortaya koymuştur.

2. Bir Mantıki Belâgat Eseri: *el-Menze 'ü'l-bedî'*

1008 | db

Sicilmâsî'nin *el-Menze'* adlı eserinde Aristo'nun *Retorika*, *Po-etika*, *Kategoriler* ve *Organon* adlı eserleriyle birlikte bu kitapların Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) gelen şerhlerini de bildiği anlaşılmaktadır. Müellif, belâgat ve edebî eleştiri anlayışını bu felsefi müktesebat üzerinde temellendirir. Ayrıca Arap belâgatını mantıksal düşünce formları ile kaynaştırarak yeniden ifade eder. Bu bağlamda daha çok belâgatın beyân, bedî ilimleri ile şiir üzerinde durur. İncelediği pek çok belâgat konusunu ise şiiri ve tahyîl kavra-rasını temel alarak açıklar. Bununla birlikte hemen her bölümde be-lirli mantık kavramlarını kullanarak konuları işlemeyi tercih eder.²³

¹⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 13-14; Hayruddîn Mahmûd Ali İbn Fâris Zerkeli, *el-A'lâm* (Bey-rut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/181.

²⁰ Zerkeli, *el-A'lâm*, 5/181; İbnâs Mahmud Abdullah Ebû Sâlim, "Mevki'ü't-tahyîl 'inde's-Sicilmâsî", *Mecelletü'l-Câmiati Melik Abdülazîz* 28/15 (2020), 88.

²¹ İsmail Ceran, "Merînîler Devleti", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 223-268; İsmail Ceran, "Merînîler", *Türkiye Diyanet Vâkıf İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

²² Sicilmâsî, *el-Menze'*, 37-45.

²³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 107; Sâidi, "Eşerü'l-felsefe", 220-229; Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüû-ni'l-İslâmiyye, "Ebû Muhammed es-Sicilmâsî", *Davetül'l-Hak* 4/5/46 (1957), 53-57; Ebû Sâlim, "Mevki'ü't-tahyîl", 83-92.

Sicilmâsî eserini -her ne kadar çağdaşı ve hocası olan Kartâcennî gibi- mantık ve felsefenin etkisinde yazsa da bu iki ilimden daha derin bir şekilde etkilenmiştir. Müellif kendinden önce görülmeyen bir yöntemle belâgat telifinde bulunur. O, hem kullandığı felsefi kavramlar ve tanımlar ile hem de konu tasnifi ve telif yöntemleri ile sıra dışı ve sistematik bir belâgat eseri ortaya koyar. Eserin sıra dışı olması, öncelikle beyân, meânî, bedî şeklindeki klasik belâgat tasnifini bir kenara bırakarak felsefi anlamda kategorik bir tasnif metoduna başvurmasıdır. Sicilmâsî felsefecilerin yöntemiyle belâgatçı ve edebiyat eleştirmenlerinin yöntemini kaynaştırır, böylece konuları ele alışında teori ve pratik dengesini korur. Ayrıca o belâgat konularını bazen betimleyerek bazen de tahlil ederek ele alır. Müellif eserinde Helen birikiminden faydalanmakla birlikte edebi eleştiri anlayışında felsefi bir yönleme başvurur. *el-Menze*'in felsefi ve Helenistik yönleri eserde mantıksal kavram ve yöntemlere yoğun olarak başvurulmuş olmasından kaynaklanır. Eserde edebiyat ve belâgat hususunda Arap-Yunan etkileşiminin derin izlerini görmek mümkündür. Bu etkileşim olmakla birlikte *el-Menze* belâgat alanında Mağrip belâgat ekolünün akılcı ve felsefi çizgisinin öncülerinden sayılmalıdır.²⁴

Sicilmâsî eserini beyân ilminin ve bedî üsluplarının külli kanunlarını ortaya koymak amacıyla telif ettiğini açıkça dile getirir:

db | 1009

*“Bu kitapta beyân ilminin ve bedî üsluplarının kapsadığı nazım üsluplarını saymayı, cins ve türlerine göre telif edilen sanatı tertip ve tasnif etmeyi, ferî olandan asılları çıkarmayı ve cüzî konulardan çıkarılan sonuçlarla külli kanunlara ulaşmayı amaçladık.”*²⁵

Görüldüğü üzere onun kitabındaki temel gayesi, edebî açıdan cins, fasıl, tür ve önerme şeklinde karşımıza çıkan tümel sonuçlara yani belâgatın külli kanunlarına ulaşmaktır. Bunlar eserinde ‘usuller’ ve ‘kurallar’ olarak da ifade edilir.²⁶ Müellif bu kurallara ‘belâgat kanunu’ (القانون البلاغي) da demektedir.²⁷

Sicilmâsî'nin bu eserinde mantık ve felsefeden etkilenme yönleri dört açıdan ele alındı: Konuları tasnif yöntemi, kullandığı mantıki/felsefi kavramlar, tanım teorisi ve önerme/kıyas mantığı.

²⁴ Sicilmâsî, *el-Menze*, 7-10; Sâidî, “Eşerü'l-felsefe”, 195-238.

²⁵ Sicilmâsî, *el-Menze*, 180.

²⁶ Sicilmâsî, *el-Menze*, 180, 524.

²⁷ Sicilmâsî, *el-Menze*, 238.

Bunları sırasıyla inceleyelim.

2.1. el-Menze ‘ü'l-bedî’de Tasnif Yöntemi

Kategoriler konusu mantık ilmi ile metafizik arasında konumlanır. Aristo’ya göre on kategori vardır: *Cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, yer, durum, sahip olma, etki ve edilgi*. Aristo için kategoriler varlığın en genel cinsleridir. Bunlardan hiçbirisi kendi kendine bir şeyi ne inkâr ne de tasdik ederler. Tasdik ve inkâr ancak bunlar arasında bir bağlantı ile olur. Kategoriler doğru ve yanlış da değildir.²⁸ Burada felsefi/mantıki anlamda kategori kavramını açıklamak gerekir:

“Kategori kelimesi Aristo’ya göre yüklemi gösterir. Varlığın yahut bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıflarıdır. En geniş anlamı ile alınırsa kategorilerin sayısı sınırsızdır. Fakat felsefede daima belli sayıda kategoriden bahsedilir. Bunlar temel yüklemeler, daha doğrusu temel kavramlardır. Aristocu geleneğe uyarak mantıkçıların çoğu bunları en genel kavramlar diye ele alır.”²⁹

1010 | db

Sicilmâsî *el-Menze ‘ü'l-bedî’* adlı eserinin telifinde ve konu başlıklarını belirlemede Aristo’nun varlık kategorilerini model alır. Müellif yüksek cinsleri belirlerken beyân ve bedî ilimlerinden bahsettiğinde bununla genel olarak belâgat ilmini kast eder. Ayrıca şiiri ve onun tanımındaki öğeleri (tür, cins, ayırım, özellik, ilinek) incelediğinde onu belâgat ilmi içinde değerlendirir. Böylece bütün beyân, bedî ve şiir konularını belâgat üst başlığı altında ele alır. Sicilmâsî, Fârâbi ve İbn Sînâ’nın eserleri üzerinden Aristo’daki kategori sayısını esas alarak belâgat konularını on başlıkla sınırlandırır ve her birini mantık ilminde olduğu gibi ‘cins’ olarak adlandırır.³⁰ Sicilmâsî’nin sunduğu on kategori isim olarak yukarıda ifade edilen Aristo kategorileri ile uyumamaktadır; fakat o, konuları açıklarken sıklıkla bu kategorilere atıfta bulunmaktadır.³¹ Dolayısıyla Sicilmâsî *cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, yer, durum, sahip olma, etki ve edilgi* gibi kategorileri

²⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y.Gurur Sev (İstanbul: Pinhan, 2020), 7-75; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbi, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 15-44; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 45.

²⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 44.

³⁰ Sicilmâsî, *el-Menze’*, 179-181.

³¹ Örneğin ‘edilgi’ kategorisi hakkında yaptığı açıklamalar için bk. Sicilmâsî, *el-Menze’*, 218-221.

edebî ve belâgî manaları kast ederek sıklıkla kullanmıştır.³² Müellif eserinde felsefedeki kategori mantığı ve tasnif yöntemi bakımından Aristoteles'e ve onun *Kategoriler* adlı eserine öykünmüştür. Sicilmâsî'nin yüksek cins ve kategori olarak sunduğu ana başlıklar aşağıda tablo halinde sunulmuştur:

1. Cins: İcâz
2. Cins: Tahyîl
3. Cins: İşâret
4. Cins: Mübalağa
5. Cins: Rasf
6. Cins: Müzâhara
7. Cins: Tadvîh
8. Cins: İttisâ
9. Cins: İnsinâ
10. Cins: Tekrîr

Sicilmâsîye göre bu kavramların her biri yüksek cinstir; yani cinslerin cinsidir. Dolayısıyla bunların üzerinde başka bir cins bulunamaz. Kavram, tanım ve türleri ile her cins diğerinden farklıdır.³³ Sicilmâsî, Porfirus ağacında³⁴ verilen cins ve tür çeşitlerini de eserinde kullanır. Bir cins türe, tür de cinse dönüşebilir. Yüksek türler olduğu gibi orta ve alt türler de vardır.³⁵

Müellif, her bir cins için mantık ilmindeki 'mekûl' yani 'kategori' kavramını kullanır. Ona göre bir lafzın cins/kategori sayılabilmesi için mutlaka belli bir mana üzere vaz edilmiş söz (قَوْلٌ) olması ve uzay-zamanla ilişkili bir kategoride (وَضْعٌ) konulması gerekir.³⁶ Böylece o belirlemiş olduğu belâgat cinslerini bir şekilde mantıktaki kategorilerle ilişkilendirir. Nitekim, ona göre belâgata uygun bir söz, nitelik, nicelik, zaman, mekân, görelilik, etki, edilgi gibi pek çok mantık kategorisiyle ilişkilidir.³⁷

³² Sicilmâsî, *el-Menze'*, 186, 189, 306, 308, 310, 339, 384, 482.

³³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 179-180.

³⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 29, 42.

³⁵ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 179-181.

³⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 338-339.

³⁷ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 188, 217, 219-220, 337-338, 342, 349, 501, 518.

Sicilmâsî cins olarak belirlediği her bir konuyu sistematik olarak alt başlıklarına ayırır ve buralarda belâgat konularını ayrıntılı olarak işler. O, alt başlıkları sırasıyla bâb, fasıl ve kısım olarak tasnif eder. Örneğin, 6. Cins olan ‘Müzâhara’nın 2. babını ‘Muvâtaa’, bu babın 2. faslını ‘Münâzara’, ikinci faslın 1. kısmını ise ‘Tasdîr’ olarak belirler.³⁸ Alt başlıklarda onun, kısmen meânî konularına değinmekle birlikte şiir merkezli olarak daha çok beyân ve bedî konularını incelediği göe rülmektedir.³⁹

Sicilmâsî’ye göre varlık hakkında konuşmak için nasıl ki temel varlık yüklemeleri ve kategorileri olan kavramları bilmek gerekiyorsa, belâgat hakkında konuşmak için de dile ait bu edebî yüksek cinsle ri, onların türlerini, ayrımlarını, özellik ve arazlarını bilmek gerekir. Ona göre bu kavramlar -aynı zamanda- beyânın, bedî üslupları nın ve diğer belâgat konularının külli kanunlarını da içermektedir.⁴⁰ Nitekim kitabının isminde geçen *menze* ‘ (الْمَنْزَع) ifadesi ile belâgat önermeleri ve teliflerinden çıkarılan tümel yasaları kast etmektedir.⁴¹ Diğer bir deyişle bu isim, sözün en mükemmel haline gelinceye kadar haiz olması gereken edebi ölçütlerini ve genel belâgat kurallarını ifade etmektedir.⁴²

1012 | db

Onun tasnif yöntemi olarak belirlediği kategorilendirmenin anlaşılması için kitabından örnek vermek yararlı olacaktır:

Örnek: “*Tahyîl: Bu cins, beyân ilminin konusudur ve onun dört türü vardır. Bunlar: Teşbih türü, istiâre türü, mümâsele türü -ki bir grup bunun temsil olduğunu iddia eder-mecâz türü. Bu cins (tahyîl), şiir sanatının, telifi düşünülen bir şey olan dolaylı cümle sanatının (beyân ilmi) ve araştırılan zâtî arazlarının konusudur.*”⁴³

Burada tahyîl konusu beyân ilminin kapsamında ifade edilmiştir. Bununla birlikte uygulama alanı daha çok şiirdir. Sicilmâsî’ye göre tahyil cinsi şiir sanatının, bedî üsluplarının ve beyan ilminin omurgasını teşkil eder. Tahyîlin üst bir cins olarak diğer konu ve kavramları kapsamının nedeni budur. Müellif, kendinden önceki belâgatçıların tahyîl cinsini yorumlamada isabetli olmadığını ifade eder. Bunun

³⁸ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 413-364.

³⁹ “İçindekiler” kısmındaki üst ve alt başlıklar için bkz. Sicilmâsî, *el-Menze*’, 639-646.

⁴⁰ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 179-180.

⁴¹ Ebû Sâlim, “Mevki’ ü’t-tahyîl”.

⁴² Sicilmâsî, *el-Menze*’, 169.

⁴³ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 217.

sebebi onların şiirsel sözleri hitâbî sözlerden ayırmamalarıdır. Bu sorunu aşmak için hayal edilen sözün (القولُ المُخَيَّلُ) tanımlanması ve alt konu başlıklarının belirlenmesi gerekir.⁴⁴ Tahyîl cinsinde görüldüğü üzere Sicilmâsî belâgat ve şiire dair konuların tasnifinde, cins, tür, ayırım, araz, hâssa gibi tümel kavramlarla ifade edilen felsefi tasnif ve taksim yöntemini kullanır. Onun bu yöntemi cins olarak belirlediği bütün üst ve alt başlıkların izahında görülmektedir.

Örnek: Sicilmâsî belâgi anlamda kullanılan ‘beyân’ kavramını, 7. Cins olan ‘Tavdîh’ başlığı altında inceler. Müellif, klasik belâgat kaynaklarında olduğu gibi beyânı belâgatın üç temel konularından biri olarak görmez onu ‘Tavdîh’ cinsi altında ve edebî konuları açıklığa kavuşturma özelliği nedeniyle ‘Tefsir’ başlığı ile birlikte işler.⁴⁵

Sicilmâsî, klasik belâgattaki beyân ilmine dair teşbih, mecâz ve istiâre konularını ikinci cins olan ‘Tahyîl’ başlığı altında inceleyip, belâgatta teşbih-i temsil denilen konuyu aynı cins altında ‘Müma-sele’ türünde ele alır. Ayrıca, teşbihi, basit ve mürekkep olarak ikiye ayırır.⁴⁶ Müellif, kinaye konusunu ise üçüncü cins olan ‘İşâret’ başlığı altında ele alır. Kinaye, sözü kapalı bir üslupla söylemeyi içerdiği için o, kinaye ile birlikte tetbî (irdaf), ibhâm, telvîh, tarîz, tevriye, îmâ gibi müphem anlamları içeren üslupları da ‘İşâret’ cinsi altında inceler.⁴⁷

db | 1013

el-Menze ‘ü'l-bedî’’de geçen yukarıdaki örnekler değerlendirildiğinde kitabın tasnif yönteminin klasik belâgat kaynaklarındaki tasnif yönteminden oldukça farklı ve sistematik olduğu tespit edilmiştir.

2.2. el-Menze ‘ü'l-bedî’de Kullanılan Felsefi/Mantıki Kavramlar

Sicilmâsî, *el-Menze ‘ü'l-bedî’*’de felsefe ve mantık ilmine ait pek çok kavram kullanırken bunları belâgat konularının ve şiir olgularının doğal bir parçası olarak telif eder. Dolayısıyla bu kavramlar, felsefi içeriklerinden ziyade mantıksal metotla ve dilsel/edebî anlamlar için istihdam edilir.

⁴⁴ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 219.

⁴⁵ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 414-422.

⁴⁶ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 220-227.

⁴⁷ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 260-272.

Onun eserinde zikrettiği bazı mantıki kavramlar şunlardır: *Küllî, cüzî, cins, tecnîs, nev, fasıl, araz, delalet, kanun, tahyûl, mekûl (kate-gori), mahiyet, zât, mahmûl (yüklem), tasnif, taksim, mutâbaka, tazammun,*⁴⁸ *had, resim, iltizam, nisbet, zihin, tasavvur, kıyas,*⁴⁹ *basit, mürekkeb,*⁵⁰ *üstükussât,*⁵¹ *istidlal, kazıyye (önerme), inikas,*⁵² *tedâ-hül,*⁵³ *teşkîk,*⁵⁴ *tekâfû,*⁵⁵ *cevher,*⁵⁶ *kemmiyet, keyfiyet,*⁵⁷ *vücûd,*⁵⁸ *heyula, tenâkuz, vs.*⁵⁹

Sicilmâsî'nin bu ve benzeri pek çok kavramı, sadece dil felsefesi yapma amacıyla değil belâğata, şiire ve edebî üsluplara hizmet ettirme gayesiyle kullandığı görülür. Zira onun amacı güzel üslûp (الأسلوب الجيد) ile kötü üslubu birbirinden ayırmaktır. Nitekim müellif, güzel üslubun ölçütlerini; sözcüklerin fesahati, telaffuz kolaylığı, anlaşılır olması, kulağa hoş gelmesi ve insanın benliğinde yer etmesi şeklinde ve beyânın özellikleri kapsamında değerlendirir.⁶⁰ Bu bağlamdaki örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

Örnek: “Mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi ‘teşkîk’, eşit derecede delâlet etmesi ‘tevâtû’ terimiyle ifade edilir”⁶¹ Bu lafızlar ne eş adlı ne de eşit anlamlı olduğu için arada kalmış ve bu sebeple müşekkek denilir. Arada kalma durumu, öncelik sonralık, şiddet zayıflık veya derecelendirme bakımlarından olabilir. Nitekim varlık lafzı cevhere ve araza nispetle kullanıldığında öncelik, sonralık ve derecelendirme bakımından farklı anlamları içerir. Dolayısıyla varlık lafzı bu iki varlığa teşkîk tarzında delalet eder.⁶² Bir felsefe ve mantık terimi olan ‘teşkîk’ ve ‘müşekkek’ kavramları Sicilmâsî tarafından da ayrı bir başlıkta açıklanır.⁶³

⁴⁸ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 179-182.

⁴⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 187-188.

⁵⁰ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 221-229.

⁵¹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 342.

⁵² Sicilmâsî, *el-Menze'*, 292.

⁵³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 289-302.

⁵⁴ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 209-210, 249, 276.

⁵⁵ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 217, 370.

⁵⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 182, 202, 209, 220, 353, 356, 361.

⁵⁷ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 271, 299.

⁵⁸ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 274, 340.

⁵⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 424.

⁶⁰ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 131-133.

⁶¹ Muhittin Macit, “Teşkîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁶² Macit, “Teşkîk”, 40/567-568.

⁶³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 276.

Sicilmâsî teşkîk kavramını orta tür olan tecahülün alt türü olarak bedî ilminden saymaktadır. Ona göre teşkîk, zihnin şek içeren iki taraf (anlam) ya da çelişik iki cüz arasında kalmasıdır. Söylendiğinde muhatabı iki şüpheli anlamın eşiğinde tutan müphem ifadeler için bu kavram kullanılır. Teşkîk, şiir ve nesirde kullanılması hoş bir üsluptur. Sicilmâsî teşkîke Zâriyat Suresi 53. ayeti örnek verir: “اتَّوَصَّوْا بِيَّ بَلِّ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ” / “Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur.”⁶⁴ Sicilmâsî ayette muhatabın şüphe ve şaşkınlık içinde bırakıldığını, iki anlamdan hangisinin kastedildiğini bilemediğini ifade eder.⁶⁵

Sicilmâsî teşkîke Beşşar b. Bürdün bir şiirinden de örnek verir:

إِذَا أَيْقَظْتِكَ حُرُوبُ الْعِدَا ... فَنَبَّهَ لَهَا عُمْرًا تَمَّ نَمَّ

“Düşmanla savaş uykunu kaçırdığında

(Git) Ömer'i uyandır! (Gözün arkada kalmasın) Sonra uyu!”⁶⁶

Sicilmâsî tıbâk örneğinin geçtiği bu beyitte aslında savaşlar (حُرُوبٌ) lafzıyla Ömer ismi arasında bir zıtlık olmadığını söylemek tedir. Ona göre burada sofistیک bir delille muhatabın zihni şüpheyeye düşürülmüştür: “Burada zıtlık cinsinden bir şey yoktur. Öyle ki Ömer ismi savaşlar lafzının zıddı olarak konulamaz; çünkü Ömer cevher kategorisindedir ve cevher kategorisinin zıddı olmaz. Bu konumda gelen şüpheyeye düşürme üslupları (teşkîkât) ancak tikel kalan sofistیک örneklerdir.”⁶⁷

Teşkîk kavramı aslında *Miftâhu'l-'ulûm* gibi klasik belâgat kaynaklarında muhatabı şüpheyeye düşürmek anlamında yani sözlük anlamında kullanılır.⁶⁸ Fakat Sicilmâsî teşkîki hem mantık terimi gibi cins, fasıl ve ilinekleriyle bir tür olarak tanımlar hem de onun için ayrı bir başlık açar. Yani teşkîk lafzını sözcük anlamının ötesine taşıyarak kavramsallaştırır. Bu kavramı açıklarken takrîb, temkîn, çelişik, vücûh, tebâyün gibi pek çok mantık terimini de kullanır.⁶⁹ Sicilmâsî fel-

⁶⁴ Zâriyat: 51/53.

⁶⁵ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 276.

⁶⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 382.

⁶⁷ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 383.

⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 191; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/49; Tahsin Yurttaş, “Bedî' İlminde Teşkîk Üslubu”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (18 Ağustos 2022), 178-191.

⁶⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 276-277.

sefedeki anlamından farklı olarak teşkîkin edebî içeriğini kast eder; fakat bu işlemi mantıksal bir inceleme metoduyla yapar. Müellif, teşkîk olgusunu belâgatta sözün epistemik değerini, edebî kıymetini derecelendirmek ve iyi sözü kötü olandan ayırt etmek üzere açıklar. Ona göre delâlet kavramı bağlama uygun olarak söylenen edebi sözün manasını içerir ve tanımlar da delalet ettikleri kavramların sınırlarını belirler.⁷⁰ Dolayısıyla müellif, teşkîk kavramını açıklarken semantik açıdan edebî sözün delalet sınırlarını belirlemiştir.

2.3. el-Menze ‘ü'l-bedî’de Tanım Teorisinin İzdüşümleri

Mantıkta kavramları incelemenin gayesi tanımlara ulaşmaktır. Tanım (had) bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Eğer bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından oluşan bir tarif ortaya konulursa buna tam tanım denir. İnsana nispetle ‘düşünen canlı’ gibi. Bir şeyin uzak cinsi ile yakın faslından oluşan tarife ise eksik tanım denir. İnsana nispetle ‘düşünen cisim’ gibi. Tam betim, bir şeyin yakın cinsi ile ona lazım gelen hâssasından oluşan tariftir. Tıpkı insanın tarifindeki ‘gülen canlı’ gibi. Eksik betim ise tek tek olmasa da toplamları tek bir hakikate özgülü olan ilintilerden oluşan tariftir. Tıpkı insanı tarifinde söylenen ‘O, iki ayağı üzerinde yürüyen, tırnakları enli, derisi görünen, boyu dik, tabiatı icabı gülücü olandır’ sözü gibi.⁷¹

Sicilmâsî *el-Menze ‘ü'l-bedî*’de pek çok edebî lafzı açıklarken bunları terimleştirir ve tanımlar. Bedî, beyân ve şiire dair kısımları incelendiğinde kitabın tanımlarla örülü bir belâgat kaynağı olduğu görülür. Konuları açıklarken bazı belâgî kavramları mantıksal bir yöntemle tanımladığını belirtmek için otuza yakın yerde hadd/tanım terimini kullanır. Onun kavramsal ağını oluştururken sıklıkla tanımlara başvurmasının esas nedeni tanımlardan belâgat önermelerine (القضية البلاغية) ulaşmak istemesidir.⁷²

Müellif, ilk önce tanıma konu olan kavramın sözlük anlamına değinir, ardından cumhur tarafından nasıl anlaşıldığını belirtir, sonra da kavramın terim anlamını verir. Ardından Kur’ân-ı Kerîm, şiir ve nesirden örneklerle konuyu pekiştirir. Bu yöntemi bütün cins ve alt başlıklarda uygular. Sicilmâsî, her cinsi ve türü tanımlarken *muvatti’ü* ve *fail* kavramlarını kullanır. Muvatti’ü ile konuya doğrudan ilişen alt

⁷⁰ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 118.

⁷¹ Esîrüddîn Ebherî, *Ebherî İsbâgûcî ve şerhi*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 38, 101.

⁷² Sicilmâsî, *el-Menze*’, 189, 248, 271, 273, 287, 327, 359, 406, 446.

türleri kapsayan ortak anlamı yani genel tümeli kast ederken fail ile belâgat konularıyla ilgili ulaştığı özel kanun ve kuralları (özel tümeli) kast eder.⁷³ Böylece belâgat kavramlarını mantıktaki tanım teorisine⁷⁴ göre düzenlerken konularda cins, tür ve ayırım olarak belirlediği bazı temel tümelleri/başlıkları belâgat ve şiir açısından tarif eder. Sicilmâsî, tam ve eksik tanımın veya tam ve eksik betimin tariflerini mantıktaki durumlarını bilerek yapar. Yazar, bu şekilde konunun teorik sınırlarını, belirlediği kavramların tanımlarını vererek gösterir, bu tanımlardan sonra pratik olarak dini kaynaklar, Arap edebiyatı ve şiirinden örnekler verir.⁷⁵ Müellif külli kaidelere ulaşmak için özellikle her bir yüksek cinsin tam tanımını vermeye özen gösterir. Bunlardan bazılarının tanımları aşağıda verilmiştir:

1. *Cins: İcâz: "Farklı bölümlerden oluşan öyle bir bileşik sözdür ki gereğinden fazla artırmaksızın delalet ettiği mananın hepsini kapsar. Başka bir deyişle icâz, konuşanın bir sözdeki amacını mümkün olan en az harfle ifade etmesidir."*⁷⁶
2. *Cins: Tahyîl: "Terkip olarak bir şeyin ya da şeylerin başka bir şeye nispeti oranında söylenen bileşik ve muhayyel bir sözdür ki onunla kişi herhangi bir şey düşünmeden ve fikretmeden rahatlar ya da daralır."*⁷⁷
3. *Cins: İşâret: "Bir sözün, manasını dilde konulduğu üzere herhangi bir lafızla ya da sözle açıklamaksızın ilk ve son arazları veya bağlamları ile kast edilmesidir."*⁷⁸
4. *Cins: Mübalağa: "Mübalağa bir sözle niteleme yaparken aşırıya kaçmaktır. Ya da bir sözün manalarını tekit etmektir."*⁷⁹

Sicilmâsî yüksek cinsi ifade eden bu türden tanımları verirken aynı zamanda onların alt türlerini de ifade etmiş ve her birini ayrı ayrı tanımlamıştır. Bu bağlamda eser yüzlerce tanım örneğini içerir

⁷³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 177-183; Alyût, "Melamihu teessüri's-Sicilmâsî".

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı* (Ankara: Araştırma Yay., 2017), 66-68.

⁷⁵ Ebû Sâlim, "Mevki'ü't-tahyîl", 87.

⁷⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 181-182.

⁷⁷ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 219.

⁷⁸ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 262.

⁷⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 271.

mektedir. Müellif tanımları açıklarken ilgili kavramın eş, zıt ve yakın anlamlı diğer tanımlarına da değinir. O, -aşağıda ifade edildiği üzere- yüksek cinsler dışında şiiri de tanımlamıştır.⁸⁰

Örnek: Sicilmâsî şiiri, “eşit ve vezinli sözlerden oluşan, *Araplara göre kafiyeli, muhayyel sözdür*”⁸¹ şeklinde tanımlar. Bu tarif mantıktaki tam tanıma karşılık gelir. Çünkü şiir türünün hem yakın cinsi (söz) hem de yakın ayrımları (vezinli, kafiyeli) tanımda verilir. Sicilmâsî yakın cinsle şiir, nesir ve hitabetteki belâğî/edebî sözleri kast etmektedir. O, tanımın her bir parçasını ayrı ayrı açıklar ve konuyla ilgili hem belâğatçılardan hem de şiirin bir tür hayal etme olduğuna dair Aristo’nun *Poetika*’sından yorumlayarak alıntılar yapar.⁸²

Örnek: Belâğatta sözün birden fazla manaya ihtimalli olmasına ittisâ denir.⁸³ Sicilmâsî ittisayı sekizinci cins olarak belirler ve onu *ekserî* ve *ekallî* olarak ikiye ayırır.⁸⁴ Müellif ittisayı şöyle tanımlar: “*Umumi olan bir ismin tahsis cihetiyle tek bir lafızda pek çok manaya gelecek şekilde söylenmesidir... Bedi ve beyân sanatında ise, sayı olarak bir tek lafzın tercih olmaksızın birden fazla manaya ihtimalli olmasıdır.*”⁸⁵

1018 | db

Sicilmâsî ittisada olduğu gibi, bazı kavramları ilk önce mantıki bir usul ve lafızlarla daha sonra da belâğatta yapılan şekliyle tanımlamaktadır. Mantıki tanımda kavramın cins, fasıl ve arazları olmak üzere zatî özelliklerini verirken; belâğî tanımda klasik kaynaklarda geçen tanımını yapmaktadır. Bu tanımlardan sonra tanımın öğelerini açıklamakta, farklı kaynaklardaki tanımlara değinmekte, daha çok, ayet ve şiir örnekleri sunarak konuyu pekiştirmektedir.

Sicilmâsî belâgat terimlerini tanımlarken genellikle özsel tanımını esas alırken bazen mantıktaki ilintisel tanımın kapsamına girecek tariflere de yer vermektedir. Ona göre makbul tanım, ya özsel (had) ya da ilintisel (resm) olmalıdır. Örneğin, o, ittisa üslubunun yukarıdaki tanımlarını tam ve özsel kabul ederken ittisanın bazı dilciler tarafından “tek bir lafzın iki manaya gelecek şekilde kullanılması” şeklinde yapılan tanımını eksik bulur. Çünkü bu tanımın tam ilinekk

⁸⁰ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 182, 219, 262, 271.

⁸¹ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 218.

⁸² Sicilmâsî, *el-Menze*’, 217-219.

⁸³ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 249.

⁸⁴ Sicilmâsî, *el-Menze*’ 429-440.

⁸⁵ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 429.

sel olması için tarife “ve daha fazla manaya/فَصَاعِدًا” şeklinde bir ilave yapılması gerekir. Böylece ittisanın sadece iki manaya değil ikiden fazla manaya da muhtemel olduğu ifade edilir.⁸⁶

Aslında bu iki tanım üslubundaki farklılık Sicilmâsî’de lügavi anlamla ıstılahi anlam arasındaki farka dayanmaktadır. Sicilmâsî lügavî anlamı halkın üzerinde uzlaştığı manalar (المَعَانِي الْجُمُورِيَّة) olarak tanıtırken ıstılahi anlamı belâğî üsluplardan alıp terimleştirdiği sınıî anlamlar olarak isimlendirir. Bir lafız terimleşip sınıî anlamı haiz olduğunda artık belâgat ve nakdin içinde kullanılmaya hazırdır. Müellif, edebî içerikli bir sözün terim anlamıyla gündelik dildeki anlamı arasındaki farklara hemen hemen her kavramı tarif ederken değinir. Terim anlamlarının esasında gündelik dilden ve toplumsal uzlaşmadan nakil olduğunu beyan eder.⁸⁷ Sicilmâsî böylece gündelik dilde Arapların sözlerini umumi lafızlar olarak tanımlar ve bu tür meşhur lafızlarla, hususileşen ve terim haline gelen belâgat kavramlarını birbirinden ayırır. Müellif, terimler ve tanımlar aracılığıyla belâgat önermelerine ve buradan da külli kanunlara ulaşır.

2.4. el-Menze ‘ü'l-bedî’de Önerme Mantığı ve Kıyas

db | 1019

Mantıkta önerme, bir hükümün dille ifadesidir. Diğer bir deyişle iki veya ikiden fazla terimle yapılmış bir isteği değil de bir durumu bildiren bir iddia veya hükümdür.⁸⁸ Kıyas ise bu önermelerden oluşan bir delildir. Her ne zaman o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir. Örneğin: Her cisim değişkendir. Her değişken sonradan değildir. Öyleyse her cisim sonradan değildir.⁸⁹

Sicilmâsî terimlerden oluşturduğu ve bir hüküm ifade eden terimler için -mantıkta olduğu gibi- önerme (فَضِيَّة) ifadesini kullanır ve önermeleri, türlerine/epistemik seviyesine göre göre şiirsel, diyalektik ve retorik olmak üzere üçe; kapsamına göre ise külli ve cüzî olmak üzere ikiye ayırır.⁹⁰

Sicilmâsî bir sözün şiir olabilmesi için öncelikle onun vezin ve kafiye şekilsel özellikleri içermesi gerektiğini ardından insanın hayretini celp edecek şekilde yaratıcı bir manasının olmasını şart koşar.

⁸⁶ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 429.

⁸⁷ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 482.

⁸⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 101.

⁸⁹ Hasırcı, *Klasik Mantık*, 122.

⁹⁰ Belâgat önermeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sicilmâsî, *el-Menze*’, 205, 220, 312, 361, 369, 424.

Bu iki şartın yanında şiirin hem muhatapta duygusal ve psikolojik bir etkilenmeyi sağlaması hem de mantıksal bir düzen ve kurgu içinde inşa edilmesi gerektiğini ifade eder.⁹¹ Müellif mantıkla ilişkisi bakımından şiirsel önermelere (القَضِيَّةُ الشَّعْرِيَّةُ) ayrıca önem verir. Ona göre şiirsel önerme, doğruluğuna veya yanlışlığına bakmadan, hayal edilen yetiden elde edilen sistemli ve düzenli hükümlerdir. Şiirsel önermeler retorikte görülen iknaya dayalı önermelerden farklıdır. Ayrıca hitabet ve cedelde bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı esas kabul edilirken şiirsel önermelerde bu durum geçerli değildir. Çünkü bu tür önermelerin amacı muhatapta fikrî mülâhazalar değil bir duygu ve imaj oluşturmaktır. Bu gayeye ulaşmak için de şiirsel önermelerde, teşbih, mecâz, temsil ve istiâre gibi hayale dayalı dolaylı anlatımlara başvurulur.⁹²

Sicilmâsî’de teşbih asıl olarak bir tür kıyastır. Özellikle teşbihin ikinci türü olan teşbih-i mürekkeb, benzetme ya da temsil yoluyla iki şey ya da zâtın birbirine benzetilmesini içerdiği için⁹³ kıyasa daha yakındır. Aslında o burada iki sureti birbirine kıyas ettiği için teşbih-i temsili kastetmektedir. Nitekim bunu belirtmek için bazen teşbihle birlikte temsil ve mümessel sözcüklerini kullanır.⁹⁴ Müellif, bu teşbih türüyle ilgili örnek vermek için -sıklıkla yaptığı gibi- Beşşâr b. Bürd’den alıntı yapar:

كَأَنَّ مَثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُءُوسِنَا ... وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَارَى كَوَاكِبُهُ

“Sanki başımız üstündeki tozların kalkması ve kılıçlarımız, yıldızları peş peşe kayan bir gece gibidir.”⁹⁵

Sicilmâsî teşbihle ilgili daha pek çok şiir örneği sunar. Bunlardan İmrûulkays’a (ö. 540 dolayları) ait bir beyit aşağıdaki gibidir:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا ... لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

“Kuşların yuvasındaki yağ ve kuru yürekler sanki hünnap ve çürük hurma gibidir.”⁹⁶

⁹¹ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 356, 372, 407, 440.

⁹² Sicilmâsî, *el-Menze*’, 220.

⁹³ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 221.

⁹⁴ Fâtîme, *eş-Şevâhidü’ş-şi’riyye*, 29-30.

⁹⁵ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 229.

⁹⁶ Sicilmâsî, *el-Menze*’, 235.

Sekkâkî son örnekte, müfredin müfrede benzetildiği bir teşbih türü olduğunu ifade ederken⁹⁷ Sicilmâsî bu ve benzeri şiirlerin hem şiirsel önermeleri hem de teşbihten dolayı bir tür kıyası ifade ettiğini söyler.⁹⁸

Yine Sicilmâsî'ye göre istiâre de öncülleri hazfedilmiş eksilteli kıyas türünden sayılmalıdır.⁹⁹ Müellifin istiare anlayışı, istiareyi tahyîl olarak görmesi yönüyle klasik görüşlerden farklıdır.¹⁰⁰ O bu konuya ağır hicivleriyle tanınan Arap şair Di'bil b. Alî b. Rezîn el-Huzâ'nin (ö. 246/860) şu beytini örnek verir: هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النُّوَاحِي أَتَيْتَهُ ... فَلَجْتَهُ / "Ona her nereden gelirsen o bir denizdir; sahili cömertlik içi tamamen iyiliktir." Ona göre bu ifadeler, tümel ya da tikel belirli hükümleri içerdiği ve ayrı cümle olarak bir kıyas formunda öncül ya da sonuç olabildikleri için aynı zamanda şiirsel önermelerdir.¹⁰¹

O, belâgat ve bedî konuları kapsamında ulaştığı önermelerden hareketle bazı kıyas teliflerinde bulunur. Tam olarak mantıktaki kıyas tanımına¹⁰² karşılık gelmese de klasik mantıktaki büyük öncül, küçük öncül, sonuç ve orta terim gibi temel kavramları kullanır. Sicilmâsî kıyası, dördüncü cins olan 'Mübalağa'nın alt türü 'İstizhâr' başlığı altında inceler. Burada istizhârın da alt türü olarak verilen 'Tezyîl' bâbı kıyasın işlendiği temel bir konu başlığıdır; Müellif bu bâb altında ayrıca bir 'Kıyas' başlığı da açar.¹⁰³

db | 1021

"Tezyil bir cümle peşinden tekit için bir cümle daha getirmektir. Tekit için gelen bu cümle ise iki kısımdır. Birincisi atasözü gibi yaygınlaşanlar ikincisi de atasözü gibi yaygınlaşmayanlardır."¹⁰⁴ Sicilmâsî tezyile إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ (٤) اَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (٤) "*Şüphesiz o, bozgunculardandı.*"¹⁰⁵ ayetini ve daha birçok ayeti ör-

⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâ'* 338.

⁹⁸ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 221-234.

⁹⁹ Dolaylı anlatım üsluplarının birer kıyas formu olarak ifade edilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sicilmâsî, *el-Menze'*, 218-261.

¹⁰⁰ Fâtîme, *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye*, 32-33.

¹⁰¹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 221.

¹⁰² Bir mantık terimi olarak kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan zorunlu olarak bir sonuç çıkarması işlemidir. Örnek: Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates insandır; Sokrates de ölümlüdür. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 138.

¹⁰³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 312-320.

¹⁰⁴ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 477.

¹⁰⁵ Kasas: 28/4.

nek verir. Ona göre bu ve benzeri ayetler edebî açıdan iki öncül den oluşan bir tür kıyası ifade eder.¹⁰⁶ Tezyîli kıyas formu kabul etmesinin sebebi, sonuç dahil, önermelerin tümel öncüllerden oluşması ve zayıf da olsa bir orta terimi içermesidir.¹⁰⁷

Sicilmâsî tezyîle İmruülkays'ın bir şiirinden de örnek verir:

ولكنما أسعى لمجدٍ مُؤْتَلٍ ... وقد يُدركُ المجدُ المؤتَلُ أمثالي¹⁰⁸

“Ben yüksek bir şeref için çabalarım; muhakkak benim gibi ulular yüksek şerefe ulaşır.”

Ona göre beytin başı (ولكنما أسعى لمجدٍ مُؤْتَلٍ) yüklemli bir kıyas formunda olan tümel büyük öncüdür. Önermenin tümel ve külli olması tam bir tasdik ve hüküm ifade etmesindedir. Bu kıyas formunda büyük öncül tikel olan küçük öncülü içerdiği için küçük öncül hazfedilir. Eğer zikredilseydi büyük öncülün sonuna *فَرُبُّمَا أَدْرَكْتَهُ* “*Belki de sen onu yakalamışsındır*” ifadesi eklenirdi.¹⁰⁹ Böylece şiirsel önermelerden şiirsel kıyas biçimine ulaşılmış olur.

Sonuç

1022 | db

Sicilmâsî belâgat ilminin konularının tasnifinde oldukça dakik felsefi/mantıksal bir düzen getirmiştir. Aristo'da varlığın yüklemli olan 10 adet yüksek cins ve kavram modelini kitabının on bölümü olarak belirlemiştir. Üst kavramları belâgat konularına göre kendisi üretmekle birlikte her bir üst başlık için cins lafzını kullanarak açıkça Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserine öykündüğünü vurgulamıştır. Eser bu yönüyle hem Doğu hem de Batı belâgat ekollerindeki klasik belâgat kaynaklarından ayrılmaktadır.

Sicilmâsî'nin belirlediği yüksek cinsler isim ve içerikleri bakımından Aristo'nun kategorilerinden farklıdır. Aristo, kategorileri, varlığı anlamının en genel tümelleri olarak belirlerken felsefi belirlemelerde bulunmuştur, yani bir tür varlık felsefesine giriş çalışması yapmıştır; fakat Sicilmâsî'nin belirlediği yüksek cinsler belâgat konularını sistematik bir şekilde kapsamak ve edebi üslup ve eleştiriyi belli bir

¹⁰⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 313-315.

¹⁰⁷ Tezyîlin Arapça ifade şu şekildedir: “التَّذْيِيلُ هُوَ مَا فُوتَهُ فُؤَةُ الْمُقَدِّمَةِ الْكَلِمَةُ مِنَ الْقِيَاسِ” Belâgat ilminde kıyas hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sicilmâsî, *el-Menze'*, 313.

¹⁰⁸ Ebû Vehb İmruülkays b. Hucr, *Dîvânü İmrii'l-Kays* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1425/2004), 139.

¹⁰⁹ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 310-314; Sâidî, “Eşerü'l-felsefe”, 217.

mantıksal kurguyla izah etmek hedefindedir. Yani Aristo, felsefî kaygılarla en tûmelin bilgisini ortaya koymak için kategorileri anlatırken Sicilmâsî'nin kategorik çalışması belâgatı konu, kavram, kapsam ve tasnifleri ile yeniden düzenlemek ve bedî üsluplarını edebi zevke ve belâgat manalarına uygun bir içerikle ifade etmek gayesindedir.

Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserinin belâgat konularının tasnif ve taksimine temel yapılması ve bir belâgat teorisi/projesi olarak sunulması özellikle Sicilmâsî'de tespit ettiğimiz bir özelliktir. Bu yönüyle Sicilmâsî'nin eseri belâgat tarihinde ve Doğu, Batı ve Arap/Bülegâ belâgat ekolleri içinde özgün sayılmalıdır. O, teorik, kavramsal ve yöntemsel açıdan gösterdiği edebî yaratıcılığıyla önceki ve sonraki belâgat alimlerinden ayrılır.

Sicilmâsî *el-Menze'ü'l-bedî* de nihai amacının belâgatın genel geçer kurallarını ve külli kanunlarını ortaya koymak, onun teorik ve kavramsal çerçevesini belirlemek olduğunu ifade eder. Başlık olarak belirlediği kavramların çoğunu tanımlaması da onun belâgat konularının sınırlarını belirlemek amacını güttüğünü göstermektedir. Bu tanımlardan hareketle belâgat önermelerini, önermelerden de kıyas formlarını üretir. Böylece tıpkı mantıkta olduğu üzere belâgî tasavvurât kısmını belâgî tasdikât ile tamamlamış olur. Sicilmâsî bahsettiğimiz bu yönleri ile Kârtâcennî'den de ayrılmaktadır.

db | 1023

Mantık ve felsefede burhana ulaşmak için makbul olarak görülen tam kıyasların aksine Sicilmâsî kıyas anlayışını daha çok eksilteli kıyasların görüldüğü şiir üzerinden ifade etmiştir. Yine mantıkta burhan, öncülleri kesin ve sonucu da kesin bilgiyi veren bir sözü ifade ederken Sicilmâsî sunduğu kıyas formlarında önermelerin ve sonucun kesinliğinden ziyade sözün ikna edici ve muhatapta belli bir türden hal ve imge oluşturmasını (tahyîl) önemsemiştir. Dolayısıyla müellif belâgatı mantıksal kurgusu sağlam bir söz ve düşünce üzerine inşa etmiştir. Bu yönüyle belâgatı duygu ve hayalden ziyade düşünceyi konu kılmayı başarmıştır.

Sicilmâsî eserinde Arap kültürü ile Yunan düşüncesini kaynaştırarak edebi açıdan özgün bir senteze ve yeni bir yönteme ulaşmıştır. Böylece Arap belâgatına farklı bir yön kazandırmıştır. Onun eseri hem felsefenin belâgata etkisi hem de mantık-belâgat ilişkisi bağlamında ayrı ve geniş çalışmalara konu olacak nitelikleri haiz özgün bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

- Alyût, Müfide. "Melamihu teessüri's-Sicilmâsi bi'n-naqdi'l-Ârüstiyi min hilâli kitâbi'l-Menze' il-bedî". *el-Müdevvene* 8/4 (2021), 3423-3442.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y.Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2. Basım, 2020.
- Arslan, Adnan. "Endülüs Şairlerinden Hazim el-Kartâcennî'nin Sübhâniye Kasidesinde Yapısal Bütünlük". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 173-191.
- Asana, Cennet. *es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Ceran, İsmail. "Merîniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/192-199. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ceran, İsmail. "Merîniler Devleti". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 223-268.
- Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yay., 2016.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: tetâvür ve târih*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2., 2003.
- Demirbaş, Servet. *Tefsir Mantık İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 4. Basım, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Kartâcennî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebherî, Esrûddîn. *Ebherî İşâgûci ve şerhi*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- Ebû Sâlim, İnâs Mahmud Abdullah. "Mevkî'ü't-taḥyîl 'inde's-Sicilmâsi". *Mecelletü'l-Câmiati Melik Abdülazîz* 28/15 (2020), 83-115. <https://doi.org/10.4197/Art.28-15.4>
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kategoriler ve Retorik*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yay., 2019.
- Fâtîme, Zâvî. *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî kitâbi el-Menze' il-bedî es-Sicilmâsi*. Cezair: Câmi'atü Mevlûd Ma'merî -Tizî Üzû-, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Fazloğlu, İhsan. "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/530-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hacimüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hasırcı, Nazım. *Klasik Mantık El Kitabı*. Ankara: Araştırma Yay., 2017.
- İmrüülkays b. Hucr, Ebû Vehb. *Dîvânü İmri'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Kallek, Cengiz. "Kudâme b. Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/311-312. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kartâcennî, Ebû'l-Hasen Hâzım. *Minhâcü'l-bülegâ ve sirâcü'l-üdebâ*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

- Macit, Muhittin. "Teşhik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Merrâküşî, İbnü'l-Bennâ. *er-Ravzü'l-merî fi şinâ'ati'l-bedî* thk. Rıdvan Benşkurûn. Rabat, 1985.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 14. Basım, 2016.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: Litera Yay., 2018.
- Sâidî, Nûrî Kâzım. "Eşerü'l-felsefeti ve'l-mantık fi'l-belâgati'l-'arabiyye -es-Sicilmâsî ün-mûzecen-". *Kırtâs* 1/1/1 (1439/2018), 195-238.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmî, 2000.
- Sicilmâsî, Ebül-Kâsım. *el-Menze ü'l-bedî fi tecnîsi esâlibi'l-bedî*. thk. 'Alâl Gâzî. Rabat: Dârü'l-Ma'ârif, 1401/1980.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yay., 2015.
- Tâzî, Abdülhâdî et-. "Karaviyyîn Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/478-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tüccar, Zülfikar. "İbn Reşîk el-Kayrevânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye. "Ebû Muhammed es-Sicilmâsî". *Davetül'l-Hak* 4/5/46 (1957), 53-57.
- Yurttaş, Tahsin. "Bedî İlminde Teşhik Üslubu". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (18 Ağustos 2022), 178-191. <https://doi.org/10.52115/apjir.1139803>
- Yurttaş, Tahsin. "Mantık İlminin Belâgata Etkisi". *Mütefekkir* 9/17 (15 Haziran 2022), 81-105. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128626>
- Zerkelî, Hayruddîn Mahmûd Ali İbn Fâris. *el-A'âm*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zervâk, Fuâd. "Eşeru'l-felsefeti'l-yûnâniyye fi'l-belâgati'l-'arabiyye". *Defâtiru Maḥber eş-Şîriyye el-Cezâiriyye* 3/7 (2018), 130-143.

EBŪ AL-KĀSİM AL-SIJİLMĀSĪ 'S RHETORICAL UNDERSTANDING (IN THE CONTEXT OF RHETORIC-LOGIC RELATIONSHIP)

Tahsin YURTTAŞ*

Extended Abstract

The Maghreb rhetoric school stands out with its literary taste and criticism, and is distinguished by the influence of philosophy and logic. The Maghreb school has an eclectic structure that was formed under the influence of both the Eastern and Arab literary schools. Some scholars in this school have established their understanding of rhetoric under the influence of logic and philosophy. The names of three of them are as follows: 1. Hāzīm al-Qartājennī (d. 684/1285) (Minhāj al-bu-leghā ve sirāc al-udebā,) 2. Ibn al-Bannā al-Marrākūshī (d. 721/1321) (al-Ravz al-merī ' fī şınāa al-badī') 3. Ebū al-Kāsim al-Sijilmāsī (d. ?) (*al-Manza' al-badī' fī tejnīs esālīb al-badī'*). In this article, Sijilmāsī's understanding of rhetoric (balāgha) has been examined in the context of his work *al-Manza'*. He wrote this book with intense philosophy/logic concepts and methods. Sijilmāsī is a literary critic and rhetoric scholar who grew up in Morocco. There is not enough information about his life in the sources. It is mentioned in the same source that his work *al-Manza'* was completed in 704/1305. According to this, it is understood that he died in the early 14th century after this date. He distinguished himself by revealing his understanding of literary criticism and rhetoric under the influence of Aristotelian logic and philosophy. Sijilmāsī determined ten titles in his work by taking the categories that Aristotle determined as the predicates of existence as a model and defined each title as high genus. The names of these genera are as follows: 1. Gender: İjāz, 2. Genus: Takhyīl, 3. Genus: Ishāra, 4. Genus: Mubālagha, 5. Genus: Raşf, 6. Genus: Mużāhara, 7. Genus: Tavđīh, 8. Genus: Ittisā', 9. Genus: Inthinā, 10. Genus: Tekrīr. Under each of these ten higher genera are its species, chapters and parts. The work differs from the classical classification method in the form of *bayān, ma'ānī, and badī'* in rhetoric with its category logic. It is a feature that we can detect especially in Sijilmāsī that Aristotle's work called *Categories* is based on the classification and division of rhetoric subjects and presented as a theory/project of rhetoric. The classification method of *al-Manza'* is systematic and logical. He used logical and philosophical concepts extensively in his work. Some of these concepts are as follows: Kullī, cuz'ī, jins, nav', faşl, takhyīl, maqūl, dhātī, taqşīm, mutābaqa, had, iltizām, taşavvur, qiyās, basīt, murakkab, istidlāl. Sijilmāsī also adopted the definition theory in logic. He defined many terms that he considered important. For example, he defines poetry as "an imaginary word that consists of equal and metered words, rhyming according to Arabs". This recipe corresponds to the full definition in logic. He also identifies all the top titles that he has identified as high genus, and gives examples of them from poetry and

1026 | db

* Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences/Arabic Language and Rhetoric yurttastahsin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>.

prose. While Sijilmāsī defines the terms of rhetoric, he usually takes the essential definition as the basis, and sometimes includes definitions that will fall within the scope of the related definition in logic. Again, he mentioned rhetoric propositions and mentioned some complete and incomplete syllogism forms, which are composed of these propositions and mostly seen in poetry. While creating his work, he based on the definition and elements of poetry in the context of the concept of *takhyīl* in a philosophical sense. Sijilmāsī talks about proposition in the science of rhetoric just like in logic. According to him, proposition in terms of literature is divided into three as poetic, dialectical and rhetorical; According to its scope, it is divided into two as general and partial. According to him, poetic propositions are different from persuasive propositions seen in rhetoric. The purpose of such propositions is to create an emotion and image, not intellectual considerations. In order to achieve this aim, indirect expressions such as *tashbīh*, *majāz*, *temthīl* and *isti'āra* are used in poetic propositions. Although it does not exactly correspond to the definition of syllogism in logic, it uses basic concepts such as major premise, minor premise, conclusion and middle term in classical logic. He aimed to reach universal laws in rhetoric while operating the logic of proposition and comparison he received from Aristotle in his work. Sijilmāsī aimed to make rhetoric the subject of thought in terms of both operating the propositional logic in the subjects of rhetoric and *badī'* and reaching a form of comparison from them, and he succeeded in this with his systematic style. In his work, Sijilmāsī has reached a literary synthesis and a new method by fusing Arab culture and Greek thought. He differs from previous and later rhetoric scholars with his literary creativity in terms of theory, concept and method.

Keywords: Sijilmāsī, Rhetoric, Logic, Category, Concept.



PRE-SCHOOL RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY DURING THE CHANGE PROCESS OF RELIGIOUS EDUCATION POLICIES (Example of Quran Courses for 4-6 Years)

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU*
M. Fatih GENÇ **
Ahm Ershad UDDIN***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 21 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Gümrükçüoğlu, S., Genç, M. F., Uddin, A. E. "Din Eğitimi Politikalarının Değişim Sürecinde Türkiye'de Okul Öncesi Din Eğitimi (4-6 Yaş Kur'an Kursları Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1029-1054. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 35 - 2. Yazar: % 35 3. Yazar: % 30.

<https://doi.org/10.33415/daad.1109482>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 April 2022, **Accepted:** 21 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Gümrükçüoğlu, S., Genç, M. F., Uddin, A. E. "Pre-School Religious Education in Turkey During the Change Process of Religious Education Policies (Example of Quran Courses For 4-6 Years)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 1029-1054. Contribution Level: Author 1: % 35 - Author 2: % 35 - Author 3: % 30.

<https://doi.org/10.33415/daad.1109482>



Abstract

Quran Courses for 4-6-year-olds aim to contribute to children's mental development by supporting their religious and moral development. From 1923 to 2014, when the Republic was founded, preschool religious education was not provided in Turkey. Since 2014, these courses, opened under the Directorate of Religious Affairs, have gained widespread popularity throughout the country. There seem to

* Responsible Author Assoc. Prof. Dr. Marmara University, Faculty of Theology, sgumrukcuoglu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5875-767X>.

** Assoc. Prof. Dr. Kocaeli University, Faculty of Theology, mfgenc@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-5387-0534>.

*** PhD. Kocaeli University, Faculty of Theology, ershad.uddin@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6270-9117>.

be difficulties opening ways to such a field of courses, such as a lack of qualified teachers, curriculums, and physical spaces. To address these issues, changes are being made to bring the curriculum up to date and upgrade and improve teacher qualifications; additionally, there are ongoing discussions about improving the quality of preschool religious education in tandem with the growing number of students following the general curriculum. By scanning studies on 4-6 Age Quran Courses, which have emerged as a new field in religious education in Turkey, this study aims to reveal the problems that arise in terms of how to establish such courses, the competence of the teachers, the appropriateness of their curriculum, and physical spaces. As a result of the research, it was seen that the teachers working in these schools had pedagogical deficiencies. There were shortcomings in the curriculum, and the text, activity books, and schools were structurally inadequate. In this context, proposals have been presented to increase the quality of these schools.

Keywords: Religious Education, Religious Development, Quran Course, Child.

Din Eğitimi Politikalarının Değişim Sürecinde Türkiye’de Okul Öncesi Din Eğitimi (4-6 Yaş Kur’an Kursları Örneği)

Öz

Cumhuriyetin kurulduğu 1923’den 2014 yılına kadar Türkiye’de okul öncesi din eğitimi verilmemiştir. 2014 tarihinden itibaren, Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak açılmış olan bu kurslar, ülkenin her tarafında hızla yaygınlık kazanmıştır. 4-6 yaş Kur’an Kursları ile çocuklara din ve değerler eğitiminin yanı sıra çocukların dini, ahlaki gelişimlerini destekleyerek onların zihinsel gelişimine katkı sağlamak hedeflenmiştir. Bu kursların açılması öğretmen, müfredat, fiziki mekân gibi problemleri beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin giderilmesi için müfredat güncellenmesi, öğretmen yeterliklerinin geliştirilmesi gibi çalışmalar yapılmış olsa da artan öğrenci sayısına paralel okul öncesi din eğitiminin kalitesi ülkemizde tartışılmaya devam etmektedir. Bu çalışma Türkiye’deki din eğitiminde yeni bir alan olarak ortaya çıkan 4-6 Yaş Kur’an Kursları hakkında yapılan çalışmaları tarayarak, bu kursların problemlerini, öğretmenlerinin yeterliklerini, müfredatının ve fiziki mekânlarının uygunluğunu ortaya koymaya çalışılmıştır. Araştırma sonucunda bu okullarda görev yapan öğretmenlerin pedagojik yetersizlikleri olduğu, müfredat ile ders ve etkinlik kitaplarında eksiklikler bulunduğu ve okulların fiziki anlamda yetersiz kaldığı görülmüştür. Bu bağlamda bu okulların niteliğinin artmasına yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Kur’an Kursu, Çocuk.

Introduction

Giving compulsory religious lessons in our country’s schools has been a subject that has been discussed since the end of the 1800s. During the Ottoman period, the foundation of the education system consisted entirely of madrasahs operating on religious education. As a result of the Ottoman Empire’s follow-up of the developments in the West, western-style schools began to be opened before the Tanzi-

mat period. With the declaration of the Tanzimat Fermanı, the number of these schools increased rapidly. In these schools, religious education was not at the program's center but was a part of the program like other courses. It is a known fact that the policies adopted by the state in administration will be reflected in the education system. In this context, the Ottoman Empire reflected theocratic administration policies on the education system. The establishment of the Republic of Turkey on "secular" foundations caused a change in the understanding of religious education. Secularism has been the determining factor in education policies; religious education was gradually removed from schools. Religious education and training were initially given only in schools; then, it was abolished and banned. After these prohibitions, the lessons on religion were eliminated, albeit due to society's need for religious education and fluctuations in political policies, which were once again included in the education programs.

Religious lessons in educational programs were optional and became compulsory as the "Religious Culture and Moral Knowledge" lesson of 1982. Between 2002 and 2012, there was no noticeable change in religious education policies. However, in 2012, the AK Party government initiated an education reform that included religious education. Then, Imam Hatip secondary schools were reopened, and in a matter of days, the number of these schools increased rapidly throughout the country. In addition, elective courses such as the Holy Qur'an, the Life of the Prophet, and Basic Religious Knowledge are also included in the education program. When the AK Party government came to power in 2002, the number of students in Imam Hatip schools was about 70,000, which escalated to 1 million 300 thousand today. All these developments were not limited to formal education but also accelerated the activities of foundations and communities that provided such religious education. The rapid increase in formal and non-formal religious education activities throughout the country was perceived as Islamization against the secular order and led to the discussion of adopting a single religious view (Sunni-Islam) instead of multicultural education.¹

When these discussions are examined, it is seen that "*preschool religious education*" does not take place as a primary factor in the line of educational criteria. Because in Turkey, religious education

¹ M. Fatih Genç, "Values Education or Religious Education? An Alternative View of Religious Education in the Secular Age, the case of Turkey, Educational Sciences", *Educational Sciences* 8 (2018), 220.

is given officially from the 4th grade of primary school till the last grade of high school.

In Turkey, it is possible to base pre-school religious education on institutional frameworks like “Kuttab” and primary schools, which kids can attend until they are six years old and which cover pre-school education as well as theoretical foundations of child education from the age of about three to four years.² In the “Kuttab”, the children see the Qur’an, prayer, reading, writing, and Arabic lessons as compulsory lessons, while they see mathematics, poetry, history, etc. lessons as optional.³ So, although the küttab is an institution that appeals to different age groups and continues to be attended by children in different developmental stages, it has both assumed the function of today’s pre-school institutions, such as holding a pencil, drawing lines, and counting, and has been transformed into institutions where Qur’an education is given primarily.⁴

At the beginning of the 20th century, kindergartens came to the fore in the Ottoman Empire by enacting the Education Law during Emrullah Efendi’s ministry.⁵ With a regulation issued on March 15, 1915, the aims and purposes of the kindergartens were assigned, determined, and the necessary conditions for opening the kindergartens were specified. In line with these developments, many kindergartens were officially opened in Istanbul and big cities.⁶ While pre-school education was taken to the background of the Republican period, religious education, on the other hand, faced various restrictions and prohibitions. In 1974, pre-school education came to the agenda of Turkey again, and in 2006, in the XVII National Education Council, it was decided to make pre-school education compulsory. In our education system, preschool students’ cognitive, psychomotor and affective development areas.⁷ However, until recently, there have been no gains in the moral and values development field. However, religious and moral values are part of the field of affective development. While the preschool period is critical for religious and

² Bilal Yorulmaz, “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Öğretici Kitabı 4- 6 Yaş Grubu* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 16.

³ Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 90.

⁴ Yorulmaz, “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, 16.

⁵ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1977), 1277, 1303.

⁶ See: İbrahim Caner Türk, “Osmanlı Devleti’nde Okul Öncesi Eğitim” *Millî Eğitim* 192 (2011), 165-168.

⁷ Millî Eğitim Bakanlığı Temel Eğitim Genel Müdürlüğü, *Okul Öncesi Eğitim Programı* (Ankara: MEB Yayınları, 2013).

moral development, it is determined as a goal to gain moral principles for the child's social development.⁸

The preschool period is a process of continuous change in which growth, maturation, and development are rapid. The knowledge and experiences gained in this process are fundamental in forming a child's personality and character, which is greatly important in later shaping attitudes and behaviors. Also, in this period, the foundations of moral values began to be laid.⁹ Religious feelings awaken children when the spiritual aspect develops in the preschool period. One of the influential elements in this awakening is the family. The religious behaviors observed by the child in his family feed his interest in religious matters and his desire to learn. For this interest not to fade, the religious questions asked by the child should be answered per the level of development.¹⁰ Again in this period, it has been determined that if the child's interest and curiosity are not fed, and explanations are not given to the child in a way that he can understand, the child's religious interest may fade away and even reach the level of denial.¹¹ Religious education in early childhood constitutes the determining framework of the individual's religiosity in later years.¹²

The *preschool* period is when moral foundations can be laid healthily. The child is not born with moral virtues and values, but the moral aspect of the child is open to development and maturation. Values learned throughout life can positively change an individual's life. However, acquiring these values in the early period increases the permanence of value gains and the level of influence in the subsequent periods. There are common moral values such as honesty, love, respect, responsibility, courage, benevolence, loyalty, hard work, and internal discipline. "Modelling" has an important effect on shaping behaviors in early childhood. For this reason, it is of great importance that the child's family and close environment provide good models

⁸ M. Fatih Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 509.

⁹ Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi", *Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi: Teori ve Uygulama* 2 (2010), 37-60.

¹⁰ Fatma Göçmen, *Okul Öncesi Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi: Yardımlaşma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 187-188.

¹¹ Mustafa Tavukçuoğlu, "Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 52-55.

¹² Zeynep Nazahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 15.

that will reflect the child's moral values in the formation of the moral foundations of the child in a healthy way.¹³

As stated above, religious education in Turkey starts in the 4th grade of primary school, and pre-school religious education is not officially held in schools. In 2012, the Presidency of Religious Affairs (DIB) started the first official early childhood religious education studies. An advertisement as recorded in the official Newspaper dated 07.04.2012 and numbered 28257 with the title, "Regulation of the Directorate of Religious Affairs on Courses for Qur'an Education and Training, and Student Dormitory and Hostel" regarding this religious education, whereby an age limit of 15 was determined for children to receive education in mosques and Qur'an courses, which as abolished.¹⁴ Thus, the "Qur'an Courses Pre-School Religious Education Project," for which the legal basis was prepared, was developed, and the pilot application was carried out in 10 provinces in the 2013-2014 academic year, and it later spread throughout the country in the 2014-2015 academic year. The courses that provide religious education for the ages of 4-6, affiliated with the DIB, have become official within the scope of non-formal education. Thus, Qur'an courses covering the early childhood period, which could not find a place in formal education, later found a place in non-formal education under the roof of DIB, with the legal bases and projects listed earlier.¹⁵

1034 | db

The general objectives of the curriculum prepared within the scope of non-formal education for children aged 4-6 (48-72 months) are listed as follows, following the developmental levels of the children:

- To gain the values of the religion of Islam as an element that gives meaning to life,
- To ensure that the acquired values can be reflected in life,
- To be able to introduce and teach the Qur'an according to the cognitive development levels of children,

¹³ Süleyman Gümrükçüoğlu, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü", *KADEM Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 53-54; *Göçmen, Okul Öncesi Çocuklarda Dramayla Ahlâk Eğitimi: Yardımlaşma*, 34-42.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DIB) Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 28257, md. 4/1. Erişim: 22 Ocak 2022.

¹⁵ Genç "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 509.

- To be able to place the belief in Allah based on love and to be able to realize the order in creation,
- To introduce our prophet as an example of good morals and to make them take a role model,
- It guides them to healthily reach religious and moral maturity by considering all developmental areas.¹⁶

The increase in the number of courses and students from the 2013-2014 academic year to the 2019-2020 academic year has been an indicator of the interest and need for religious and values education in our country. In the academic year when the courses were first opened, 4723 students with 260 instructors in 201 classes.¹⁷ In the 2018-2019 academic year, 170,513 students with 9,319 instructors in 7,963 courses.¹⁸ In the 2019-2020 academic year, 181,808 students benefited from religious education activities. Therefore, from the 20th National Education Council decision, “*Religion, morals, and values education should be included in the preschool curriculum, taking into account the child’s developmental level,*” emphasizing the importance of religion, morality, and values in preschool education.¹⁹

Although preschool religious education in Turkey is a relatively new project as of its inception, it is crucial because it is the first official application in its field offered by state institutions. In addition, in the context of the change in the religious education policies of the ruling party, it can be said that the opening of these schools carries the discussions mentioned earlier to a different dimension. For this reason, in this study, preschool religious education in Turkey has been discussed and evaluated within the framework of the reflections of these schools in the field, focusing on the teachers’ teaching competencies, program contents, and parental views.

Pedagogical Competencies of Educators Working in Religious Education of 4-6 Year-Old Children

The increasing interest in the Qur’an courses for the ages of 4-6, which started operating in 2013, has been reflected as a critical deficiency in the need for instructors. An estimated 250 Qur’an course

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (DİBEHGM), “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)”, 7. Erişim: 22 Ocak 2022.

¹⁷ DİB 2013 Faaliyet Raporu, (Erişim: 22 Ocak 2022).

¹⁸ DİB 2019 Faaliyet Raporu, (Erişim: 22 Ocak 2022).

¹⁹ MEB. “20. Milli Eğitim Şura Kararları” (Erişim: 22 Ocak 2022).

instructors for the age group of 4-6-year-olds who were initially interviewed were prepared for the curriculum by receiving special education/training. The number of students and the demand for courses from year to year caused a shortage of teachers. DIB has simplified the selection criteria for instructors to respond to student demands and fill the instructor gap. Consequently, the preschool education certificates given to the instructors by the public education, municipalities, and distance education centers have been accepted as a sufficient criterion for recruiting instructors.²⁰

Due to the increase in the number of Quran courses for the ages of 4-6, it has become essential for teachers who want to acquire certificates in subjects such as preschool child education and child development to participate in these courses. This way, many institutions, and organizations have started to provide certifications and distance education programs on this subject. While many people who received certificates from these training programs were questioned about the quality and significance of their credentials, DIB determined that the training provided by these institutions as of 2017 was not of the desired quality or competence and decided that these certificates would not be accepted.²¹

1036 | db

When the application principles of the 2018-2019 Qur'an Courses are examined, it is seen that additional explanations and corrections have been made. However, some of the conditions in the previous period were repeated precisely in the instructors' assignments. It shows that DIB is making an effort to improve the qualifications of 4-6-year-old Quran Course instructors.²² This situation can be compared to DIB's 4-6-year-old education, which began without adequate preparation.²³

It has been seen that the in-service training organized by the DIB for instructors who will take part in the 4-6 age courses has made significant contributions to the development of the 4-6 age groups

²⁰ DİBEHGM, "Kur'an Kursu Öğretim Programı (4-6 Yaş)", (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 25.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 20.01.2017 tarihli ve 67567140-252.99-E.5722 sayılı yazı.

²² DİB, "2018-2019 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları" (Erişim: 05 Ocak 2022).

²³ Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2016), 41; Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 71.

by giving them more qualified education. In addition, the content of the seminars should be determined in line with the needs and expectations of the participants, tagging along with their qualifications, which must be increased. According to a study conducted to measure the educational proficiency of 4-6-year-old Qur'an course instructors: approximately 83% of the participants stated that they needed training in various subjects. In particular, trainers need training in topics such as pedagogical formation, attention, motivation, and effective communication and guidance.²⁴ The educators stated that in-service seminars were held to meet the trainers' needs, mainly at the theoretical level. It would be more appropriate to give seminars with a predominant practical aspect. In the same study, the participants complained that the in-service training was not valuable enough. Moreover, they stated that the applied training would explicitly improve their teaching skills.²⁵

The quality of non-formal religious education is directly related to the field of knowledge, general cultural knowledge, teaching ability, and skills of the religious officials working in this field.²⁶ In the field of studies, regarding the subjects that instructors have the most inadequacy in, matters such as "student-centered methods and techniques, lack of pedagogical formation in general, inability to motivate children, classroom management, communication with children, methods of teaching the Qur'an, lack of experience and child psychology" come first. When the data obtained are evaluated, it is understood that most teachers working in Qur'an courses for the ages of 4-6 are insufficient in terms of the qualifications (education-teaching) required by preschool teaching.²⁷

As a result, in the field studies conducted in Turkey, the pedagogical inadequacies of religious educators in the 4-6 age group have

²⁴ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yay. 2015), 397; Mehmet Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/ 53 (2020), 249.

²⁵ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, 88; Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 248.

²⁶ DIB, "Personel Yeterlikleri" (Erişim: 05 Ocak 2022).

²⁷ Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunlar", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. M. Köylü (İstanbul: DEM Yay., 2018), 268-319; Kevser Tüfekçi, *4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 77-80; Gün. Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği, 33-66.

been identified. The teachers express that they lack enough knowledge and skills to affect children's mental, emotional and social development areas and are open to making improvements in these areas, which can be seen as a positive result of the study given above. It is understood that the instructors have solid theoretical foundations in theology. However, they need support and development in terms of practice in the learning environment and communication skills with students. This finding is an optimistic feature for the development and institutionalization of religious education for the 4-6 age group. The teacher is the essential element in the effective delivery of religious education in the preschool period, which is considered one of the critical periods in developing an individual. Since the teacher is an essential model in the development of cognitive, affective, and psychomotor skills, at this point, teaching education can be considered as the primary basis for achieving the religious education goals of 4-6 years old at the desired level. The 4-6-year-old teacher training department or programs to be opened under the roof of theology faculties will increase teaching traits such as in-class effectiveness. Apart from this, taking specific courses from the department of preschool education for theology faculty students will help them gain effective education and teaching skills and improve the teaching environment.²⁸

1038 | db

Evaluation of the Qur'an Course Education Program for the 4-6 Age Group

According to the principle of unity, one of the principles of development, development progresses in the integrity of all developmental areas that affect each other. From the examination of the preschool education program prepared for 36-72 month-old children in Turkey, it is seen that the development of children in the areas of motor, social and emotional, and language, in addition to cognitive development, is fundamental. Religious and moral development is understood to be overlooked. The program aims to ensure that children reach the highest level in these development areas, gain self-care skills and be ready for primary school.²⁹ As it can be understood from

²⁸ Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 118-121; Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", 258-259.

²⁹ MEB, "Okul Öncesi Eğitim Programı", (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2013), 14.

this purpose, religious and moral development is not accepted as a developmental area in the preschool education program prepared by the Ministry of National Education, where the program does not include purpose, achievement, and content information that supports these developmental areas.

The need for the religious and moral development of the child, which is ignored in the preschool education program, is officially met by the state institutions, with the Qur'an Courses that the DIB has opened for 4-6-year-olds since 2013. The Qur'an Courses' curriculum, prepared by the Presidency in 2013 and renewed in 2018, is implemented in these courses.³⁰

In the first period of the program, there are subjects and achievements in the "Qur'an 1 and Religious Studies 1" subject and achievements, and in the second term, in the learning area of the Qur'an 2 and Religious Studies 2". A framework focused on values education has been drawn in the field of Religious Studies learning. The program is arranged as 135 hours for the summer term. For the winter term, it is 162 hours of primary education. Religious studies course hours are 12 hours per week in primary education and 8 hours per week in the Qur'an. The supplementary curriculum was prepared in different courses, and for each course, the Qur'an was arranged as 2 hours and the religious studies course as 4 hours.³¹

In the curriculum, the instructor was given the initiative to implement the program and manage the process according to the available capacity of the students in the class. Topics in the program must consider children's interests and needs, individual differences, the principles of "from easy to difficult" and "from the known to the unknown," and provide activities that support their learning by doing and experiencing real-life situations. In addition, the books prepared at the point of implementation of the program will be used, and the teaching of the subjects will be strengthened with the activities related to the program.³²

³⁰ İbrahim Aşlamacı, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020), 161.

³¹ See: DB. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretici Kitabı* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018)

³² See: DIB, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)", (Ankara: DİBYayınları, 2018).

Considering the preparation process of the 4-6-year-old Qur'an Course Curriculum and the tutorial book, it is said that the student development characteristics of the program will be taken into account, and activities and stories, in addition to games, are used for this. Tosun and Çapçioğlu expressed these statements in the 4-6 Age Quran Course program with the words; "When the curriculum is examined in-depth, it can be said that the religious development characteristics of the students are not taken into account in some points that escaped our attention in the first place, where expectations above the level of the children are created among the achievements, and that the pressure of the tradition is felt in the construction of games and stories," described as a condemnation with a disapproving tone criticized.³³ Children in every age group of the preschool period show different religious development. For this reason, the standard preparation of the curriculum for each age group covered caused other problems. In this context, it is stated that the books on values/ethical education given to children aged between 4-6 are based on lectures and activities. However, it has been seen that some topics and expressions in the books remain abstract and are not suitable for the 4-6 age group.³⁴ Therefore, it is seen that the curriculum prepared can be rated to be above four years old and ideal for 5 and 6 years old in terms of age level.³⁵

1040 | db

In terms of the distribution of the achievements of the curriculum over time, it is seen that there are problems in terms of conformity with the age and comprehension abilities of the students in the learning areas of the Qur'an and Religious Studies. To overcome this, necessary flexibility should be shown according to the age and individual pace, in line with the initiative of the Presidency because the gains in some units are difficult for the age group and should be spread over more time. It is necessary to review and revise the curriculum prepared for them in many respects, like increasing the

³³ Cemal Tosun ve Fatma Çapçioğlu, 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 716.

³⁴ Ayşe Sevede Karaca, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 83.

³⁵ Teceli Karasu, Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Din Eğitimi: Muş ili Örneği. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (2019), 479-500; Tüfekçi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 77; Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7(2016), 62.

quality of education, preventing possible mistakes in practice, and reducing the instructors' problems in applying for the program.³⁶

In the detailed examination of the gains in the Qur'an course curriculum prepared in 2013, it was determined that the payments were written mainly on the knowledge level of the cognitive field, giving little appraisal to the area aimed at gaining religious knowledge-based behavior to the students, making them love and adopting religious knowledge more. On the other hand, when the purpose and acquisition sentences in the 4-6 age Qur'an course curriculum prepared in 2018 are examined, it is seen that many acquisitions in the form of "say" and "define" are transformed into "notices" following the effective level. In addition, cognitive, affective, and psychomotor level acquisition statements express horizontal objectives related to each course unit and subject in the program.

When the aims and achievements of the Qur'an course curriculum for the ages of 4-6 are examined in general, it is understood that these courses focus on the religious and moral development of the students. In this case, based on the curriculum, it is possible to say that the 4-6-year-old Qur'an courses focus on providing the students with the ability to read the Qur'an per their level, teaching basic religious information, and developing the child religiously and morally to adopt the fundamental values of the Islamic religion. This goal is the reflection of the experience of the Qur'an courses carried out by the Diyanet as a non-formal religious education activity during the Republic period, till the age of 4-6.³⁷ For this reason, it is essential to analyze the individual, society, and subject area, adding to their needs correctly and shaping the policies on this in determining the targets of this subject

The evaluation form in question includes the units and achievements of the Religious Studies-1, Quran1, Religious Studies-2, and Quran-2 courses and states that "reached, partially reached, not reached" options consist of tables.³⁸ In preschool education, on the other hand, measurement and evaluation activities are different from other education levels. For children who do not have basic skills such as literacy and numbers, the observation method is preferred

³⁶ Tüfekçi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 77.

³⁷ Aşlamacı, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", 165.

³⁸ DİB. "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)", 8, 39.

in this period. In particular, it is required to keep observation forms by looking at the situation of children in the classroom and their performance in the activities they participate in, collect them in development files, and thus monitor their status in all developmental areas.³⁹ This information reveals the necessity of an individual, observation-based process-based assessment approach, especially in preschool. When we look at the Qur'an course curriculum for the 4-6 age group, the statement about the evaluation under the heading of the basic approach of the program, "The level of achievement of the achievements determined in the program will be made within the framework of the "Evaluation Form" in Annex-1. This table has been prepared regarding the level of goals achieved at the end of the training process. This suggests that a result-oriented evaluation approach is preferred rather than a process. However, it is more appropriate to monitor the development of children at the preschool education level, not result-oriented, but to evaluate the observed changes by recording them in their development files. Considering the needs and developmental characteristics of preschool children, the evaluation approach in the current program is achievement or result-oriented shows that this program is not suitable for the 4-6 age group.⁴⁰

1042 | db

When the teachers' thoughts on the teaching materials prepared for the Qur'an courses aged 4-6 are examined, it can be said that the narrative language of the sample stories in the textbooks needs to be upgraded for children at this age, and the number of stories must be increased. In addition, according to the majority of the instructors, Elif-Ba chapter books are insufficient and above the levels of the students. The study also emphasized that the DIB should prepare an education set that can be used in religious knowledge and Quran lessons for the 4-6 age group. Because the use of correct materials has an important place in the education and training aspect. Especially in the pre-school period, materials prepared with rich visual content, various methods and techniques, and plenty of activities are indispensable in the education of children between the 4-6 age group.

Although abstract concepts are intense in Religion and Values Education, materials suitable for age groups are needed so that these

³⁹ MEB. "Okul Öncesi Eğitim Programı", (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2013), 53-54.

⁴⁰ Aşlamacı. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", 167-168. Genç, Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi», 518-520.

concepts can be understood and learned by children. At this point, the Presidency of Religious Affairs can prepare educational materials that can be used in Qur'an courses for the age group of 4-6 by taking advantage of the experiences of the teachers who provide this education, with the idea of a solution to the current problems. The materials prepared in this way will be used in Qur'an courses and in families who want to give religious education to their children.⁴¹

The curriculum prepared in 2018; was examined in terms of purpose, content, learning-teaching process, measurement, and evaluation. First of all, when we look at the general objectives and achievements of the program, it is understood that these courses are structured in an educational program to support the religious and moral development of children aged 4-6. The program did not sufficiently reflect the goals or achievements of the child's cognitive, social, language, and motor development. However, the principle that development as a whole is a fundamental principle. This principle must be considered in every educational effort presented to the child. This configuration also reflects the tradition of the Diyanet's own Qur'an course as a field of non-formal religious education. The concern of not being seen as an alternative to formal preschool education can be decisive in many aspects, considering the name of these courses to the program structure.⁴² The most crucial problem of this situation is how religious and moral education should be intricately/entangled in early childhood. The main issue with the form is that it forces it to be handled in a narrower framework. Besides this, some questions need to be answered, like, What are the child's developmental characteristics and pedagogical needs at this period/age? In line with these/ following up with these questions, more seem to arise, such as: what kind of education can be offered in a way that supports religious and moral development? These needs should be met by focusing on the questions mentioned earlier.⁴³

db | 1043

Evaluation of the Qur'an Course Education for the 4-6 Age Group in the Line of Parents' Views

⁴¹ Tüfekçi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 78.

⁴² Naciye Öztürk, *Okul Öncesi Din Eğitimi: "Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi" ve Öneriler* (Ankara: SETA Yay., 2018), 13.

⁴³ Aşlamaçlı, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", 168.

When the field studies on the evaluation of the Qur'an Course education for the 4-6 age group in line with the views of the parents are examined, most of the parents emphasized that *"Religious education should start in the pre-school period because of the positive contribution of religious education to future life and the clear perception of children in this period."*⁴⁴

In addition, they stated that *"they feel inadequate in providing this education to their children at home, and need a supportive education since they cannot be effective in this regard."* They further emphasized that both public and private kindergartens could not meet this need and that the official conduct of this education gave them confidence.⁴⁵ As a result, parents' expectations for the Qur'an Course for Children Ages 4-6 are that it will produce *"individuals who can read the Qur'an at a good level, have a good level of prayer and surah memorization, show certain differentiation in terms of applying values and worship, and can acquire the achievements given in kindergarten through various activities."*⁴⁶

They emphasized that the parents were satisfied with the education provided in the courses because it was appropriate for their children's level, and they had no learning difficulties. The teaching provided in the studies contributed to their children's moral development.⁴⁷

Furthermore, the parents expressed their satisfaction with the seminars organized by the instructors in fields such as family communication and child education. So, in later days increasing the contents of these seminars by arranging them according to the needs will significantly increase the efficiency by facilitating the parent-suppor-

⁴⁴ Yusuf Alpaydın, Hatice Ayar ve Arife Gümüş. *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları* (İstanbul: İLKE Yay., 2015), 8.

⁴⁵ See: Merve Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*, (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, (Ankara: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Semiha Çakır, *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas Örneği)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁴⁶ Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*, 82.

⁴⁷ Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*, 50.

ted conduct of the 4-6-year-old Qur'an Courses education.⁴⁸ The points that parents find missing in the Qur'an courses for 4-6 years old are situations such as the absence of auxiliary personnel, delays in implementation, service problems and lack of full-time alternatives in methods; an improvement in the physical/structural conditions of the training venues and providing opportunities to meet more demands.⁴⁹ Finally, it was emphasized by the parents that the value-oriented behaviors that are attempted to be taught to children in these courses are learned by the children to a large extent and are reflected in their daily lives.⁵⁰

Physical/structural Opportunities of Qur'an Courses for the 4-6 Age Group

The quality of the physical/structural facilities of the schools is significant for education. Studies on the productivity of education have concluded that the classroom and school environment positively affect the student's success. The physical condition of the schools directly affects both the student and the teacher, which directly affects the quality of education. As a result, the characteristics of the location where the education system should be of high quality to achieve the educational goals. Otherwise, getting the most out of education will be difficult.

The Qur'an Courses opened throughout Turkey for children aged 4-6 with a suitable physical space problems. Although the DIB determines the physical space and equipment features that should be found in these courses, most of the 4-6-year-old Qur'an courses currently operating do not meet these qualifications. Because most of these educational institutions use mosques or apartments in physically/structurally unsuitable conditions, it is seen that the anatomical spaces of the courses are far from meeting the needs and expectations in terms of indoor or outdoor features.⁵¹

⁴⁸ Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*, 82.

⁴⁹ Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*, 82; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 83-85.

⁵⁰ Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 83-84; Ömer Demir, Rabiye Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İli Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 36-37.

⁵¹ See: Yağcı, Öğreticilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları (İzmir ili örneği), 103-105. Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Gö-*

In the field studies, 55.6% of the instructors believed that the Qur'an Courses are suitable for the education of the 4-6 age group in terms of physical space, but 33.3% stated that they were partially sufficient by stating the situations they had reservations about it. In addition, 11.1% of the instructors had an entirely negative opinion. 67.2% of the parents on the subject think that the place where their children are educated is physically sufficient. While 27.9% of the other parents thought it was partially enough, 4.9% said it was insufficient. The first place among the parents who gave negative opinions is that the teaching environment is humid and there is inadequate ventilation.⁵²

Similar results have been obtained from different studies regarding the physical inadequacy of the Qur'an courses. For example, the Istanbul Provincial Mufti conducted an inspection and guidance study between 2006-2010 to determine the physical condition of the Qur'an courses and to increase the quality of education by eliminating the deficiencies in this area. Although some weaknesses have been identified due to this study, it cannot be generalized that the same impossibilities are experienced in all courses. Therefore, course buildings differ from each other in terms of physical and technical opportunities.⁵³

For this reason, schools' physical facilities should be urgently corrected, and necessary arrangements should be made for the quality of pre-school religious education in Turkey.

Conclusion

With the rapid increase in the number of students and schools in institutions providing religious education in Turkey, debates about the quality of religious education in Turkey have come up more often than in the past. Pre-school religious education in Turkey is carried out through the Qur'an Courses for ages 4-6, which DIB opened.

rüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği), 82; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri Ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 83-85. Genç, "Diyaret İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 519.

⁵² Ayşegül Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 52-53.

⁵³ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 395.

With these courses, religious education is given to children that aim to contribute to children's religious and moral development.

Based on these discussions, there are allegations that the religious education in schools in Turkey is based on one sect rather than pluralism, that the AK Party government reflects its political agenda on religious education, and that it tries to Islamize Turkey. Although the opening of Qur'an courses for the ages of 4-6 in 2014 seems to support these claims, they are separate from these discussions because these schools are independent schools affiliated to the Presidency of Religious Affairs instead of the Ministry of National Education, whereby the curriculum is shaped accordingly, and going to these schools is voluntary, which requires consideration from the people themselves. Because, From the establishment of the Republic in 1923 until 2014, when these Qur'an Courses were opened, there was no education for preschool religious education. The optimistic view of the people toward these schools since the opening of the schools can be said that these schools have eliminated an essential deficiency in religious education in Turkey. For this reason, the main point emphasized here is the quality of 4-6-grade-age schools.

Based on debates in preschool religious education, there is a shortage of "qualified teachers/instructors" in Turkey. While most of the educators working in these schools are graduates of theology faculty, some are Imam Hatip high school graduates, and some are two-year associate degree graduates. The remarkable point in the profile of teachers with different education levels and durations is that none have received preschool child pedagogy training at the undergraduate level. Therefore, it is not surprising that there are discussions both in academic environments and in the media about the professional qualifications of Imam Hatip Schools and Theology Faculties graduates, along with the adequacy and quality of the religious education curriculum applied in these institutions.⁵⁴ Because there is currently no preschool religious education course or activity within the faculties of theology. As a result of various ideological discussions in Turkey, theology faculties where religious teachers were trained were closed, and theology-based education was increased, with some pedagogy courses for primary education added to the new program. There are surplus debates over the quality of training religious teachers in Turkey, in a process where even further curriculum

db | 1047

⁵⁴ M. Fatih Genç. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 149.

discussions are going on. Pre-service teachers start their careers by obtaining certificates of questionable quality after graduating from the faculty. They teach at 4-6, the most critical stage of a child's development.⁵⁵ Thus, it is necessary to increase the quality of theology faculties that meet the teaching needs of institutions providing preschool religious education and introduce courses for preschool religious education.

When the curriculum of the *4-6 Years Quran Courses* in Turkey is examined, there have been significant changes in 2018 compared to the curriculum in 2014. Despite these changes, it is seen that there are still subjects that are not suitable for the development level of children between the 4-6 age group, and the activities and course materials are insufficient. For example (such as in 8th and 9th units, *the use of numbers instead of dots in completing the letter presented in the sense of activity makes it difficult for the child who has not learned the numbers and will not be able to learn because they are not in the course curriculum. No activities belong to some units in the activity books.* Basic skills that students must learn in preschool in the 2018 program include activities such as small muscle development activities, cleaning rules, dramas, garden games, letters, numbers, and communication skills in the Qur'an Course program for ages 4-6, where there is an urgent need to determine the acquisitions related to these and prepare the necessary activity examples. In the new curriculum, preschool student activities are left to the knowledge and skills of 4-6-year-old Qur'an Course teachers. Again, numbers, colors, and days are included in the units' stories, number-shape-color-day-week, etc., in the program. The fact that the subjects are not included negatively affects the efficiency of the lessons. Immediate elimination of these deficiencies will positively impact the quality of preschool religious education.

Despite the deficiencies in preschool education in Turkey, it can be said from research that parents are satisfied with the education provided. However, it is seen that the parents' expectations of these courses are high compared to the seasonal characteristics of the children. This situation puts pressure on the teachers when the mufti offices do not give them sufficient support.⁵⁶

⁵⁵ Genç, "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu", 155-157.

⁵⁶ Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 519.

- In this context, to increase the quality of pre-school religious education in Turkey,
- Opening a particular department on preschool religious education in theology faculties
- Organizing special education programs to increase the qualifications of teachers,
- Including activities and subjects in the curriculum in which the developmental characteristics of children aged 4-6 are taken into account and written in the textbooks,
- Preparing classrooms and spaces that will enable the physical, psychological, and spiritual development of children aged 4-6,
- It is essential to produce common materials and games for all schools in Turkey.

REFERENCE

- Akgül, Merve. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Alpaydın, Yusuf. Hatice Ayar ve Arife Gümüş. *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler Ve Zorlanma Alanları*. İstanbul: İLKE Yayınları, 2015.
- Aşlamacı, İbrahim. *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi, Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1. Konya: Palet Yayınları, 2020.*
- Gün, Ayşegül. "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.
- Bayraktar, Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Cihandide, Zeynep Nazahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Çakır, Semiha. *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas Örneği)*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabiye. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İli Örneği." *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 7-38.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "2018-2019 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları". Erişim: 1 Ocak 2022.
[https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/bingol/UserFiles/Files/2018-2019%20E%C4%9FitimC3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1%C4%B1%20%20Uygulama%20esaslar%C4%B1%20ve%20ekleri%20\(1](https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/bingol/UserFiles/Files/2018-2019%20E%C4%9FitimC3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1%C4%B1%20%20Uygulama%20esaslar%C4%B1%20ve%20ekleri%20(1)
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)", Erişim: 05 Ocak 2022.
[https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/ankara/Ilceler/sincan/UserFiles/Files/Kur%20an%20Kurslar%C4%B1%20%20C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(4-6%20Ya%C5%9F%20G](https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/ankara/Ilceler/sincan/UserFiles/Files/Kur%20an%20Kurslar%C4%B1%20%20C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(4-6%20Ya%C5%9F%20G)

- DIB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Personel Yeterlikleri". Erişim: 05 Ocak 2022.
<https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>
- DIB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği", Resmî Gazete 28257, md. 4/1. Erişim: 22 Ocak 2022.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120407-13.htm>
- DIB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "2013 Faaliyet Raporu". Erişim: 22 Ocak 2022.
<https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/2013%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- DİBEHGM, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)". Erişim: 22 Ocak 2022.
[https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(4-6%20Ya%C5%9F\)%20-%202018.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(4-6%20Ya%C5%9F)%20-%202018.pdf)
- DIB, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 20.01.2017 tarihli ve 67567140-252.99-E.5722 sayılı yazı.
- Genç, M. Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi." *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506 – 521.
- Genç, M. Fatih. "Values Education or Religious Education? An Alternative View of Religious Education in the Secular Age, the Case of Turkey." *Educational Sciences* 8 (2018), 220.
- Göçmen, Fatma. *Okul Öncesi Çocuklarda Dramayla Ahlâk Eğitimi: Yardımlaşma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Göksoy, Süleyman. "Okulların Altyapı Yeterliliği." *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi* 1/1 (2017), 9–15.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü." *KADEM Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 39–60.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2016), 33-66.
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Ayşe Sevde. Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Din Eğitimi: Muş İli Örneği." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (2019), 479–500.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi: El Kitabı*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunlar" ed. M. Köylü. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri Ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Okul Öncesi Eğitim Programı", Erişim 05 Ocak 2022.
<https://tegm.meb.gov.tr/dosya/okuloncesi/ooororam.pdf>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "20. Milli Eğitim Şura Kararları", Erişim: 22 Ocak 2022.
https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_12/08163100_20_sura.pdf
- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlakî Değerler Eğitimi." *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 2 (2010), 37–60.

- Öztürk, Naciye. *Okul Öncesi Din Eğitimi: "Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi" ve Öneriler*. Ankara: SETA, 2018.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 51-63.
- 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.
- Tüfekçi, Kevser. *4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yorulmaz, Bilal. "Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci." *Diyanet İşleri Başkanlığı Öğretici Kitabı 4-6 Yaş Grubu*. Ankara: DİB Yayınları. 2014.

DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARININ DEĞİŞİM SÜRECİNDE TÜRKİYE’DE OKUL ÖNCESİ DİN EĞİTİMİ (4-6 Yaş Kur’an Kursları Örneği)

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU*
M. Fatih GENÇ **
Ahm Ershad UDDİN***

Genişletilmiş Özet

Ülkemizde zorunlu din dersleri uzun yıllardan beri tartışılan bir konu olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, teokratik yönetim politikalarını eğitim sistemine yansıtması sonucu, eğitim sisteminin temelini bütünüyle din eğitimi üzerine faaliyet gösteren medreseler oluşturmaktaydı. Tarihi süreçte medrese eğitim sistemindeki bozulmalar, bu kurumların sorgulanmasını ve alternatif arayışları ortaya çıkarmıştır. Osmanlı Devleti’nin Batı’daki gelişmeleri takibi neticesinde Tanzimat dönemi öncesi batı tarzı okullar açılmaya başlanmıştır. Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile da bu okulların sayısı hızla artmıştır. Bu okullarda din eğitimi, programın merkezinde değil, diğer dersler gibi programın bir parçası olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti’nin “laik” temeller üzerinde kurulması din eğitimi anlayışının değişmesine neden olmuştur. Laiklik, eğitim politikalarında belirleyici unsur olmuş; din eğitimi kademeli olarak okullardan arındırılmış ve yasaklanmıştır. Bu yasaklardan sonra toplumun din eğitimine olan ihtiyacı ve siyasi politikalarındaki dalgalanmalar neticesinde kademeli olarak kaldırılan din dersi yine kademeli olarak eğitim programlarına dâhil edilmiştir. Eğitim programlarında din dersleri önce isteğe bağlı olmuş, 1982 itibarıyla “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi olarak zorunlu hale getirilmiştir. 2002 ve 2012 yılları arasında din eğitimi politikalarında fark edilir bir değişiklik yaşanmamıştır. Ancak 2012 yılında Ak parti hükümeti din eğitimi de kapsayan bir eğitim reformu başlatmıştır. Ardından ülkemizde imam hatip ortaokulları yeniden açılmış, imam hatip liselerinin sayısı artırılmış ve bu okullar ülke genelinde hızla çoğalmıştır. Bununla birlikte seçmeli Kur’an-ı Kerim, Peygamberimizin Hayatı, Temel Dini Bilgiler dersleri de eğitim programına dâhil edilmiştir. 2002 yılında Ak parti hükümeti iktidara geldiğinde sayısı 70 bin olan imam hatip okullarındaki öğrenci sayısı bugün 1 milyon 300 bine ulaşmıştır. Bütün bu gelişmeler örgün eğitimle sınırlı kalmayıp bu tarz dini eğitimler veren vakıf ve cemaatlerin de faaliyetlerini hızlandırmıştır. Örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinin ülke genelinde hızla artması; Türkiye’deki okullardaki din eğitiminin çoğulculuktan ziyade tek mezhebe dayalı olması, Ak parti iktidarının kendi siyasi gündemini din eğitimine yansıtması ve laik düzenin İslamlaşması olarak algılanmış ve tartışmaların zeminini oluşturmuştur.

* Doç. Dr. , Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, sgumrukcuoglu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5875-767X>.

** Doç. Dr. , Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mfgenc@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5387-0534>.

*** Dr. , İlahiyat Fakültesi, ershad.uddin@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6270-9117>.

Bu tartışmalar bir bütün olarak incelendiğinde “*okul öncesi din eğitiminin*” yer almadığı görülmektedir. Çünkü Türkiye’de din eğitimi resmi olarak ilkokul 4. sınıftan lise son sınıfa kadar verilmektedir. Batı ülkelerinde olduğu gibi okul öncesi dönemde din eğitimi okullarda yer almamaktadır. 2006 yılına gelindiğinde XVII. Milli Eğitim Şurası’nda; okul öncesi eğitimin zorunlu hale getirilmesi kararı alınmıştır. Eğitim sistemimizde okul öncesi öğrencilerinin bilişsel, psikomotor ve duyuşsal gelişim alanları dikkate alınarak kazanımlar hazırlanmıştır. Fakat yakın zamana kadar ahlak ve değerler gelişim alanına yönelik kazanımlara rastlanmamıştır. 2012 yılına gelindiğinde, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) erken çocukluk dönemi din eğitimine yönelik ilk resmi çalışmaları başlatmıştır. 07/04/2012 tarihli ve 28257 sayılı resmi gazetede yayımlanan “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyon Yönetmeliği” ile cami ve Kur’an kurslarında eğitim alabilmek için belirlenen 15 yaş sınırı kaldırılarak, “Kur’an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi” için yasal dayanak hazırlanmıştır. 2013-2014 eğitim-öğretim yılında pilot uygulama 10 ilde yapılmış, 2014-2015 eğitim-öğretim yılında ülke geneline yayılmıştır. DİB’e bağlı 4-6 yaş din eğitimi veren kurslar yaygın eğitim kapsamında resmiyet kazanmıştır. Böylece örgün eğitimde yer bulamayan erken çocukluk dönemini kapsayan Kur’an kursları saydığımız yasal dayanaklar ve projelerle DİB çatısı altında yaygın eğitimde yer bulmuştur.

Cumhuriyetin kurulduğu 1923 yılından bu kursların açıldığı 2014 yılına kadar okul öncesi din eğitimine yönelik herhangi bir eğitimin bulunmaması, okulların açılmasından günümüze halkın bu okullara yönelik olumlu bakışı, bu okulların Türkiye’de din eğitiminde görülen önemli bir eksikliği giderdiği söylenebilir. Bu sebeple burada üstünde durulması gereken ası nokta 4-6 yaş okullarının niteliğidir. Bu kurslar ile çocuklara din eğitimi verilmekte; çocukların dini, ahlaki gelişimlerini destekleyici katkı sağlamayı hedeflemektedir. Türkiye’deki okul öncesi eğitimdeki eksikliklere rağmen ebeveynler verilen eğitimden memnun olduğu yapılan araştırmalarda görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Kur’an Kursu, Çocuk.



İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN NFT VE METAVERSE ÜRÜNLERİN SATIM SÖZLEŞMESİNE KONU OLMASI

Cemil LİV*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 17 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Liv, Cemil. "İslâm Hukuku Açısından Nft Ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1055-1086.

<https://doi.org/10.33415/daad.1117984>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 17 May 2022, **Accepted:** 24 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Liv, Cemil. "Subject Matter of Nft And Metaverse Products to Sale Contracts in Terms of Islamic Law". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022) 1055-1086.

<https://doi.org/10.33415/daad.1117984>



Öz

İslâm hukuku insanlar arasındaki ticari ilişkilerde akıt serbestisi ilkesini temel prensip olarak benimsemiş olmakla birlikte, piyasa istikrar ve güveninin sağlanması, satıcı, üretici ve tüketicinin temel haklarının korunması için tedbirler almıştır. Buna göre bir ürünün satım sözleşmesine konu olabilmesi için onun hukuk mal olarak kabul edilmesi gerekir. Hukuk mal olarak kabul edilip ticari sözleşmelere konu olabilmesi için de mütekavim olması şartı aranır. Bu temel kriterler yeni çıkan ürünler ve bunların satım sözleşmelerinin mahalli olması meselelerinde önemli bir kıstas olacaktır. Makalede son dönemlerde ortaya çıkan ve bir dijital varlığın benzersiz kriptografik bir anahtara sahip, eşsiz ve tek kopyası anlamına gelen NFT (non-fungible token / nitelikli fikri tapu) ile insanların, yer-

* Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, yzmliv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>.

lerin ve nesnelerin dijital bir temsilinin yaşadığı dijital bir alan olarak tanımlanan metaversedeki dijital ürünlerin alım satımının fihi analizine yer verildi.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Satım Sözleşmesi, Nitelikli Fikrî Tapu, Dijital Varlık, Blok Zincir.

Abstract

Islamic law system includes several rules that make the sale contract affairs optional however it cannot be neglected that the Islamic law system takes some precautions for maintaining stability in the market, keeping the rights of both sellers and buyers, and protecting the market confidence. For a product to be the subject of a sales contract, it must be legally recognized as a good. One of the most essential issues that must be fulfilled or followed in these sale contracts is the situation of being *mutaqawwim*. These basic principles will be an important criterion in the issues of new products and them being objects of sales contracts. Many new products have been put on the market and presented to people's taste. In this article, the trading of NFT's and Metaverse projects and goods are analyzed from an Islamic Law perspective.

Keywords: Islamic Law, Sale Contract, Non-fungible Token, Metaverse, Blockchain.

Subject Matter of NFT and Metaverse Products to Sale Contracts in terms of Islamic Law

1056 | db

Giriş

İslâm hukuku insanlar arasındaki ticari ilişkilerde akit serbestisi ilkesini temel prensip olarak benimsemiş olmakla birlikte, piyasada istikrar ve güveninin sağlanması, satıcı, üretici ve tüketicinin temel haklarının korunması için tedbirler almıştır.² Alışverişlerde taraflar arasında niza sebebiyet verecek, aldanma, aldatma, garar ve cehalet gibi unsurları engelleyici düzenlemeler yapmıştır. Söz konusu bu düzenlemelerden bir kısmı akit yapan taraflar ve akdin şekliyle alakalı iken bir kısmı da akdin konusu hakkındadır.³ Akdin in'ikad ve

² Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mü-btedî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.), 3/23; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 5/134; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 3/189; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414), 2/4; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/149; Ayrıca konu hakkındaki bazı güncel çalışmalar için bkz. Cemil Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398; Abdullah Çolak, "İslâmın İktisâdî Prensipleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 43.

³ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/23; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/134; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-mü-*

sıhhat şartlarını oluşturan bu koşullar yerine getirildiğinde akit sahih olarak kurulmuş olur. Akitlerin kuruluşu ve geçerliliği için gerekli olan bu şartlar, günlük hayatta en sık karşılaşılan akit grubu içerisinde yer alan satım sözleşmelerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için ayrı bir önem arz eder. İslâm hukukunda satım sözleşmesi, malın temlik kastıyla mal ile değiştirilmesi olarak tarif edilir.¹ Türk Borçlar Kanununda ise satıcının, satılanın zilyetlik ve mülkiyetini alıcıya devretme, alıcının ise buna karşılık bir bedel ödeme borcunu üstlendiği sözleşme şeklinde tanımlanır.² Satım sözleşmesi unsur ve şartları bakımından genel akit teorisi içerisinde yer alsa da teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan yeni ürünler ve bunların akdin mahalli olması meselesi nedeniyle her zaman güncelliğini muhafaza etmektedir. Çalışmada teknolojinin son dönemde hayatımıza kattığı yeni dijital ürünlerden NFT'ler ile metaversede yer alan ürünlerin satım sözleşmesinin konusu olmasının fihhi tahliline yer verildi. Öncelikle NFT ve metaversede yer alan ürünlerin İslâm hukukundaki mal kavramı kapsamında durumları değerlendirildi. Daha sonra satım sözleşmesinde akdin mevzû hususundaki temel özelliklerden mütekavvim olma ve akdin hükmünü uygulama imkanının bulunmaması (müşterinin akid konusu ürüne, satıcının semenine sahip olması) kriterleri açısından NFT ve metaverse ürünler analiz edildi.

1. İslâm Hukukunda Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı

NFT ve metaversede yer alan ürünlerin fihhi açıdan mal olarak kabul edilip edilmeyeceği sorunu bu ürünlerin satım sözleşmesinde konu olabilmesi için önemli bir kriterdir. Bu sebeple İslâm hukukunda bir ürünün mal olarak kabul edilmesi için aranan şartların öncelikle belirlenmesi gerekir. Zira İslâm hukukunda “*Beyne'n-nas mal olmayan şeyi satmak yahut onunla bir mal satın almak batıldır*”³ kaidesinde de ifade edildiği üzere fikhen mal olmayan ürünler satım sözleşmesinin mahalli/konusu olamaz.

tehid ve nihâyetü'l-muktesid, 3/189; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/4; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc lâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415), 2/323.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 11/108; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/133; Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 2/3.

² Türk Borçlar Kanunu, Mad. 207.

³ Mecelle, Mad. 210.

Hanefî fakihlere göre mal, insanın tabiatı icabı kendisine ihtiyaç ve istek duyduğu, gerektiğinde kullanılmak üzere doğrudan saklanıp korunması mümkün olan şeydir.⁴ “*Mal, tab’-ı insani mail olup da vakt-i hacet için iddihar olunabilen şeydir*” ifadesiyle Mecellede de bu tanım benimsenmiştir.⁵ Hanefî fakihlerin mal tarifinde yer alan “*insan tabiatının meyletmesi ve iddihar olma*” vasfı çeşitli nedenlerle tenkit edilmiştir. Örneğin “*İnsan tabiatının meylettiği*” ifadesi insanların arzu ve isteklerinin çok farklı olması ve bunun sınırlandırılmasının mümkün olmadığı teziyle eleştirilmiştir. “*İhtiyaç anı için iddihar olunması*” şartı ise sebze ve meyve gibi insan için önemli gıda olan ancak depolanıp saklanmasında sıkıntılar olan ürünlerin mal kapsamına dahil edilmesine mani olacağı gerekçesi ile tenkit edilmiştir.⁶

Malın insan tabiatının meyletmesi ve iddihar/saklanabilir olma vasıfları bağlamında tanımlanması ve konu hakkında ileri sürülen görüşler dikkate alındığında Hanefiler’de bir nesnenin mal niteliği taşıması için iki temel unsura sahip olması gerektiği görülür.⁷ Birincisi insanların ona sahip olmayı, korumayı, bir başkasına vermeyi ya da vermemeyi adet haline getirmesi gerekir. Buna göre insanların bir ihtiyacını gidermeyen ona fayda sağlamayan diğer bir ifadeyle örfen iktisadî bir değer taşımayan şeyler mal olarak kabul edilmez. İktisadî değer bir ürünün, varlığın kendi değerinin yanı sıra onu arz için harcanan emekten kaynaklanır. Örneğin havadaki kuş, denizdeki balık varlık olarak bir değer taşır. Bu hayvanların yakalanıp tüketime hazır hale gelmesi için harcanan emek ona iktisadî bir değer katmaktadır.⁸ Para iktisadî anlamda mal olarak kabul edilmez. Çünkü mal olabilmesi için doğrudan insanın bir ihtiyacını gidermesi gerekir. Para ise doğrudan ihtiyacı gidermemekte, ihtiyacın giderilmesine vasıta olmaktadır. Para sayesinde insanın ihtiyaç hissettiği mal satın alı-

⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, ts.), 5/277; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412), 4/501.

⁵ Mecelle, Mad. 126.

⁶ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *el-Milkiyyetü ve Nazariyyetü’l-akdi fi Şeriati’l-İslam* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabi, 1996), 47; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li dirâseti’ş-şeriati’l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405), 205.

⁷ Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/462.

⁸ Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 39.

nabilmektedir. İhtiyacın giderilmesinde sadece bir aracı durumunda olması hasebiyle para iktisadi anlamda mal kabul edilmez.⁹

Bir nesnenin mal olarak kabul edilebilmesi için ikinci unsur ise müstakil bir fizikî varlığının bulunmasıdır.¹⁰ Müstakil bir fiziki varlığa sahip olması ve iddihâr edilebilme vasfının bulunması şeklindeki temel şartlar menfaat ve hakların mal kapsamı dışında değerlendirme gayesini göstermektedir. Zira menfaatlerin doğrudan ihraz edilmesi Hanefîler'e göre mümkün değildir.¹¹ Bu sebeple de Hanefî fıkhında menfaatlerin tek başlarına mütekavvim mal kabul edilmeyeceği ilke olarak benimsenmiştir.¹² Ancak sonraki dönem bazı Hanefî kaynaklarda “*İnsanların ihtiyaçları için yaratılan ve istenildiği zaman elde edilip kullanılabilen, insanın dışındaki her şeye mal denilir.*”¹³ şeklindeki tanımlamalara yer verilmesi menfaatin mal kapsamında değerlendirildiğini gösterir. Bir başka tarifte ise elde edilmesi için çaba sarf edilen şeyler mal olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Osmanlı Usul-i Muhâkemât-ı Hukuk Kanununun 64. Maddesi de Mecelle'nin “*Tab'-ı insani mail olup da vakt-i hacet için iddihar olunabilen şeydir*”¹⁵ biçimindeki mal tanımı tadil ederek yeni bir tanım ortaya konulmuştur: “*Gerek a'yan, gerek menafi, gerek hukuk olsun, halk arasında tedavül edilegelen şeyler alelittlak mal sayılır.*”¹⁶ Bu tariflere göre bir şeyin mal olarak kabul edilmesi, bütün insanların ya da bir grup insanın ona değer vererek talep etmesi ile olur.¹⁷

Hanefî mezhebi dışındaki fakihler ise malın tanımında istifade edebilme unsurunu ön plana çıkarmışlardır. Bu anlayışa göre mal, “*kendisinden faydalanılan ya da faydalanılması mümkün olan şeydir.*”¹⁸ Bazı tanımlarda kendisinden faydalanmanın zaruret anına has bir durum olmadığının altı özellikle çizilmiştir.¹⁹ Hanefîler dışında-

⁹ Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz”, *Para, Faiz ve İslâm* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 2.

¹⁰ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 3/12; Hacak, “Mal”, 27/462.

¹¹ Hacak, “Mal”, 27/462.

¹² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5/277.

¹³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5/277.

¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/50; 6/449.

¹⁵ Mecelle, Mad. 126.

¹⁶ Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 30.

¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/501.

¹⁸ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* (Kuveyt: Vizara-tü'l-Evkâf, 1405), 3/222.

¹⁹ “Kendisinden faydalanılması genel bir ihtiyaç ya da zarurete bağlı olmaksızın mubah olan şeylerdir. bkz. Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an met-ni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 3/152.

ki mezheplerin mal tanımlarında istifadenin ön plana çıkmasından malın somut bir varlığa sahip olarak iddihar ve ihraz edilme şartının gerekli görülmediği anlaşılmaktadır.²⁰ Bunun yerine müntefeun bih (kendisinden faydalanılan) olma vasfına vurgu yapılmıştır. Son dönem önemli araştırmacılarından birisi olan Abdülkerîm Zeydân da (öl. 2014) kaynaklarda verilen tanımlar ve değerlendirmelerden yola çıkarak bir şeyin mal olarak kabul edilebilmesinde istifa ve elde edilme imkânına vurgu yapmıştır.²¹

İslâm hukukunda bir şeyin mal sayılması için belirlenen temel kriterler yeni çıkan ürünler ve bunların satım sözleşmelerinin mahalli olması meselelerinde önemli bir kıstas olacaktır. Zira teknolojik ilerlemenin neticesi olarak insan tabiatının meylettği ürünlerde de gelişim ve değişim yaşanmıştır. Günümüzde pek çok yeni ürün piyasaya çıkmış, insanın beğenisine sunulmuştur. Sadece ürün çeşitliliğinde artışlar yaşanmamış, yeni menfaat ve haklar da zuhur etmiştir. İslâm hukuku araştırmacıları insanların talep gösterdiği ve istifa ettiği yeni ürün ve menfaatlerin mal kapsamında değerlendirilmesini maslahat bağlamında ele almayı tercih etmişlerdir. Onların bu tercihleri mal tanımlamalarına da yansımıştır: “*Mal, insan tabiatının meylettği, ihtiyaç zamanı için biriktirilebilen, mülkiyete konu olabilen maddi, manevi mallar ve haklardır.*”²² Bu tanıma göre her dönemde değişen gelişen teknoloji sebebiyle ortaya çıkan, insanların edindiği (temevvül) ve faydalandığı (intifa) şeyler mal olarak değerlendirilir. Ancak insan tabiatının meyletmesinin bir şeyin mal olarak adlandırılması için yeterli kabul edilmesi ile hukuken mal kabul edilmesi ve hukuki tasarruflara konu olması farklı şeylerdir.²³ İnsan tabiatının meylettği maddi ve manevi mal ile hakların mal kapsamında değerlendirilmesinde bulunması gereken en önemli hususlardan bir tanesi hukuk sisteminin bu ürünlere mal olarak değer vermesi, koruması ve tasarrufuna müsaade etmesidir.²⁴ İnsan tabiatı meyletse de hukuk sistemleri tarafından tasarrufuna izin verilmeyen şeyler mal olarak değerlendirilmez.²⁵

²⁰ Hacak, “Mal”, 27/462.

²¹ Bkz. Zeydân, *el-Medhal li dirâseti’ş-şeriâti’l-İslâm*, 206.

²² Nihat Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 108.

²³ Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 32.

²⁴ Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, 109.

²⁵ Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 28.

2. İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Akdin Mahalli İçin Aranan Şartlar

Akitten doğan hukuki sonuçların kendisinde doğduğu şeye akdin konusu, akdin mahalli veya makudun aleyh ismi verilir.²⁶ Bir ürünün satım akdinin konusu olabilmesi için mütekavvim olması, akdin hükümünün uygulanmasının mümkün olması, malum olması, makduru't teslim ve mevcut olması şeklindeki temel vasıflara sahip olması gerekir.²⁷ Bu kavramlara ve kavramlar kapsamında gerçekleşen görüşlere kısaca temas edildikten sonra NFT ve metaversenin satım akdinin mahalli olması meselesine yer verilmesi isabetli olacaktır.

2.1. Mütekavvim Olma

Bir ürünün ticari akde konu olabilmesi için gerekli olan en önemli kriter mütekavvimliktir. Mütekavvim olması için aranan en temel özellik ise şer'an kendisinden istifade edilmesinin (*müntefeun bih*) mubah olmasıdır. İslâm hukukunda bir ürün insanlar tarafından talep görse de şer'an istifadesi yasaklanmışsa o ürün mütekavvim olarak kabul edilmez.²⁸ Kendisinden istifade imkânı bulunmayan şeyler mütekavvim olmadığı için hukuken koruma altına alınmayacaktır. Ayrıca insan tabiatı da müntefeun bih olmayan şeye meyletmeyeceği için bu ürün mal olma özelliğini de yitirmiş olacaktır.²⁹ Ayet³⁰ ve hadislerde³¹ yer alan hükümlerden yola çıkarak herhangi bir ürünün müntefeun bih olarak ticari meta kabul edilebilmesi için naslarda yasaklanmamış olmasının yanı sıra şer'an temiz olması (tayyib olması habis olmaması) kriterleri aranır.³² Aynı şekilde piriç ve buğday gibi

²⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/158.

²⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/135-140; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/323; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/4; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149.

²⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/44; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/142.

²⁹ Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", 111.

³⁰ Konu hakkındaki ayetler için bkz. el-Maide, 5/3; el-Bakara, 2/173; el-En'am, 6/145; en-Nahl, 16/115; el-Maide, 5/90.

³¹ Konu hakkındaki hadisler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitabüz-zebâih vevs-sayd", 28; "Megâzi", 38; Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sayd", 12, 15, 16; Süleyman b. Es'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Et'ime", 32; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), « Sayd », 9, 11.

³² Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisâ-nü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 1/566; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 272; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâci'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 3/288; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405), 3/307; Ebû'l-Ha-

ürünlerin tanesi hukuken istifadesi mubah olsa da insanlar tarafından bir değer olarak görülmedikleri için mütekavvim kabul edilmez.³³ Söz konusu unsurlar birlikte bulunursa o ürün mütekavvim olarak kabul edilir. Dolayısıyla müntefeun bih olmaması hasebiyle gayr-ı mütekavvim olan ürünler ticari sözleşmelerin konusu yapılamaz. Nitekim Mecellede “*Mütekavvim olmayan malı satmak batıldır.*”³⁴ kaidesi gereği gayr-ı mütekavvim mallar ticari meta olarak kabul edilmemiştir. “*Mütekavvim olmayan mal ile mal satın almak fasiddir.*”³⁵ kaidesi ile de bu tür ürünlerin semen olarak kullanımına müsaade edilmemiştir.

2.2. Akdin Hükmünü Uygulamanın Mümkün Olması

Satım akitlerinin temel gayesi alıcının ürüne (mebûe), satıcının da ürünün ücretine (semene) sahip olmasıdır. Alışveriş akdi tamamlandıktan sonra mahallin müşteriye teslim edilmemesi veya teslimi hususunda gerekli işlemlerin yerine getirilmemesi taraflar arasında husumete sebep olacaktır. Bu sebeple mevcut olmayan ve teslim imkânı (*makduru't teslim*) bulunmayan ürünlerin satım akdine konu olamayacağı prensibi benimsenmiştir.³⁶ Mahallin teslimi ve ifası imkânsız olan akit batıl kabul edilir.³⁷ Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde “*habelu'l-habele*”³⁸ gibi teslim edilip edilemeyeceği bilinmeyen, müşteri ile satıcı arasında husumete sebebiyet verecek alım satım türlerinin yasaklandığı görülmektedir.³⁹ Akid mahallinin tesliminin mümkün olmaması, bedel veya malın vasıflarının, teslim zamanının bilinmemesi garar kapsamında değerlendirilmiştir.⁴⁰ Bey' akdinin temel gayesi olan ürünün müşteriye semenin satıcıya sağlıklı bir biçimde teslimini temin amaçlı yapılan düzenlemeler zaman ve

sen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 5/376; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Râfî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 8/113; Nevevî, *Mecmû'*, 9/228; Muasır bazı çalışmalar için bkz. Yusuf Kardâvî, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1433-2012), 93; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 15; Yüksel Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 58.

³³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5/277.

³⁴ Mecelle, Mad. 211.

³⁵ Meceller, Mad. 212.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/166-167.

³⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/171.

³⁸ Habelü'l-habele, henüz ana karnındaki yavrunun doğuracağı yavrudur. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 163.

³⁹ Konu hakkındaki rivayetler için bkz. Buhârî, “Büyû”, 61, 82, 83; Müslim, Büyû”, 5, 6.

⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/169.

şartlara göre değişiklik gösterebilir. İmkanların gelişim ve değişimi ile birlikte ürün yelpazesinde ve bunların ticaretindeki usullerde değişiklik kaçınılmazdır. Tarihsel süreçte yer alan alım satım usulleri ve bunlar etrafında zamanın koşulları ile oluşturulan kuralları değişmez görmek yerine, nasların temel ilke ve hedeflerini gerçekleştirici yöntemler ve kurallar belirlemek daha isabetli olacaktır.⁴¹ Nitekim mahallin teslimini ifade eden kabz konusunda fıkıh literatüründe tarihsel süreç içerisinde yer alan yaklaşımlar da bu gerçeği ifade etmektedir. Akit mahallinin teslimi hakiki veya hükmi kabz şeklinde gerçekleşir. Hakiki kabz akit mahallinin elden teslimi veya istenilen yere nakledilmesiyle gerçekleşir. Hükmi kabz ise müşteri ile akit mahalli arasındaki engellerin kaldırılarak müşteriye serbest bir şekilde tasarruf imkânı sunmakla olur.⁴² Hanefî fakihler akit mahallinin teslimini fiilen kabzetmek şeklindeki hakiki kabz ile gerçekleşmesini zorunlu görmezler. Teslimin tahliye veya tehalli ile mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu durum müşteriye akid mahallinde tasarrufta bulunmasına imkân verilmesi ile gerçekleşir.⁴³ Şâfi mezhebinde akid mahallinin nakli mümkün değilse kabzın tahliye ile sağlanması mümkündür.⁴⁴ Mâlikî mezhebine göre kabz konusunda örf esas alınır. Hanbelî fakihlerde ise malın özelliğine göre kabz şeklinde değişiklik söz konusu olabilir.⁴⁵ AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) tarafından belirlenen standartlara göre ise kabz, “ *Herhangi bir varlığın fiziki olarak veya örfte bu anlama gelen bir yolla ele geçirilmesi*” biçiminde tarif edilmiştir.⁴⁶ Bu tanımlamaya göre malın teslim şeklinde belirleyici unsur örf olmaktadır. Örneğin günümüzde internet bankacılığı ve mobil bankacılık aracılığıyla yapılan sarf akdinde hesaba paranın yatırılması hükmi kabz olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Kabz konusundaki yaklaşımlar

⁴¹ Şevket Topal, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 219.

⁴² Mustafa Kisbet, “İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 482.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/244.

⁴⁴ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/14; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/226; Nevevî, *Mecmû'*, 9/332.

⁴⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4/85; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/163.

⁴⁶ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015), 514.

⁴⁷ Salih b. Zâbin Merzûgî, “Ticâretü'z-zeheb ehemmu suveruhü ve ahkâmühü”, *Mecelle-tü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996), 78; Arif Atalay, *İslâm Hukukunda Kabz* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 160; Hadi Turan, “İslâm Hukukunda Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı”, *Dergisi* 9/2 (2017), 828.

dikkate alındığında akid mahalli malın türüne, zaman ve şartlara göre kabzın şeklinde değişiklik olabileceğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Mecelle’de de “*Mebii ihtilaftıyla keyfiyet-i teslimi dahi muhtelif olur*”⁴⁸ maddesinde de her bir ürünün kendine has bir teslim şeklinin olabileceği ifade edilmiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden metaverse ve NFT gibi sanal ürünlerin de kendilerine has teslim ve kabzı söz konusudur.

2.3. Mâlum Olma

Akit yapan tarafların akdin mahalli hakkında bilgilerinin olması gerekir. Akdin mahalli hakkında taraflar arasında niza sebebiyet verecek ölçüde bilinmezlik (*cehalet*) olmamalıdır. İslâm hukuk literatüründe elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen şey garar olarak tanımlanmıştır. Elde edilme imkânı olmakla birlikte ürünün vasıflarında bilgisizlik varsa akitte cehalet söz konusu olur.⁴⁹ Belirli bir oranın üzerindeki cehalet akdi geçersiz kılmaktadır.⁵⁰ Kur’an-ı Kerim’de “*Ey İman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...*”⁵¹ ayeti gereği İslâm borçlar hukukunun en temel ilkelerinden bir tanesi akit yapan taraflar arasında karşılıklı rızanın sağlanması olmuştur. Bu sebeple akdin mevzûunda rızayı zedeleyecek cehalet unsurlarının giderilmesi istenir. Hanefî fihhında “*rıza ancak mâlum olmakla gerçekleşir*”⁵² (الرِّضَا لَا يَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْمَعْلُومِ) prensibi akid mahallinin yeterince bilinmesinin önemini vurgulamaktadır. Satım akdinin mahallinin yeterince bilinmemesi aldanma ve dolayısıyla taraflar arasında anlaşmazlık nedeni olabilir. İslâm hukukçuları çok az olmaları istisna bilgisizliğin (*cehalet*) rızayı olumsuz etkileyeceğinden akdi geçersiz kılacağını ifade etmişlerdir. Kuşkusuz satım akdinde cehaletin çeşitleri ve kapsamı alışverişin türüne, zaman ve çevre faktörüne göre değişiklik arz edecektir. Önemli olan ticari ilişkilerde hukuki güvenliğin, adaletin, hakkaniyetin temin edilmesi; ticari faaliyetlerin kumara dönüştürülerek haksız kazançta, aldatmaya vesile kılınmaması; tarafların belirsizlik ve bilin-

⁴⁸ Mecelle, Mad. 265.

⁴⁹ Şehâbeddin el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fî envâ'î'l-furûk* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, ts.), 3/270; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/167.

⁵⁰ Zeydân, *el-Medhal li dirâseti'ş-şeriâti'l-İslâm*, 294; Necmettin Güney, “İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 491.

⁵¹ Nisâ, 4/29.

⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 5/156.

mezlik sebebiyle aldanma risklerini mümkün olduğu kadar asgariye indirilmesidir.⁵³

2.4. Mevcut Olma

İslâm hukukuna göre akit esnasında akdin mahallinin mevcut olması gerekir. Mevcut olmayan (*ma'dûm*) malın satışı yasaklanmıştır. Konu hakkındaki çalışmasında İsmail Bilgili satış sözleşmesine mahal olamayacak ma'dûmu şu şekilde tarif etmiştir: “*Hukukun hakikaten veya hükmen yok saydığı, tarafları anlaşmazlık ve çekişmeye götüreceği derecede kapalı olan, teslimi garanti edilemeyip zarar ve ziyan içeren, varlığı ihtimalli şeylere ma'dûm denir.*”⁵⁴

Akit esnasında mahallin mevcut olması şartı ile garar ve onun meydana getireceği problemler engellenerek, taraflar arasında husumetin oluşmaması sağlanmaya çalışılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) kişinin mülkünde olmayan şeyi satmasını yasaklayarak bu konudaki temel kuralı ortaya koymuştur.⁵⁵ Tarafların zararına sebebiyet vererek husumete yol açacak belirsizlik (*garar*) ortadan kalktığında akdin kuruluşu için bir problem de kalmayacaktır.⁵⁶

Sanayi ve teknolojiye yaşanan gelişmeler mal kavramı ve mevcudiyetinin mahiyetinde de gelişmelere neden olmuştur.⁵⁷ Sadece fiziki unsuru olan değil, kendisinden istifade imkanı olan her şey mülk kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁸ Kişinin ürettiği mal, hizmet ve fayda onun mülkü kabul edilmiştir. Dolayısıyla kişinin mülkünde olabilen ürünler alım satım akdine konu olabilecek mevcut mal olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁵⁹ Bilgisayar teknolojisindeki gelişmelerle hayatımızın bir parçası haline gelen dijital varlıklarda fiziki/ maddi mal olmasalar da onları üretenlerin veya sahip olan kişilerin mülkünde bulunabilmektedirler.

⁵³ Yunus Apaydın, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995); Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/169.

⁵⁴ İsmail Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 213.

⁵⁵ Buhârî, “Büyû”, 55; Müslim, “Büyû”, 30, 32.

⁵⁶ Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, 219.

⁵⁷ Bkz. Ahmet Bayraktar, “İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni Bir Yaklaşım”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 32 (2016), 120; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/22.

⁵⁸ Mecelle, Mad. 125.

⁵⁹ Ahmet Bayraktar, *Elektronik Ortamda Gerçekleştirilen Alım Satım İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 17.

3. İslâm Hukukunda Satım Sözleşmesi Açısından NFT ve Metaverse Ürünler

3.1. NFT: Non-Fungible Token/Nitelikli Fikrî Tapu

NFT (non-fungible token) bir dijital varlığın benzersiz kriptografik anahtara sahip, eşsiz ve tek kopyası anlamına gelmektedir.⁶⁰ NFT sayesinde grafik tasarımı, resim, müzik, video gibi dijital ortamdaki varlıklar benzersiz kriptografik bir anahtarla kimlik kazanmakta ve kayıt altına alınmaktadır. Diğer bir ifade ile NFT, dijital varlığın dijital sertifikasıdır. NFT, blok zincir (blockchain)⁶¹ teknolojisinin uygulama alanlarından bir tanesidir. NFT'lerin oluşturulması akabinde akıllı sözleşme blok zincirinde onaylanmakta ve yeni bir bloğa kaydı sağlanmaktadır. Bu sayede merkeziyetsiz (ademimerkeziyet) bir şekilde dijital varlık kişinin mülkiyetine tescillenmiş olmaktadır. Benzersiz bir kriptografik anahtar ile kişinin mülküne tescillendikleri için eşsiz ürünlerdir. Ayrıca sınırlı sayıda üretildikleri için nadir varlıklardır. Kripto paralardan farklı olarak küçük değerlere bölünme kabul etmeyen, sadece tamamının elde edilmesi mümkün olan dijital varlıklardır.⁶² Blok zincirinde yer alan akıllı sözleşmelerle taraflar, araçlar ve belirli merkezler olmadan ticaret yapabilmektedirler. NFT ticareti için pazarı haline gelmiş dijital platformlar üzerinden yapılmaktadır. Bu platformlar, belirli ücret karşılığında NFT ürünleri müşteriler ile buluşturmakta ve alım satım işlemlerinin organizasyonunu yapmaktadır. NFT'lere yönelik yoğun ilginin oluşmasında en önemli etki Mike Winkelmann adlı bir tasarımcının çalışmalarını tek bir NFT olarak satışa sunması ve bu ürünün müzayede de 69,3 milyon dolara satılması olarak gösterilir.⁶³ Bu satış sonrası insanlar kısa sürede çok fazla para kazanmak adına fotoğraf, müzik, video gibi varlıkların NFT'lerini tasarlayıp piyasaya sürmeye başladılar. Örneğin Türk dijital sanatçısı Refik Anadol'un "*Machine Hallucinations*" adlı dijital koleksiyonunun değerinin 5.1 milyon dolara ulaştığı bildirilmiştir.⁶⁴

⁶⁰ İbrahim Dağlı, "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları", *Bilim ve Teknoloji Politikaları* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 87.

⁶¹ Blockchain hakkında bkz. Dağlı, "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları", 89; Abdurrahman Candan - Halil İbrahim Yaşlak, "Fıkıhın Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 10.

⁶² Nir Kshetri, *Blockchain and Supply Chain Managemet* (Amsterdam: Elsevier, 2021), 24.

⁶³ Dağlı, "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları", 88.

⁶⁴ NFT Nedir: İnternette Kolayca İndirilebilen ve Milyonlarca Dolara Alıcı Bulabilen Kripto Sanat Eserleri, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56385962>, (Eri-

Aslında NFT piyasalarında ciddi ücretlerle satışa sunulan ürünlere insanların internette ulaşmaları ve orjinal formatlarıyla bilgisayarlarına kayıt etmeleri mümkündür. Ancak non fungible tokenların asıllarına sahip olma veya bu ürünlerin alım satımından kazanç elde etme ve benzersiz kopyasına sahip olma arzusu gibi etmenler NFT piyasalarının hızla yükselmesinde ve yüksek hacimli işlemler yapılmasında etkili olmuştur.

İslâm hukuku açısından NFT'leri (non fungible token) değerlendirebilmek için öncelikle NFT para mıdır? yoksa bir mal mıdır? sorusunun cevap bulması gerekmektedir. NFT'ler para olarak değerlendirildiğinde alınıp satılmaları hususunda sarf akdi hükümleri geçerli olacaktır. Mal olarak tanımlandıklarında ise alınıp satılmaları İslâm hukukunun ticaretle ilgili temel ilkeleri açısından değerlendirilmesi gerekecektir.

NFT hususunda yapılan bazı çalışmalarda onun kripto para birimi olarak tanımlandığını görmekteyiz.⁶⁵ Bir ürünün para olarak değerlendirilebilmesi için; ortak değer ölçüsüne sahip olması, mübadele aracı olması, tasarruf aracı olması, ödeme vasıtası ve ekonomi politikası aracı olması gibi temel fonksiyonları icra etmesi gerekir.⁶⁶ Ayrıca kolay taşınabilmesi, dayanıklı olması, bölünebilmesi, taklit edilmesinin zor olması, mislî olması, nadir olması ve toplum tarafından ticari ilişkilerde kullanılmak amacıyla para olarak benimsenmiş olması gibi fiziksel özelliklere ve toplumsal güveni temin için değer istikrarını sağlaması şeklindeki iktisadi özelliklere de sahip olması gerekir.⁶⁷ NFT'ler şuan ki uygulamaları ile paranın temel fonksiyonlarından ortak değer ölçüsü olma, mübadele aracı olma, ödeme vası-

şim: 08/04/2022)

⁶⁵ Olcay Uçak, "Kültürlerarası İletişimde Tek Kültüre Doğru: Dijital Kültür", *Communication and Technology Congress* (İstanbul: CTC, 2021), 224; Dağlı, "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları", 93; Nuri Kahveci - Yahya Bilginer, "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 260.

⁶⁶ Beşir Gözübenli, "Para Kavramı'na İslami Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler", *Para, Faiz ve İslam* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 72; Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telâkkisi Zâviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (ts.), 46.

⁶⁷ Ali Keleş, *İslâm'a Göre Para Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 111-112; Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz", 8-9; Mikail Altan - Suna Akten Çürük, "Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz", *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri* (İstanbul: Konevi Kültür Merkezi, 2012), 33; Alpaslan Alkuş, "İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 71.

tası olma, mislî olma ve iktisadi politika aracı olma gibi işlevleri icra etmemektedir. NFT piyasaları yüksek finansman hacmi ile tasarruf aracı olabilirler. Ancak bu fonksiyonu onun para olarak tanımlaması için yeterli olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca paranın fiziki ve iktisadi temel özellikleri de NFT’lerde yer almamaktadır. İnsanlar tarafından mübadelelerde ve değer ölçümünde para olarak görüldüğünü söylemek mümkün değildir. NFT’ler, kripto paralardan farklı özellikler taşımaktadır. Kripto paralar fungible token olarak tanımlanan, eş değeri olan, takas edilebilen jetonlardır. NFT’nin ise en temel özelliği eşsiz dijital varlık olmasıdır. NFT’ler, kripto paralarda blok zincir üzerinden kayıt altına alınmış dijital değerlerdir. Kripto paraların dünya üzerinde belirli sayıda da olsa eş değeri vardır ve bunlar birbirinin aynısıdır. Örneğin en popüler kripto para birimi olan Bitcoin’in dünya üzerinde 18 milyon adet bulunduğu ifade edilir. Bu Bitcoinlerin hepsi birbirinin aynısıdır. Bir Bitcoin başka bir eş değeri olan Bitcoin ile takas edilebileceği gibi bölünerek alım satımı da mümkündür. Ancak NFT’ler bölünüp parçalanma kabul etmez. Sahipleri tarafından kaç adet üretilirse dünya üzerinde sadece o kadar bulunabilir. NFT’ler eş değeri olmayan ürünler olduğu için birim değerleri üreten sahipleri tarafından ya da açık artırma usulü ile fiyatları oluşturulmaktadır. NFT’ler üzerinde yapılan işlemlere bakıldığında onun kripto para olarak değerlendirilmesinden ziyade dijital bir ürün olarak tanımlanması isabetli olacaktır. Dijital ürün olarak tanımlanan NFT’lerin İslâm hukukunun bir malda aradığı vasıfları taşıyıp taşımadığı ve satış sözleşmelerine konu olup olamayacağı önemli bir husustur.

1068 | db

3.1.2. İslâm Hukukuna Göre Mal Kavramı Açısından NFT

NFT’lerin mal olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağını yukarıda ifade etmiştik. Peki NFT’ler, İslâm hukukunun bir malda bulunması gereken temel niteliklerini taşımakta mıdır? Bu sorunun fakihlerin mal tanımları ve bu tanımlar kapsamında belirlenen temel kriterleri dikkate alınarak cevaplanması gerekmektedir. “İslâm Hukukunda Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı” başlığı altında da izah edildiği üzere İslâm hukukçularının mal tanımlamalarında ön plana çıkan temel unsurlar, insan tabiatının meyli, istifade ve elde edilip saklanabilmesidir. NFT’ler 2021 yılı içerisinde en popüler ürünler içerisinde yer almaktadır. Milyonlarca insan farklı platformlarda NFT oluşturmakta ve alım satımını yapmaktadır. NFT alım satım platformlarından bir tanesi olan Open Sea Ağustos ayı verileri üzerinden yaptığı röportajda 3.4 milyar dolarlık işlem hac-

mine ulaştıklarını ifade etmiştir.⁶⁸ Bu veriler, İslâm hukukunun mal tanımlamasındaki temel unsurlar içerisinde yer alan insan tabiatının meylî şartının NFT için gerçekleştiğini göstermektedir.

NFT'lerin mal sayılabilmesi için arayacağımız ikinci şart istifadedir. Milyonlarca insan tarafından talep gören NFT kendilerinden istifade edilen ürün müdür? Teknoloji dünyasında yaşanan gelişmeler ürün çeşitliliğini etkilediği gibi bu ürünlerden istifade biçimlerini de etkilemiştir. Bu gelişmeler neticesinde fiziken elde edilip istifade edilen ürünlerin yanı sıra dijital ürünler de ortaya çıkmıştır. Bunların, fiziki bir varlık olmasa da dijital bir ürün olarak kullanımı mümkündür. NFT de dijital ürünün dijital sertifikasıdır.⁶⁹ Bu sertifikalar ile insanlar dijital varlıkları mülk edinebilmektedir. NFT'ler insanların gıda, giyim, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayan bir ürün olmasa da insanların farklı menfaatlerini karşılayan ürünleri temsil eden sertifikalardır. Bu aşamada karşımıza menfaatin mal olarak değerlendirilmesi meselesi çıkmaktadır. Mal ile ilgili verilen bilgilerden çoğunluk tarafından menfaatin de mal kapsamında değerlendirilmesi gerektiğinin kabul edildiğini ifade etmiştik. Teknolojik gelişmeler menfaat ve hakların kapsamını genişletmiş ortaya birçok yeni ürün çıkmıştır. Bunların mal kapsamına alınmaması pek çok mağduriyet ve sorunların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu nedenlerle dijital ürünlerin mal kapsamına alınması önemli bir husustur.⁷⁰

NFT'nin mal sayılması için aranacak üçüncü şart mülk edinebilir olmaktır. NFT, dijital varlıkların blockchain teknolojisi aracılığıyla benzersiz kriptografik bir anahtara sahip, eşsiz ve tek kopyası anlamına geldiği belirtilmişti.⁷¹ İnsanlar dijital ürünlerin elde edilip saklanması güvenli olduğu için bu ürünlere yönelmişlerdir. Pek çok kişi sahip olduğu dijital ürünleri non-fongible token/nitelikli fikrî tapu ile benzersiz kriptografik bir sertifikasını elde ederek alım satımını yapmakta veya mülkiyetinde saklamaktadır. Dijital sertifika olarak tanımladığımız NFT, fiziken elde edilmese de bilgisayar ortamında, sanal dünyada dijital bir ürün olarak varlığını sürdürmekte kişilerin mülkiyetine kaydedilmektedir. İnsanlar da mülkiyetinde bulunan bu

⁶⁸ Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi, Metaverse: Fırsatlar ve Tehditler, <https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler> s.10 (Erişim: 07/04/2022)

⁶⁹ Merve Kadriye Yurdabak, "NFT: Dijital Sanatta Yeni Bir Perspektif ve Getirdiği Fırsatlar Üzerine Bir Derleme", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 150.

⁷⁰ Konu ile ilgili bkz. Arif Atalay, "İslam Hukukunda Elektronik Ortamda Akitleşme", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 28.

⁷¹ Dağlı, "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları", 87.

dijital ürünler üzerinde istediği biçimde tasarruf etme yetkisine sahip olmaktadır. Dolayısıyla fiziken ortada olup fiilen elde edilecek ürünler olmasalar da NFT ile benzersiz sertifika haline gelen dijital ürünlerin mülk edinilebilmesi ve özgürce tasarruf imkanına sahip olunmasının fiilen elde edilmesi anlamına geleceği ifade edilebilir.

3.1.3. İslâm Hukukuna Göre Satış Sözleşmesi Açısından NFT

NFT, mal olarak kabul edilse de İslâm hukukunun ticari sözleşmelere konu olacak mallarda aradığı şartları taşıyıp taşımadığının da öncelikle tahlil edilmesi ve ardından da İslâm hukukunun ticaretle ilgili temel ilkeleri bağlamında NFT alım satımlarının değerlendirilmesi gerekir. Zira NFT formatında alım satımın konusu olacak dijital varlıkların fıkhi açıdan ticarete konu olabilecek bir mal olması gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi NFT'nin satım sözleşmesinin mahalli olabilmesi için İslâm hukukunun ticari ürünlerde aradığı temel ilkeler olan mütekavvim olma, akdin hükmünün uygulanmasının mümkün olması, malum olma ve mevcut olma unsurlarına sahip olması gerekir.⁷²

1070 | db

NFT, pazar ağı ve piyasa hacmi dikkate alındığında yoğun bir talep gören dijital üründür. Şuan insanlar daha çok sahip oldukları resim, video, müzik gibi ürünleri NFT formatında piyasaya arz etmektedir. Bu ürünlerin ticaretinin fıkhi açıdan caiz olması için gerekli kriterlerden birisi mütekavvim olmaktır. Mütekavvim olmak için de şer'an müntefeun bih olması gerekir. NFT'ler farklı amaçlarla kendisinden istifade edilme (müntefeun bih) imkânı olan ürünlerdir. Naslarda yasak kılınmış içerikler NFT formatına dönüştürülmemişse, bu ürünlerin bizatihi şer'an yasak kapsamında değerlendirilmeyeceği kanaatindeyiz. Ancak temel inanç ve ahlaki ilkelere aykırı içerikler NFT formatına dönüştürülmüşse o ürünler ilk halleri gibi şer'an yasak kapsamında kabul edileceği için müntefeun bih olarak değerlendirilmeyecektir.

Satım sözleşmesinde aranan diğer unsurlar, mahallin mevcut, malum ve akdin hükmünün uygulanmasının mümkün olmasıdır.⁷³ NFT, bir dijital varlığın benzersiz kriptografik bir anahtara sahip, eşsiz ve tek kopyası şeklindeki tanımını onun mevcut bir mal olduğunu

⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/135-140; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/323; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/4; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149.

⁷³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/135-140; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/323; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/4; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149.

söyleme imkânını vermektedir. NFT dijital varlığı ifade eden kriptografik simge olarak düşünülebilir. NFT'nin simgelediği dijital varlık taraflar arasında niza sebebiyet vermeyecek derecede malumdur. Bu sebeple bir garar ya da cehaletten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. NFT ürünler kriptografik anahtarla kopyalanmış bir sureti satıcının mülkiyetinden alıcının mülkiyetine intikal ettirilmesi mümkündür.

NFT ürünlerin alım satımında İslâm hukukunun mal teorisi açısından bir problem gözükmemektedir. NFT ürünlerin alım satımında kullanılan semenin kripto para olması yapılan ticaretin fıkhi niteliği hususunda farklı mülahazalara neden olabilir. Kripto paralara garar, aldatma, kumar gibi unsurlar içerdiği gerekçesiyle mesafeli yaklaşılmış olsa bu konuda kesin hükümlerden kaçınıldığı da bir gerçektir.⁷⁴ NFT'lerin alım satımında kripto para kullanılması hususundaki olası itirazların dayanak noktalarından bir tanesinin semenin sadece para olarak değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Kripto ürünlerin para olarak değerlendirilmesinde yaşanan tartışmalar, bu ürünlerle yapılacak alım satımları da etkilemektedir. İslâm hukukunda semen, satım akdinde tarafların malın karşılığı olarak üzerinde anlaşmış bedel şeklinde tarif edilir.⁷⁵ İslâm hukukunda altın ve gümüş yapısı itibarıyla semeniyet vasfını taşıyan bu maddeler dışındaki ürünlerden elde edilen itibari paralar tedavülde oldukları müddetçe semeniyet vasfını taşır.⁷⁶ Kripto varlıklar hakkında dile getirilen sorunlar onun alım satım akdinde mebi olmasından ziyade emtia olarak talep görmesi ve manipülatif hareketlere maruz kalmasından kaynaklanmaktadır. Kripto paralarla ticaret konusunda dikkat edilmesi gereken husus bu ürünlerin paranın temel fonksiyonlarını taşıyıp taşımadığı olmalıdır. Paranın temel fonksiyonlarını taşıyan ürünlerin para olarak kabul

⁷⁴ Konu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Candan - Yaşlak, "Fıkıhın Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği", 1-39; Hasan Doğan, "İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 225-253; Mehmet Onur, "Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 289-310; Kahveci - Bilginer, "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi", 257-285. Süleyman Kaya, Kripto Para Birimleri ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi, http://www.isefam.sakarya.edu.tr/wp-content/uploads/2018/01/Kripto-Para-Birimleri-ve-f%C4%B1khi-A%C3%A7ısından-Değerlendirilmesi_son.pdf, (Erişim: 08/04/2022)

⁷⁵ Beşir Gözübenli, "Semen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/465.

⁷⁶ Bkz. Muhammet Ali Çağlar, *İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyet)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-48; Gözübenli, "Semen", 36/466.

edileceği benimsenmiştir.⁷⁷ Din işleri yüksek kurulu “Kullanıcılar arasında değişim ya da kıymet ölçüsü olarak genel kabul gören, kaynağı itibarıyla kullanıcılara güven veren her türlü paranın kullanımı caizdir.” ifadesiyle bir ürünün para olarak nitelenmesindeki temel kriterin onun fonksiyonları olduğunun altını çizmiştir.⁷⁸ Semenle ilgili yukarıda belirtilen temel ilkeler yerine getirildikten sonra NFT alım satımında kripto paraların satış bedeli olarak kullanılmasının NFT ve ticareti için bir sorun teşkil etmeyebilir.

Buraya kadar söylenen veriler ışığında naslarda yasak kılınmış içerikler NFT formatına dönüştürülmemişse, NFT’lerin bizatihi şer’an yasak kapsamında değerlendirilmeyeceği ve akdin mahalli olabileceği kanaatindeyiz. Ancak bu ürünlerin ticaretinin fıkhi değerlendirilmesinde manipülatif işlemler nedeniyle taraflar arasında husumete neden olacak aldatma ve aldanma gibi dış etmenler etkili olacaktır. Dijital ürünler NFT olarak satışa sunulduklarında kıymetleri kimi zaman sahipleri tarafından takdir edilmekte kimi zamanda açık artırma yoluyla belirlenmektedir. Bu durum fiziki varlıklar içinde aynı olsa da NFT’lerin fiziksel bir karşılığının olmaması manipülasyonlara çok daha açık hale gelmesine neden olmaktadır. Suni/sanal talepler oluşturularak NFT fiyatı artırılabilir. Tam tersi bir şekilde satıştaki NFT’ye hiçbir talep olmadığı için ürün değeri satın alınan çok daha altına da düşebilir. Bu sebeple NFT ürünler mal ve akid mahalli olma şartlarını taşısa da manipülasyonlara çok açık olması ve aldanma riskinin yüksek olması gibi dış faktörler alım satımın hükmünü en azından mekruh olarak tanımlanmasını gerekli kılacağı kanaatindeyiz. Ayrıca NFT olarak satışa sunulan ürünlere milyon dolarları bulun bedeller ödenmesi israf açısından da değerlendirilmelidir. Zira Kur’an’da belirtilen en temel ilkelerden bir tanesi israftan kaçınmaktır. İnsanların sanat eseri mahiyetindeki NFT ürünlere milyon dolarlar vermesinin israf olarak değerlendirilmesi mümkündür.

⁷⁷ Gözübenli, “Para Kavramı’na İslami Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”, 75, 78; Mikail Altan, “Faizsiz Bankacılığın Temelleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 126.

⁷⁸ Dijital Kripto Paraların Kullanımının Dini Hükmü Nedir? <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir>. Kurul özünde ciddi belirsizlikler taşıması, aldanma ve aldatma riski bulunması, herhangi bir güvencesi bulunmaması ve belirli kesimlerin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine yol açması gibi nedenlerle kripto para kullanımını caiz görmemiştir. Süleyman Kaya ilgili çalışmasında sonuç olarak kripto paralara doğrudan karşı çıkmak yerine, manipülasyonlara ve spekülasyonlara karşı insanları uyarmanın yanı sıra bu tür para birimlerinin doğuracağı imkanları değerlendirme yoluna gidilmesini daha isabetli görmüştür. Süleyman Kaya, Kripto Para Birimleri ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi, 18.

3.2. Metaverse ve Metaverse Ürünler

Teknolojik gelişmeler tüketici portföyü ve taleplerinde de değişikliklere neden olmuştur. Fiziksel ürünlerle birlikte sanal ürünlere da rağbet artmış hatta çok daha fazla tercih edilir hale gelmiştir. Bunun neticesi olarak son dönemlerde sanal ürünlerin pazar payı tüketici talepleri açısından yadsınamaz derecede artmıştır. Özellikle pandemi sebebiyle sokağa çıkma yasakları süresince internette vakit geçirme oranlarında yaşanan artışlar e-ticarete ve sanal ürünlere olan rağbeti de artırmıştır. İşletmeciler ve girişimciler insanların bu yönelimlerini fırsata çevirerek yeni bir sanal dünyanın kapılarını açmıştır. Meta (ötesinde) ve universe (evren) kelimelerinden türetilen ve metaverse olarak adlandırılan evren ötesi bu sanal dünya için çeşitli tanımlamalar yapılır: Bunlardan birine göre metaverse, *“İnsanların VR setler, AR gözlükleri, akıllı telefon uygulamaları ve diğer cihazları kullanarak buluşabileceği, çalışabileceği ve oyun oynayabileceği sonsuz ve birbirine bağlı sanal topluluklar dünyasıdır.”*⁷⁹ Diğer bir tanıma göre *“İnsanların, yerlerin ve nesnelere dijital bir temsilinin yaşadığı dijital bir alandır.”*⁸⁰ Metaversenin sunduğu imkânları da içerisine alan kapsamlı bir tanıma ise şu şekildedir: *“Metaverse, iletişim perspektifinden yeni bir gerçeklik, anlam dünyası ve iş birliği fırsatları sunan; kültürel, entelektüel ve ekonomik üretim için alt yapı ve etkileşim olanakları tanıyan; farklı gelişmiş teknolojilerin eş zamanlı ve entegre bir biçimde kullanıldığı; siber toplumsal bir düzlemidir.”*⁸¹ Metaversenin donanım, ağ ve bulut teknolojilerinin yanı sıra artırılmış gerçeklikle oluşturduğu dijital yükselişin avatarlar ile sanal ekonomi, sanal toplum, sosyal kabul edilebilirlik ve güveni barındıran metaverse ekosistemini meydana getirdiği belirtilir.⁸² Metaverse dünyasında insanlar, giyim, kozmetik, teknoloji, sağlık, eğitim, kültür ve sanat gibi çeşitli alanlarda sanal gerçeklik (*Virtual Reality*), artırılmış gerçeklik (*Augmented reality*), karma gerçeklik (*Mixed Reality*) ve genişletilmiş gerçeklik (*Extended Reality*) kullanarak yeni

⁷⁹ Facebook wants to lean into the metaverse. Here’s what it is and how it will work, <https://www.npr.org/2021/10/28/1050280500/what-metaverse-is-and-how-it-will-work> (Erişim: 08/04/2022); Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi, Metaverse: Fırsatlar ve Tehditler, <https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler>. 4 (Erişim: 07/04/2022)

⁸⁰ Microsoft Cloud at Ignite 2021: Metaverse, AI Hyperconnectivity in a hybrid World, <https://blogs.microsoft.com/blog/2021/11/02/microsoft-cloud-at-ignite-2021-metaverse-ai-and-hyperconnectivity-in-a-hybrid-world/>

⁸¹ Oğuz Kuş, “Metaverse: Dijital Büyük Patlamada Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar”, *Intermedia International e-Journal* 8/15 (2021), 248.

⁸² Kuş, “Metaverse: Dijital Büyük Patlamada Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar”, 249.

ürün ve hizmetlere sahip olmaktadırlar.⁸³ Tüketicilerin *second life*'i (yeni dünya / ikinci hayat) olarak tanımlanan bu hayatta insanlar gerçek dünyadakine benzer biçimde hatta çok daha kapsamlı şekilde alışveriş yapmaktadır. Bu yönelimde *second life*'in sınırsız ve özgür deneyimler sunmasının payı büyüktür.⁸⁴

Tüketicileri sanal bir dünyada sanal ürünler, araziler satın almaya bunun ticaretini yapmaya sevk eden farklı faktörler vardır. Bunlar bir ihtiyaçtan doğabileceği gibi sosyolojik veya psikolojik etmenlerin sonucu da gerçekleşebilir. Söz konusu bu etmenlerden en önemli ve etkili olanı hiç şüphesiz psikolojik faktörlerdir. Metaversenin sunduğu hayat insanlara gerçek yaşamının ötesinde kendi arzularıyla oluşturacağı bir hayal dünyasıdır. İşletmeciler yeni pazar dünyası olarak gördükleri bu sınırsız alandan yer edinme, tüketiciler de yeni dünyada sunulan ürünlerle sınırsız isteklerini tatmin etme duygusu ile hareket etmektedir. Metaversede insanlar kendilerini hayal ettikleri bir biçimde avatarlar ile temsil etmekte; avatarları için alışverişler yapmanın yanı sıra arazi satın alabilmekte, sevdiği bir kişinin konserini izleyebilmekte ya da istediği ülke ve mekanlara geziler yapabilmektedir.⁸⁵ Yeni sanal dünyanın teknoloji, eğitim, sağlık, giyim gibi pek çok alanda sunduğu imkanları ve onlara yönelik talepleri yatırım fırsatına çevirmek isteyen bir çok firma ise metaverse yatırımları yapmaktadır.⁸⁶ Dünya çapında şöhrete sahip firmaların yatırımlarını fırsat olarak değerlendiren pek çok insan yeni dünyada yer edinme, kazanç sağlama isteğiyle metaverseye yönelmiştir.

Metaverse, *second life*/ikinci hayat, sanal dünya gibi niteliklerle tanımlansa da onun, bu dünyanın teknoloji devleri tarafından yeni ve sınırsız bir pazar ağına kavuşmak için oluşturulduğu eleştirilerinin⁸⁷ tamamıyla göz ardı edilmemesi isabetli olacaktır. Zira girişimci kişilerin bu platformlara olan ilgisinde, insanların yaşamlarını kolaylaştırmak ya da ihtiyaçlarını gidermekten ziyade ekonomik hayatı

⁸³ Mustafa Bostancı - Gonca Uncu, "Metaverse Sanal mı Gerçek mi?", *Dijital İletişimi Anlamak-2* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 61. Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi, Metaverse: Fırsatlar ve Tehditler, <https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler> s. 13 (Erişim: 07/04/2022)

⁸⁴ Şimal Çelikkol, "Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi", *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3/1 (2022), 71.

⁸⁵ Çelikkol, "Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi", 70.

⁸⁶ Bostancı - Uncu, "Metaverse Sanal mı Gerçek mi?", 2021, 63.

⁸⁷ Çelikkol, "Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi", 65.

sanal dünyaya taşıyarak bu dünyanın zenginlerini oluşturmak ve metaverse dünyasını trilyon dolarlık platformlara dönüştürme maksadı ön plana çıkmaktadır.⁸⁸ Nitekim adını Meta olarak değiştiren Facebook 10 yıl kadar bir süre içerisinde metaverse üzerinde 1 milyar insanın aktif olarak çalışmasını ve oyun platformlarında yer almasını beklediklerini ifade etmiştir.⁸⁹ Metaversenin 2025 yılında pazar büyüklüğünün 800 milyar dolar, 2030 yılına kadar 2,5 trilyon dolar olması beklentisi⁹⁰, yeni dünyanın kocaman bir pazara dönüştürme arzusunun sonucu olduğu eleştirilerini haklı çıkaracak niteliktedir.

Metaverse, sanal dünyada yeni bir dönemin başladığını gösteren önemli işaret fişeğidir. Bugüne kadar internetin yaşamımıza kattığı e-ticaret, e-sözleşme, kripto para gibi unsurlar tartışılıp bunlarla ilgili hukuki düzenlemeler yapılmaya çalışılırken bugün metaverse ile hukuksal çalışmaların yapılacağı devasa bir sanal dünya karşımızdadır. İnsanlar metaversede birbirleriyle sürekli aktif bir etkileşim içerisinde dirler. Avatarları veya kendileri için ürün ve hizmetlere sahip olmak adına alım, satım, icâre ve hizmet sözleşmeleri icra etmektedirler. Bu durum metaversede ticaret, insan hakları, kişinin maddi ve manevi bütünlüğü, mülkiyet hakkı, miras, ceza gibi birçok alanda hukuki düzenlemelere ihtiyaç hissettirmektedir. Metaversenin ortaya çıkardığı problem ve ihtiyaçların bir kısmının ulusal boyutta çözüme kavuşturulma imkânı olsa da pek çok sorun ancak uluslararası hukuki düzenlemelerle vuzuha kavuşabilir.

db | 1075

3.2.1. İslâm Hukukuna Göre Mal Kavramı Açısından Metaverse Ürünler

Dünya çapında büyük firmaların Metaverse yatırımlarından bahsetmesi metaversede arsa satışlarının ve hemen hemen her alanda mağazalar açılmaya başladığının ve bunun süreklilik arz edeceğinin bir işareti oldu. Metaverse üzerinde açılan mağazalarda iki usül ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisinde mağazalar kişilere ürünlerinin sanal modellerini avatarları üzerinde deneme fırsatı sunmaktadır. Ürün modeli beğenildiğinde bunun gerçek fiziksel modeli satın alınabilmektedir. Diğer usül ise metaversede karakter olarak belirlenen avatarlar için tuhafiyeden, teknolojiye kadar pek çok farklı

⁸⁸ Mustafa Bostancı - Goca Uncu, "Metaverse Sanal mı Gerçek mi?", *PaI*, (ts.), 60.

⁸⁹ Musadıq Bidar, Facebook bets big on the Metaverse. What is it? <https://finance.yahoo.com/news/metaverse-coming-232833464.html> (Erişim: 07/04/2022)

⁹⁰ Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi, Metaverse: Fırsatlar ve Tehditler, <https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler> s. 5 (Erişim: 07/04/2022)

kalemden ürünlerin satın alınabilme fırsatının verilmesidir.⁹¹ Ancak bu ürünler fiziksel bir gerçeklik değil metaversede kullanılabilecek ürünlerdir. Bu ürünler İslâm hukukunun bir ürünün mal sayılması için aradığı temel kriterleri taşıyıp taşımadığı önemli bir sorundur.

İslâm hukuku açısından her iki usülün farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Birinci usülde sanal bir ürün satın almaktan ziyade ürün tercihlerimizi kolaylaştırmak için artırılmış gerçekliğin kullanıldığı satış politikası söz konusudur. Kişiyi ürün modelini kendi avatarı üzerinde deneyerek fiziki ürün alım tercihini kolaylaştırma fırsatı sunulmaktadır. Metaverse mağazalarının sunduğu bu hizmet satış akdi değil pazarlama stratejisi veya reklam olarak değerlendirilebilir. Söz konusu bu usül kişilerin aldıkları ürünü her yönüyle tanımalarını sağlayarak onun malum olmasına katkı sunduğu için teşvik edilebilecek bir durum arz eder. Teknoloji firmaları metaverse üzerinden dijital ikiz teknolojilerini geliştirerek ürünlerin sanal uygulamalarının ikizi üzerinde görülmesini sağlayarak yeni bir alışveriş deneyimi sunmayı planlamaktadırlar. Bu sayede insanların ürün iadesi ihtiyaçlarını asgariye indirmeyi hedeflemektedirler.⁹²

1076 | db

Metaversede açılan mağazalarda sunulan ikinci usülde kişilerin avatarları için geliştirilen ürünler satışa sunulmaktadır. Kişi kendi avatarı için giysi, ayakkabı, teknolojik ürün gibi çok çeşitli ürünler satın alabilir. Ancak bu ürünlerin gerçek dünyada fiziksel bir karşılığı söz konusu değildir. Sanal olan bu ürünlerin semenleri kripto paralar ile ödenmektedir. Aslında gerçek dünya ile tek bağlantısı da bu kripto paralar oluşturmaktadır. Metaversede avatarlar ve onlar için alınan ürünler gerçekliği artırılmış sanal ürünler olsa da bunları satın almak için gerçek paralarla alınmış kripto paralar gerekir. Kişiler hesaplarındaki cüzdanlarına kripto para aktarır ve bu paralarla metaversede alışveriş yaparlar.⁹³

İnsanların avatarları için aldığı dijital ürünler İslâm hukuku açısından mal kabul edilir mi? ve bu ürünler satım akdinin mahalli olabilir mi? “İslâm Hukukunda Mal Kavramı” başlığı altında bir ürünün mal sayılabilmesi için gerekli olan temel unsurlar ifade edilmişti. Metaverse işlem hacminin 2025 yılı itibariyle 800 milyar dolar, 2030 yılın-

⁹¹ Çelikkol, “Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi”, 73.

⁹² Journey through the Metaverse: Is the Future of Retail Virtual?, <https://hellofuture.orange.com/en/journey-through-the-metaverse-is-the-future-of-retail-virtual/> (Erişim: 08/04/2022)

⁹³ Bostancı - Uncu, “Metaverse Sanal mı Gerçek mi?”, ts., 63; Kuş, “Metaverse: Dijital Büyük Patlamada Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar”, 251.

da ise 2,5 milyar dolara ulaşması, 20 yıl sonrasında 1 milyar insanın metaversede yer alması beklentileri insanların meyillerini göstermesi açısından yeterlidir. Metaversede satışa sunulan dijital ürünlerden fiziksel olarak istifade imkânı olmasa da insanların farklı istek ve arzuları için menfaatlendikleri ürünlerdir. NFT’de olduğu gibi metaversede de menfaatin mal olarak kabul edilmesi mevzubahistir. Menfaatin mal kapsamında değerlendirilmesi genel kabulü dikkate alındığında metaverse ürünler de aynı kapsama dahil edilebilir.

Metaverse ürünlerinin fihki değerlendirilmesinde bu platformlarda satışa sunulan arsalar ayrı bir parantez açmak faydalı olacaktır. Decentraland, Sandbox, Enjin, Render, Wilder World gibi platformlar kendi geliştirdikleri veya belirledikleri token ya da kripto paralar ile metaverse arsaların alım satımını ticari sektöre dönüştürmüşlerdir.⁹⁴ İnsanların yoğun talebi karşısında uluslararası alanda ve ülkemizde çok sayıda arazi ilgili platformlarda metaverse arsa olarak satışa sunulmuş ve ciddi rağbet görmüştür.⁹⁵ Bireysel bazda başlayan bu talepler kurumsal hatta devletler düzeyinde arsa alımlarına dönüşmüştür. Örneğin Barbados Cumhuriyeti’nin metaversede büyükelçilik açtığını ve Decentraland ile sözleşme imzalayarak elçilik binası için araziler satın aldığını duyurması bu rağbeti farklı bir boyuta taşımıştır.⁹⁶ Mer’î hukuk bağlamında yapılan çalışmalarda metaverse arsalarının mülkiyet hakkı, bu hakkın nasıl muhafaza edileceği, alım satımı ve devrinin nasıl olacağı gibi sorunların tartışıldığı görülmektedir.⁹⁷ İslâm hukuku açısından konu hakkında bir çalışmaya rastlamamakla birlikte metaverse arazilerinin mal olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ve satış sözleşmesinde akid mahallinde bulunacak vasıfların metaverse arsalarında mevcut olup olmaması cevaplanması gereken temel sorular olarak belirlenebilir. Buna göre; metaverse arsalar da diğer ürünler gibi yoğun talep gördüğü için insan tabiatının meyli şartını karşılamaktadır. Metaverse yeni bir sanal dünya olarak tanımlandığı için bu dünya üzerinde sahip olunan sanal arsalar üzerine her türlü ticarethane, sergi salonu, ev gibi her türlü bina inşa edilebilmektedir. Ancak ademi merkeziyetçi platformlarda hangi alana ne inşa edileceği platformdaki ara-

⁹⁴ Çelikkol, “Metaverse Dünyası’nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi”, 68.

⁹⁵ Gülşah Işık, “Metaverse ve Beraberinde Getireceği Hukuki Sorunlar Hakkında Değerlendirme”, *Özgünlaw Hukuk Bülteni* 51 (2022), 8.

⁹⁶ Bostancı - Uncu, “Metaverse Sanal mı Gerçek mi?”, 2021, 64.

⁹⁷ Muhammed Alparslan Budak, Metaverse Teknolojisi Hakkında Hukuki Bir Değerlendirme, <https://www.hukukihaber.net/metaverse-teknolojisi-hakkinda-hukuki-bir-degerlendirme-makale,9730.html> (Erişim: 27/02/2022)

zi sahiplerinin çoğunluğunun vereceği kararla belirlenebilmektedir. Buna karşın fiziken olmasa da kendisinden istifade etme orada vakit geçirme imkânı söz konusudur. Bu özellikler dikkate alındığında metaversede sunulan ürünlerin mal olarak kabul edilmesi mümkündür.

3.2.2. İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Metaverse Ürünler

Metaversede yer alan dijital ürünler ve arsaların İslâm hukuku açısından mal olarak değerlendirilmiş olması bunların alım satımlarının her halükarda caiz olduğu anlamına gelmemektedir. İslâm hukukuna göre bir ürünün satım akdinin mahalli olabilmesi için belirli kriterleri taşıması gerektiği belirtilmişti. Metaversede yer alan ürünler, NFT (nitelikli fikri tapu) formatında dijital varlıklardır. Dolayısıyla metaversede yer alan ürünlerin satım akdinin mahalli olabilmesi için NFT'ler ile ilgili hususlar metaversede yer alan ürünler için de geçerlidir. Akid mahallinde aranan mütakavvim olma, akdin hükmü olan mebinin müşteriye semenin satıcaya tesliminin mümkün olması, malum olma ve mevcut olma şeklindeki temel ilkeler NFT'lerde olduğu gibi metaversede yer alan ürünler için de aranır. Mezkur temel ilkeler açısından metaversede yer alan ürünler değerlendirildiğinde akdin mahalli olması için bir sorunun bulunmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte gerçek dünyada şer'an istifadesi caiz olmayan ürünlerin fiziken kullanılma imkânı olmasa da metaversede de meşru kabul edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Örneğin naslarda haram kılınan meyte, domuz, şarap gibi ürünlerin metaversede fiziken kullanılmıyor gerekçesiyle alınıp satılması veya mülk edinilmesi, şer'an yasak olan bu ürünlerin sanal dünyada alınıp satılması onların gerçek dünyada da meşru görülmesine yol açabilme ihtimali dikkate alınarak meşru kabul edilemez. Zira kötülüğe yol açma ihtimali olan hususlar sedd-i zerai ilkesi gereği yasak kapsamında değerlendirilir.⁹⁸

Metaversede yer alan ürünler satım akdinin mahalli olması için gerekli şartları taşıyalar da metaverse dünyasında yapılan ticari işlemlerde garar, cehalet, aldatma ve aldanma gibi akdi ifsad edecek unsurların varlığı akdi sıhhatini olumsuz etkileyeceği aşıkardır. Zira metaverse sanal bir dünyadır. Burada yer alan ürünlerin kıymeti onlara yönelik talep sebebiyledir. Ayrıca pek çok insan spekülâtif hareketlerle para kazanmak, bu sayede kolay ve hızlı zengin olma arzusuyla

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/142; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/378; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/167; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/268.

metaversede ticari faaliyetlerde bulunmaktadır. İnsanların fiziksel bir ihtiyacını gidermeyen sadece psikolojik nedenler veya toplumsal talep nedeniyle kıymetlenen bu ürünlere rağbeti azaldığında yapılan yatırımlar, ürünler ve ödenen ücretler yok olma tehdidiyle karşı karşıyadır. Ayrıca metaverseye ulaşımı sağlayan internet erişiminde ya da ilgili platformlara erişimde yaşanacak olası problemler metaverse dünyasındaki yaşamı da sıkıntıya sokacak çeşitli mağduriyetler oluşturabilecektir. Metaverse eğitim, kültür, sağlık gibi pek çok alanda hayatı kolaylaştıracak imkânlar sunduğu göz ardı edilemez. Ancak metaversenin pazar yeri olması için güven ve istikrar ortamının temin edici hukuki tedbirlerin alınması elzemdir.

Sonuç

İnternetin hayatımıza girişinin ardından bu sahada yaşanan gelişmelere paralel olarak insanların internette vakit geçirme oranlarında da ciddi derecede yükselmeler olmuştur. İnsanların bu yönelimleri karşısında girişimciler yaptıkları yatırımlar, sundukları yeri ürünler ile e-ticaretin ve sanal ürünlerin pazar ağını genişletmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu çabanın bir sonucu olarak karşımıza dijital varlıklar ve onun da ötesinde sanal bir alem çıkmıştır. Metaversede yer alan ürünler ile NFT'ler kısa sürede milyonlarca insan tarafından talep görmüştür. Bu varlıkların işlem hacmi yüz milyarca dolarlara ulaşmış ve hala da yukarı yönlü bir ivme göstermektedir.

Yaptığımız çalışma neticesinde NFT'ler ve metaversede yer alan ürünlerin mal olarak tanımlanmasında herhangi bir problem olmadığı kanaatine ulaştık. Zira NFT ve metaversede yer alan ürünler fiziki bir mal olmasa da farklı alanlarda istifade imkanı olan ve milyonlarca insan tarafından talep gören ürünlerdir. Alt yapısında blockchain teknolojisi kullanan platformlarda mülkiyet ve muhafaza hususunda da çoğunlukla bir problem söz konusu değildir. Bu veriler sebebiyle NFT ve metaverse ürünlerin fıkhi açıdan mal olarak kabul edilmesi isabetli olacaktır. Mal olarak kabul edilmiş olsa da alım satımının caiz olması için satım sözleşmesinde aranan temel kriterlerin de yerine gelmesi gerekir. NFT ve metaverse ürünler şer'an satım akdine konu olmayacak bir içeriğe sahip değillerse mütekavvim vafına haiz oldukları ifade edilebilir. Bu ürünlerin mülk edinme ve onun müşteriye devredilmesi konusunda bir sorun söz konusu değildir.

NFT'ler ile metaversede yer alan ürünlerin bizatihi satım sözleşmelerine konu olması caiz olmakla birlikte, manipülatif hareketlerin çok yoğun olması, aldanma riskinin yüksek olması gibi dış etkenler

ile kaynakların israfı gibi nedenlerle mekruh olarak kabul edilebilir. Nitekim İslâm hukukunda akdin konusunun meşru olması bu akdin her halükarda caiz olmasını gerekli kılmaz. NFT ve metaverse işlem hacminin yüksek olması insanların talepleri sebebiyle olsa da bu talebin manipülatörlerin yönlendirmesiyle oluştuğu yönündeki ifadeler göz ardı edilmemelidir. Elimizde fiziksel bir varlık olmadığı için bir süre sonra ilgili merkezîyetçi platformlar kapanabilir veya dış müdahalelerle erişimi engellenebilir. Bu durumda kişilerin sahip olduğu mülkiyetleri ve bunların kıymetleri hususunda mağduriyetler oluşabilir. Ademimerkezîyetçi platformların da dış müdahale ile kapatılma ihtimali çok zayıf olsa da meydana gelebilecek hukuki ihtilaflar durumunda herhangi bir muhatap merkezin olmaması gibi sorunlar söz konusudur.

Netice olarak NFT ve metaverse ürünlerin alım satımına doğrudan karşı çıkarak ona cevaz vermeme yerine ticari alanda oluşacak manipülasyonlara ve mağduriyetlere karşı tedbirler alarak bu konuda insanları bilgilendirmek NFT ve metaverse'nin eğitim, kültür, sanat, sağlık gibi pek çok alanda hayatımıza kattığı yenilikleri, kolaylıkları ve imkanları en iyi şekilde değerlendirme yoluna gitmek daha isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 69-90.
- Altan, Mikail. "Faizsiz Bankacılığın Temelleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 125-140.
- Altan, Mikail - Akten Çürük, Suna. "Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz". *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri*. 29-45. İstanbul: Konevi Kültür Merkezi, 2012.
- Apaydın, Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Atalay, Arif. "İslam Hukukunda Elektronik Ortamda Akitleşme". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 21-42.
- Atalay, Arif. *İslâm Hukukunda Kabz*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Bakkal, Ali. "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telâkkîsi Zâviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (ts.), 45-80.
- Bayraktar, Ahmet. *Elektronik Ortamda Gerçekleştirilen Alım Satım İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Bayraktar, Ahmet. "İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni Bir Yaklaşım". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 32 (2016), 113-130.
- Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Bostancı, Mustafa - Ucu, Gonca. "Metaverse Sanal mı Gerçek mi?" *Dijital İletişimi Anlamak-2*. 58-69. Konya: Palet Yayınları, 2021.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Candan, Abdurrahman - Yaşlak, Halil İbrahim. "Fıkhn Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği". *Vân İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 1-39.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405.
- Çağlar, Muhammed Ali. *İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyet)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çayroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Çelikkol, Şimal. "Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi". *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3/1 (2022), 64-75.
- Çolak, Abdullah. "İslâmın İktisadî Prensipleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 29-49.
- Dağlı, İbrahim. "NFT İktisadi Bir Balon Mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği Mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasaları". *Bilim ve Teknoloji Politikaları*. 87-101. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 97-127.
- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Doğan, Hasan. "İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 225-253.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *el-Milkiyyetü ve Nazariyyetü'l-akdi fi Şeriatü'l-İslam*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkhn ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Gözübenli, Beşir. "Para Kavramı'na İslami Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler". *Para, Faiz ve İslam*. 69-78. İstanbul: İSAV Yayınları, 1992.
- Gözübenli, Beşir. "Semen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/465-467. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Güney, Necmettin. "İslam Borçlar Hukukunda Satım Aktinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 491-502.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Işık, Gülşah. "Metaverse ve Beraberinde Getireceği Hukuki Sorunlar Hakkında Değerlendirme". *Özgünlaw Hukuk Bülteni* 51 (2022), 5-8.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İslâmi, ts.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- Kahveci, Nuri - Bilginer, Yahya. "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 257-285.
- Karâfi, Şehâbeddin el-. *Envârü'l-burûk fi envâ' il-furûk*. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, ts.
- Karaman, Hayreddin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kardâvî, Yusuf. *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1433-2012.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1985.
- Keleş, Ali. *İslâm'a Göre Para Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 477-490.
- Kshetri, Nir. *Blockchain and Supply Chain Manegemet*. Amsterdam: Elsevier, 2021.
- Kuş, Oğuz. "Metaverse: Dijital Büyük Patlamada Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar". *Intermedia International e-Journal* 8/15 (2021), 245-266.
- Liv, Cemil. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.
- Merzûgî, Salih b. Zâbin. "Ticâretü'z-zeheb ehemmu suveruhü ve ahkâmühü". *Mecelletü mecma' il-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996), 68-182.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Onur, Mehmet. "Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 289-310.
- Orman, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". *Para, Faiz ve İslâm*. 1-68. İstanbul: İSAV Yayınları, 1992.
- Râfi, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc lâ ma'rifeti me'ânî el-fâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 211-228.
- Turan, Hadi. "İslâm Hukukunda Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 823-838.

- Uçak, Olcay. "Kültürlerarası İletişimde Tek Kültüre Doğru: Dijital Kültür". *Communication and Technology Congress*. 215-230. İstanbul: CTC, 2021.
- Yurdabak, Merve Kadriye. "NFT: Dijital Sanatta Yeni Bir Perspektif ve Getirdiği Fırsatlar Üzerine Bir Derleme". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 143-153.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l- arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir. *el-Mensûr fi'l-Kavâid*. 2 Cilt. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1405/1984.
- Zeydân, Abdulkarim. *el-Medhal li dirâseti's-şeriâti'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

İNTERNET KAYNAKLARI

- NFT Nedir: İnternette Kolayca İndirilebilen ve Milyonlarca Dolara Alıcı Bulabilen Kripto Sanat Eserleri, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56385962>, (Erişim: 08/04/2022)
- Thinktech STM Teknolojik Düşünce Merkezi, Metaverse: Fırsatlar ve Tehditler, [https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler s.10](https://thinktech.stm.com.tr/tr/metaverse-firsatlar-ve-tehditler-s.10) (Erişim: 07/04/2022)
- Süleyman Kaya, Kripto Para Birimleri ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi, http://www.isefam.sakarya.edu.tr/wp-content/uploads/2018/01/Kripto-Para-Birimleri-ve-f%C4%B1khi-A%-C3%A7%C4%B1dan-De%C4%9Ferlendirilmesi_son.pdf, (Erişim: 08/04/2022)
- Facebook wants to lean into the metaverse. Here's what it is and how it will work, <https://www.npr.org/2021/10/28/1050280500/what-metaverse-is-and-how-it-will-work> (Erişim: 08/04/2022);
- Dijital Kripto Paraların Kullanımının Dini Hükmü Nedir? <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir> (Erişim: 07/04/2022)
- Microsoft Cloud at Ignite 2021: Metaverse, AI Hyperconnectivity in a hybrid World, <https://blogs.mirosoft.com/blog/2021/11/02/microsoft-cloud-at-ignite-2021-metaverse-a-i-and-hyperconnectivity-in-a-hybrid-world/> (Erişim: 07/04/2022)
- Musadiq Bidar, Facebook bets big on the Metaverse. What is it? <https://finance.yahoo.com/news/metaverse-coming-232833464.html> (Erişim: 07/04/2022)
- Journey through the Metaverse: Is the Future of Retail Virtual?, <https://hellofuture.orange.com/en/journey-through-the-metaverse-is-the-future-of-retail-virtual/> (Erişim: 08/04/2022)
- Muhammed Alparslan Budak, Metaverse Teknolojisi Hakkında Hukuki Bir Değerlendirme, <https://www.hukukihaber.net/metaverse-teknolojisi-hakkinda-hukuki-bir-degerlendir>

SUBJECT MATTER OF NFT AND METAVERSE PRODUCTS TO SALE CONTRACTS IN TERMS OF ISLAMIC LAW

Cemil LİV*

Summary

Islamic law system includes several rules that make the sale contract affairs optional; however, it cannot be neglected that the Islamic law system takes some precautions for maintaining stability in the market, keeping the rights of both sellers and buyers, and protecting the market confidence. Thus, to make an ideal sale contract, some regulations need to be done about “rukn” i.e pillar, “in’ikad” i.e establishment of a contract, and authenticity conditions. These basic principles will be an essential criterion in the issues of new products and their locality of sales contracts. Because, as a result of technological progress, there has been development and change in the products that human nature tends. Many new products have been put on the market and presented to people’s taste. Today, it is seen that not only the product variety has increased, but also new benefits and rights have emerged. This sale contract undoubtedly includes specific details and conditions regarding declaration of intent,

buyers-sellers, and the goods mentioned in this act. One of the most critical issues that must be fulfilled or followed in these sale contracts is the situation of being mutaqawwim. Especially all these rules are regarded as an essential for sale contracts regarding goods that emerged with the rapid development of the technology. This article analyzes the trading of NFT and Metaverse projects and goods from Islamic Law. Starting with intensifying the descriptions of terms such as “goods”, “sale contract” and “statements for ideal sale contracts”, this study also underlines the position of trading these digital assets. It is known that Islamic law brings some rules on whether a good is traded or not, and one of the requirements for describing any good as tradeable/commercial is based on whether that good is beneficial and whether man can take advantage of the man can save it. In the present day, millions of people are interested in these digital assets. In this manner, even if NFT and Metaverse assets are not physical but are virtual assets, they can be saved in specific ways. As they process through the blockchain system, there should not be any problem regarding the property and protection of these digital assets. Thus, it is notable that NFT and Metaverse products are regarded as commercial goods. However, the fact that a product is considered a commodity is insufficient for it to be subject to a contract of sale. This good is supposed to fulfill

1084 | db

* Assoc. Prof. Dr. Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, yzmliv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>.

other criteria such as mutaqawwim, existent, specific, and deliverable. Also, statements that are covered in the sale contracts regarding this good must be applicable. However, some facts need to be reminded. Because NFT and Metaverse goods can be easily speculated and manipulated, many investors of these goods can be deceived by external factors such as certain manipulative movements in trade.

Although it is licit for NFT and metaverse products to be the subject of personal sales contracts, it is necessary to be careful about their purchase and sale due to external factors such as being open to agiagate movements, having a high risk of deception, and manipulative movements are very intense. The subject of the contract is legitimate in Islamic law. That does not make it necessary that this contract is licit in any case. Although the high volume of NFT and metaverse transactions seems to be caused by people's demands, the manipulators certainly cause this demand. In this case, grievances may arise regarding the property owned by persons and their assets. Although the blocking possibility of decentralized platforms by foreign intervention is infrequent, there are problems, such as the lack of any contact center in case of legal disputes.

In light of the information above, investors should be informed about the possible risk factors of these digital assets originating from manipulative movements instead of making some regulations that prohibit trading both. Then it is significant that people can take advantage of NFT and Metaverse projects in the many fields such as culture, education, and health at our present.

Keywords: Islamic Law, Sale Contract, Non-fungible Token, Metaverse, Blockchain.



DİNÎ YÖNELİMLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİNE YÖNELİK TUTUMLAR: SİVAS ÖRNEĞİ*

Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN**
Zafer CİRHİNLİOĞLU***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Zengin, Çağrı, A., Cırhinlioğlu, Z. "Dinî Yönelimler ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine Yönelik Tutumlar: Sivas Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1087-1118. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 50 - 2. Yazar: % 50 3. Yazar: % 30.

<https://doi.org/10.33415/daad.1109420>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 April 2022, **Accepted:** 20 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Zengin, Çağrı, A., Cırhinlioğlu, Z. "Religious Orientations and Attitudes Towards Gender Roles: Example of Sivas". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022) 1087-1118. Contribution Level: Author 1: % 50 - Author 2: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1109420>



Öz

Dinî yönelimlerin toplumsal cinsiyet ayrımcılığına etkisini Sivas örneği üzerinden ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilen bu çalışma, bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Araştırmaya Sivas ilinin merkez ve dört ilçesinden 600 hane halkı

* Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Prof. Dr. Zafer Cırhinlioğlu danışmanlığında hazırlanan, "Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı" adlı tezden üretilmiştir. Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (CÜBAP) biriminden finansman desteği alınmıştır. (EDB-040) IX. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan "Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı" başlıklı tebliğde sunulan veriler, ek ölçme araçları, analiz yöntemleri ve sonuçlarla genişletilmiştir.

** Sorumlu Yazar Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sinop, Türkiye, aysecagrici@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5642-4660>.

*** Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sivas, Türkiye, cırhin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9813-8806>.

katılmıştır. Ölçme araçları “Dini Yönelim Ölçeği”, “Dinsel Fundamentalizm Ölçeği” ve “Toplumsal Cinsiyet Roller Tutum Ölçeği”nden oluşmaktadır. Araştırma hipotezleri, karmaşık araştırma problemini sistematik ve kapsamlı bir şekilde, tek bir süreçte ele almayı mümkün kılan “Yapısal Eşitlik Modellemesi” kurularak test edilmiş ve iki temel sonuca ulaşılmıştır: İlk sonuca göre içsel dinî yönelim, dinsel fundamentalizmi pozitif ve anlamlı şekilde yordamaktadır. İkinci sonuca göre dinsel fundamentalizm, toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili eşitlikçi tutumları negatif ve anlamlı biçimde yordamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İçsel Dinî Yönelim, Dışsal Dinî Yönelim, Dinsel Fundamentalizm, Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumları.

Religious Orientations and Attitudes Towards Gender Roles: Example of Sivas

Abstract

This study, which was carried out to reveal the Sivas example of the effect of religious orientations on gender discrimination, is based on field research. 600 households from the center and four districts of Sivas province participated in the field study. The measurement tools consist of the “Religious Orientation Scale,” “Religious Fundamentalism Scale”, and “Gender Roles Attitude Scale”. The research hypotheses were tested by establishing “Structural Equation Modeling”, which makes it possible to address the complex research problem systematically and comprehensively in a single process, and two main results were reached: According to the first result, intrinsic religious orientation positively and significantly predicts religious fundamentalism. According to the second result, religious fundamentalism predicts egalitarian attitudes about gender roles negatively and significantly.

Keywords: Sociology Of Religion, Intrinsic Religious Orientation, Extrinsic Religious Orientation, Religious Fundamentalism, Gender Roles Attitudes.

Giriş

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının başlıca kaynağı olan ataerkil kültür, pek çok sosyal olgu ve aidiyetin kültürel çerçevesini belirlemektedir. Toplumsal cinsiyet, toplumun kadın ve erkek bireyden beklentilerini ve insana atfedilen özelliklerdeki bir kutuplaşmayı ifade eder.¹ Ataerkil kültür, bu kutuplaşmaya dayanan hiyerarşik düzenin kökleşmesinin, toplumdaki kurumlar ve bireyler tarafından sürdürülmesinin koşullarını yaratmaktadır. Kadın ve erkeğe toplumsal ve kültürel olarak atfedilen özellikleri ifade eden toplumsal cinsiyet kalıpları, kadınların ve erkeklerin davranışlarını sınırlandırırken² toplumdaki gelen onaylama ya da kınama biçimindeki tepkiler, cin-

¹ Ivan Illich, *Gender*, çev. Ahmet Fethi (Ankara: Ayraç, 1996), 24.

² Zehra Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi, 2012), 107.

siyetlere atfedilen kalıpların devamını sağlamaktadır.³ Günümüzde bu kalıpları dönüştürmeye yönelik pek çok imkân bulunsa da kurumsal ilişkilerden gündelik yaşam pratiklerine, zaman ve mekânın düzenlenmesinden ilgi ve beğenilere kadar insana ve topluma dair her şey, ataerkil kültürün birer ögesi olmaya devam etmektedir. Ataerkil kültürün bu kutuplaştırıcı karakterine dikkat çeken Simone de Beauvoir, cinsler arasındaki ayrımın kültürel yönünü vurgulamıştır.⁴ Donovan'a göre de kadını erkeğin karşısında, "öteki" olarak kuran etmenler arasında en önemlileri kültürel olanlardır.⁵ Bu açıdan toplumsal cinsiyet kalıpları, belirli bir kültürde kadın ve erkeğe atfedilen davranış biçimleri, roller ve sorumluluklar olarak tanımlanmaktadır.⁶ Cinsiyet eşitsizliği ise iktidar dağılımı cinsiyete göre belirlendiğinde ortaya çıkmaktadır.⁷ Dinî yönelimlerin –yalnızca ilahi değil, toplumsal ve kültürel içeriğe sahip oldukları düşünülürse–⁸ bu süreci besleyen unsurlar arasında oldukları söylenebilir. Bu durumun neden ve sonuçları, dinin kutsal kaynaklarından ziyade kutsal-dışı olanla yakın ilişkisinde aranmalıdır. Nitekim cinsiyet (*sex*), bireyin biyolojik olarak kadın ya da erkek oluşunu ifade ederken, toplumsal cinsiyet (*gender*), kutsala/yaradılışa ya da biyolojik farklılıklara değil, kültürel olarak belirlenmiş kadınlık ve erkeklik kalıplarına dayanmaktadır.⁹ Dolayısıyla söz konusu ilişki ve etkileşimde iki olguyu birbirlerinden ve diğer sosyal olgulardan özerk, evrensel kategoriler olarak düşünmek yerine ikisinin de dünyevi yönlerine odaklanılmalıdır; çünkü cinslere atfedilen farklılıklar doğanın, biyolojinin ya da fitratın bireylere önsel olarak tanımladığı bir kader değildir; dinî kanaatler ve inançlar bütünü ile diğer toplumsal mekanizmalar arasındaki etkileşimlerle ilgilidir.¹⁰ Benzer şekilde dinler dünyevi alanla da etkileşim

³ Yıldız Ecevit, "Üretim ve Yeniden Üretim Sürecinde Ücretli Kadın Emeği", *Toplumsal Araştırmalar Dergisi* 9 (1985), 72-93.

⁴ Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet II*, çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Küy Yayınları, 2021), 435.

⁵ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: İletişim, 2005), 230.

⁶ Kamla Bhasin, *Toplumsal Cinsiyet Bize Yüklenen Roller*, çev. Kader Ay – Zeycan Sarıhaçoğlu (İstanbul: KDZY, 2015), 14-16.

⁷ Thomas J. Sullivan, *Introduction to Social Problems* (Boston: Pearson Education, 2003), 225.

⁸ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet, 2000), 222.

⁹ Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, 20; Vehbi Bayhan, "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", *Doğu Batı* 16/63 (2013), 147-164; Juliet Mitchell, "Kadın ve Eşitlik", çev. Fatmagül Berktaş, *Kadın ve Eşitlik*, ed. Juliet Mitchell – Ann Oakley (İstanbul: Pencere, 1998), 23-46.

¹⁰ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu – Aksu Bora (İstanbul: İletişim, 2001), 55.

halindedirler ve kültürün dünyevi öğeleri üzerinde etkiye sahiptirler. Cinsiyet kültürü de dinin etkilediği dünyevi öğelerin merkezindedir. Dinî ve dünyevi kültür arasındaki bu simgesel alışveriş, dinî yönelimleri de farklılaştırabilmektedir. Farklı dinî yönelimler farklı toplumsal cinsiyet algılarını beraberinde getirebilmektedir.

Bu çalışmada içsel, dışsal ve fundamentalist dinî yönelimler ele alınmıştır. Allport ve Ross¹¹ tarafından kavramsallaştırılan içsel ve dışsal dinî yönelim, dinî inancın beraberinde getirdiği düşünce yapısını ve dünya görüşünü vurgular. Bu kavramsallaştırmada, içsel dinî yönelime sahip bireylerde dinî emir ve yasaklara samimiyetle uymanın yanında hoşgörü ve tolerans gibi değerler öne çıkarken, dışsal dinî yönelime sahip bireylerin din-dışı çıkarlar sağlamak amacıyla dine yöneldikleri, farklılıklara karşı görece tahammülsüz oldukları üzerinde durulmaktadır.¹² Zira, bazı kişilerin toplu ibadet mekânlarına gitmelerindeki temel kaygıları Tanrı ile kurdukları içsel münasebetin bir inşası iken diğer bazılarının sosyal ve duygusal destek veya başka dünyevi çıkarlar olabilmektedir.¹³ Dinî yönelimlerin birbirine karşıt bu çift işlevselliği, dinî ve dünyevi alandaki tavır alışlarda kendini göstermektedir.¹⁴ Allport ve Ross içsel dinî yönelimin daha kişisel olduğunu; bu sebeple içsel dindarlarda hoşgörü düzeyinin, dışsal dindarlara göre daha yüksek olabildiğini belirtmektedir.¹⁵

1090 | db

Fundamentalist dinî yönelim, inancın içeriğiyle değil ayrımcılık ve ön yargıyı doğuran düşünce yapılarıyla ilişkilendirilmiştir.¹⁶ Dinsel fundamentalizm, dinin “başlangıcı” ya da “kökeni” kabul edilen bir zamana dönülmesi gerektiği düşüncesini içermektedir. Bu sebeple fundamentalist dindarlık, dinin görece yeni yorumlarına ve sekülerizme karşı katı bir muhafazakârlıkla tanımlanmıştır.¹⁷ Dinî olsun

¹¹ Gordon W. Allport – J. Michael Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

¹² Gordon W. Allport, “The Religious Context of Prejudice”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/5 (1966), 447-457.

¹³ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 434-435.

¹⁴ Abdülvahid Sezen, “Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 30 (2010), 135-147.

¹⁵ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 435.

¹⁶ Bob Altemeyer – Bruce Hunsberger, “Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 113-133; Abdülvahid Sezen, “İman Gelişim-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 203-232; Laurence R. Iannaccone, “Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism’”, *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1997), 100-116.

¹⁷ Necdet Subaşı, “Fundamentalizm, İslam ve Hayat”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4

veya olmasın, fundamentalist eğilimlerin hepsinde, paylaşılan değerler ve semboller sistemi ile çerçevelenen keskin bir “biz ve onlar” kabulü bulunmaktadır. Bu kabul ile fundamentalistler, kendileri dışındakilerin “gerçek” dindar olmadığı düşüncesini pekiştirmekte ve bu sebeple dar bir mezhepçilikle tanımlanmaktadırlar¹⁸. Bu bireyler, dinin “aslı” olarak kabul ettikleri bir biçimine uymayan düşünce, inanç, pratik ve yaşam tarzlarına karşı tahammülsüzlük, baskı ve hatta şiddet eğilimi içinde olabilmektedirler.¹⁹ Öte yandan, dinsel fundamentalizmi “dindarlık”tan ve “dine sıkı bağlılık”tan ayırmak elzemdir; zira fundamentalizm ile ifade edilen dine verilen önem değil, dinî ve din-dışı konularda gösterilen ön yargı ve tahammülsüzlüktür.²⁰ Fundamentalizm pek çok düşünce, inanç, bilgi temelinde ortaya çıkabilirken onun dinî içerimindeki “sabit hakikat” düşüncesinin temelini Tanrı oluşturmaktadır.²¹ Muhafazakârlık ve geleneksellik karakterize edilen fundamentalizm, ortodoksînin²² güncel bir biçimi olarak da görülmektedir.²³ Bu sebeple, fundamentalistler kendi gruplarına karşı aşırı korumacıyken diğer gruplara karşı toleranssız olabilmektedirler.²⁴

Çalışmada sözü edilen dinî yönelimlerle ilişkisi sorunsallaştırılan toplumsal cinsiyet ayrımcılığının dayanakları, belli bir dinde değil ataerkil ideolojide aranmalıdır.²⁵ Ancak ataerkilliğin kadınları baskı altına alma araçları farklılaşabilmektedir. Türkiye’nin kültüründe de toplumsal cinsiyet ayrımcılığı bazı özgül koşullara sahiptir; kadının varoluşsal ve sosyal konumuna ilişkin görüşler, politikalar,

(1995), 250-262.

¹⁸ Iannaccone, “Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism’”, 100-116.

¹⁹ Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction* (London: Routledge, 2000), 56.

²⁰ Asım Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.

²¹ Altemeyer – Hunsberger, “Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice”, 113-133; Lawrence Kaplan, *Fundamentalism in Comparative Perspective* (Amherst: University of Massachusetts Press, (1992), 3-14.

²² Geleneksel dinî bir doktrinin doğruluğuna dair güçlü kanaat. bk. Michal Strizenec, “Dindarlık ve Bilişsel Süreçler”, çev. Abdülvahid Sezen, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 273-286.

²³ Thomas K. Carr – C. Saha Santosh, *Religious Fundamentalism in Developing Countries* (London: Greenwood Press, 2001), 202.

²⁴ Kenneth Pargament, “The Bitter and The Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness”, *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-181.

²⁵ Leila Ahmed, “Feminism and Feminist Movements in the Middle East, Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People’s Democratic Republic of Yemen”, *Women’s Studies International Forum*, ed. Azizah Y. Al-Hibri (Oxford: Pergamon Press, 1982), 153-168; Ferhad Kazemi, “Gender, Islam and Politics-Iran”, *Iran Chamber Society* (Erişim 11 Kasım 2021).

hatta kimi zaman kadınlardan gelen eşitlikçi talepler bile sadece kadınlar için ve kadınlar adına değil, adeta bir taraftarlık güdüsüyle yürütülmüştür.²⁶ Bununla birlikte birincisi Osmanlı'nın geç dönemlerinde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam eden, ikincisi ise 1980'lere tekabül eden iki dalga şeklinde Osmanlı/Türkiye kadın hareketinden bahsedilmektedir.²⁷ Bunlardan ilki, Aydınlanma düşüncesinin Osmanlı fikir dünyasında yarattığı etkilerden ve feminizmin Batı'daki seyrinden esinlenerek, Osmanlı Müslüman kadınlarının örgütlü mücadelesine dönüşmüştür.²⁸ Mücadelenin gelişiminde Osmanlı kadınları ile Avrupalı kadınlar arasındaki dayanışma etkili olmuş, dolayısıyla kadınlar tarafından ve kadınlar için bir feminist bilinçlenme yaşanmıştır.²⁹ Ancak özellikle Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kadın hakları hareketi, devletin resmî ideolojisi çerçevesinde gerçekleşmiştir.³⁰ "Kadın sorunu", "kadının konumu", "kadın hakları" vb. tartışma eksenleri, Türkiye'nin kültürel yapısında her zaman önemli başlıklar olmuşsa da bu tartışmalarda kadının özellikle bedeni, gelişmenin ya da geriliğin gözlemlenebileceği bir iktidar alanı, adeta bir modernlik ya da gerilik emaresi olarak araçsallaştırılmış³¹ ve bir yandan geleneksel kültürün muhafazasının, diğer yandan yozlaşmasının ölçüsü kabul edilmiştir.³² Bu karşıt kabullerde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan modern-geleneksel çatışmasının etkileri büyüktür: Türkiye'nin yeni modern cumhuriyetinden dışlanan geleneksel kesimler, toplumla bütünleşmenin yollarını dinde aramış ve modernleşmeyle giriştikleri mücadeleye din ile meşruluk kazandırmaya çalışmışlardır.³³ Bu mücadelede kadına ilişkin pek çok konu, ideolojik çatışmalarla karakterize olmuş ve bu ideolojilerin kalıpları çerçevesinde sembolikleşmiştir.³⁴

²⁶ Nilüfer Göle, *İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa* (İstanbul: Metis, 2010), 18-20; Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* (İstanbul: Metis, 2011), 74-75.

²⁷ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis, 2016), 405-410.

²⁸ Osmanlı kadın hareketinde kadın dergilerinin rolü için bk. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*.

²⁹ Senem Timuroğlu, *Kanatlanmış Kadınlar: Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu* (İstanbul: İletişim, 2020), 19-21, 26-27.

³⁰ Selin Çağatay, "Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş 'Bariz Gerçeği'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, ed. Feryal Saygılıgil – Nacide Berber (İstanbul: İletişim, 2020), 313-330; Şirin Tekeli, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* (İstanbul: İletişim, 2011), 23-29.

³¹ Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim, 2017), 89.

³² Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi ve Demokrasi Muhakemesi* (İstanbul: Metis, 1999), 116-117.

³³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 243.

³⁴ Fatmagül Berktaş, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Mo-*

Sancar'a göre, cumhuriyet reformlarında kadınların bireyleşmesi hedeflenmişse de bu hedef, yeni kurulan rejim için işlevsel ve aynı ölçüde erkeklerle eşitsiz bir kimlik kategorisini ifade ediyordu. Kadının kimliğinin meşruiyeti ise İslami değerler ile cumhuriyet değerleri arasındaki farklılığı -ikincisi lehine- temsil etme işlevi ile doğru orantılıydı: Kadınlar, yeni ulusal kültürün kendilerinde simgeleştiği, erkekleri tamamlayıcı rollerle eşitsiz şekilde kimliklendirilmişlerdi.³⁵ Başka bir deyişle Türkiye'de kadının kimliği, bireyselleşmesi, görev ve sorumlulukları gibi meseleler karşısında geliştirilen tutumların farklılaşmasında geleneksel-modern, İslamcı-Batıcı, dindar-seküler vb. taraflar arasındaki "çatışma" belirleyici olmuştur. Bu bölünmenin Türk toplumunda yarattığı "tedirginlik", cinsiyet kategorilerine ve özellikle kadının bir kimlik olarak kurgulanışına yansıtılmış ve bildik dünyanın değişmesi karşısında duyulan kaygı, kadının yeniden kimliklendirilmesiyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır.³⁶ Bu durum, farklı dinî yönelimlere sahip bireylerin toplumsal cinsiyet algılarının da farklılaşmasına imkân verirken, bir taraftan da Allport ve Ross'un içsel ve dışsal dinî yönelime ilişkin tespitlerinin, araştırma evreninin özgül koşulları için geçerliliğini şüpheli kılmaktadır.

Bu çalışmanın varsayımları ve hipotezleri, hem Allport ve Ross'un kuramsal yaklaşımları hem de Türkiye'nin bu özgül koşulları çerçevesinde oluşturulmuştur. Allport ve Ross, içsel dindarların farklılıklara karşı dışsal dindarlardan daha toleranslı olduklarını belirtmektedir.³⁷ Öte yandan Türkiye'nin modernleşme serüvenindeki din etkisi, dinin siyaset ve ideolojiyle ilişkisi ve gelenek-modern çatışmasında kadın kimliğine yüklenen anlam düşünüldüğünde, Allport ve Ross'un bu saptamasının sınanması önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmada, hem dinî-geleneksel hem de modern Türkiye'nin cumhuriyet değerlerini yansıtabileceği düşünülen Sivas, araştırma evreni olarak belirlenmiştir.

Sivas'ın tarihinde, ekonomisinde ve kültüründe, Ermeni nüfus büyük etkiye sahip olmuştur.³⁸ Özellikle Selçuklular döneminde

den Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim, 2020), 275-285.

³⁵ Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim, 2017), 112.

³⁶ Berktaş, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", 275-285.

³⁷ Allport – Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", 432-443.

³⁸ Ömer Demirel, "Sosyo-Ekonomik Açından Osmanlı Dönemi Sivas Ermenileri", *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri* (Sivas: Sivas Valiliği Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 2006), 182-190; Kemalettin Kuzucu, "1021'den 1921'e Türk-Ermeni İlişkilerinin Sivas Boyutu", *Tarihte Türkler ve Ermeniler* 4 (2014), 1-54.

önemli bir ticaret merkezi olması, kentin aktif bir sosyal hayata sahip olduğunu göstermektedir.³⁹ Osmanlı döneminde ise gayrimüslim ve Müslüman nüfusun iç içe yaşaması ve özellikle Ermeni nüfusun gündelik, ticari ve siyasi yaşama aktif olarak katılması, şehirde bu alanlarda farklılık kültürünü kendiliğinden getirmiştir.⁴⁰ Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında ise şehir, Millî Mücadele hareketlerinin ulusallaşmasında büyük rol oynamıştır.⁴¹ Cumhuriyet sonrası hızlı ekonomik büyüme şehirde gelişme sağlamışsa da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Ermeni nüfusun azalmaya başlaması, esnaf ve zanaatkar kültürünün kapalı bir forma dönüşmesi ve şehrin sürekli göç vermesiyle Sivas giderek homojenleşmiştir.⁴² 1980'lerden sonra İslamcılığın Türkiye'de yükselişe geçmesiyle,⁴³ şehir muhafazakâr bir yapıya kavuşmuştur.⁴⁴ Sonuç olarak, bir taraftan şehrin giderek homojenleşen sosyal yapısı, kimi zaman şiddete varan dinî gelenekçiliği;⁴⁵ diğer taraftan farklılık kültürüne dayanan tarihi ve Cumhuriyet'in kurulmasındaki rolü, dinî yönelimler ve toplumsal cinsiyete ilişkin tutumlar arasındaki ilişkiyi araştırmak açısından geniş imkânlar sunmaktadır. Çalışmada, bu nitelikleriyle öne çıkan Sivas'ta dinî yönelimlerin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerindeki etkisi saptanmaya çalışılmıştır.

1094 | db

Araştırmanın temel hipotezi, Dinî Yönelim Ölçeğinden alınan puanların Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinden alınan puanları etkilediği ve Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinden alınan puanların da Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğinden alınan puanları etkile-

³⁹ Süleyman Özbek, "Ortaçağlarda Anadolu Ticaret Yollarının Kavşağında Sivas", *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (29 Eylül-1 Ekim 2005)*, ed. İbrahim Yasak (Sivas: Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 406-413; Mustafa Demir, *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005), 115-116.

⁴⁰ Turan Gökçe, "1831 Nüfus Sayım Sonuçlarına Göre Sivas Sancağının Demografik Yapısı", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri-I (21-25 Mayıs 2007)*, ed. Şeref Boyraz (Sivas: Sivas Valiliği, 2007), 221-257; Besim Darkot, "Türkiye'nin Nüfus Hareketleri Üzerine Yeni Gözlemler", *Türk Coğrafya Dergisi* 27/21 (1961), 1-14.

⁴¹ Aytül Tamer, *İrade-i Milliye: Ulusal Mücadelenin İlk Resmi Yayın Organı* (İstanbul: Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı, 2004), 67.

⁴² Kuzucu, "1021'den 1921'e Türk-Ermeni İlişkilerinin Sivas Boyutu", 1-54.

⁴³ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık* (İstanbul: Birikim, 2012), 127-130; Mehmet Karakaş, "Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013), 1-44.

⁴⁴ Sevda Mutlu, "Siyaset ve Temsil", *Sivas Atlası*, ed. Kaan Şevki Kavak (Sivas: SVS Yayınları, 2020), 439-462.

⁴⁵ 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta düzenlenen Pir Sultan Abdal şenlikleri sırasında Madımak Otel'i'nin fundamentalist İslamcı bir grup tarafından yakılmasıyla, çoğunluğu Alevi olan yazar ve sanatçının hayatını kaybettiği "Madımak Otel Olayları", bu hususta referans olarak değerlendirilebilir.

diği yönündedir. Temel hipoteze bağlı olarak kurulan alt hipotezler şunlardır:

- İçsel dinî yönelimli bireylerin dinsel fundamentalizm düzeyleri, dışsal dinî yönelimli bireylere göre daha yüksektir.
- Dinsel fundamentalizm ile toplumsal cinsiyet ayrımcılığı arasında pozitif ilişki vardır.
- İçsel dinî yönelimli bireylerin toplumsal cinsiyet rollerine yönelik ayrımcı tutumları, dışsal dinî yönelimli bireylere göre daha yüksektir.

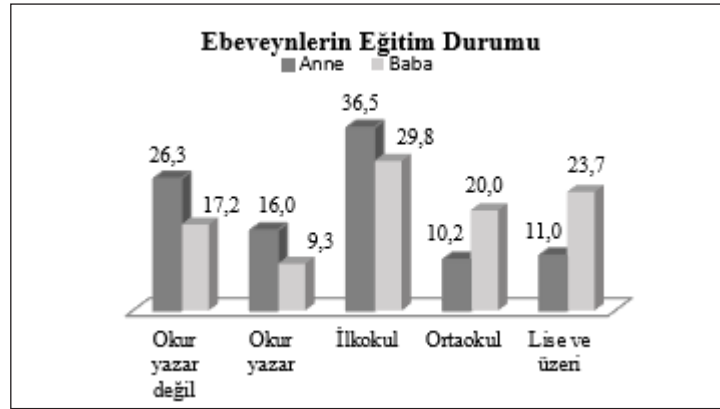
1. Yöntem

1.1. Örneklem ve İşlem

Çalışmanın örneklemini, Sivas ilinde yaşayan 18 yaş üstü bireylerden, küme örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Örneklem hacmi, Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2017 nüfus verilerine dayanılarak %95 güven aralığı ve %4 hata payı ile 600 kişi olarak saptanmıştır

Örneklem grubunun %49,2'si 18-39, %33'ü 40-59 yaş aralığındadır. 60 ve üzeri yaşta katılımcıların oranı %17,8'dir. Örneklem grubunun %51'i kadın, %49'u erkektir.

db | 1095



Şekil 1. Örneklem ebeveyn eğitim durumu

Katılımcıların %60'ı ortaokul/lise, %24,5'i üniversite, %15,5'i ilkokul mezunudur. Ebeveyn eğitim seviyesi ise çoğunlukla ilkokul düzeyindedir. Bireylerin %65,7'si çok düşük, %27,2'si düşük, %5,3'ü

orta ve %1,8'i orta-yüksek gelir seviyesine sahiptir.⁴⁶ Meslek gruplarındaki en yüksek oranı “ev kadını” kategorisi oluşturmaktadır (%26,2). İkinci en yüksek oranı işçiler (%21,8) oluştururken diğer meslek grupları dengeli dağılmaktadır. Bu veriler, kadınların kamusal alana katılımının ve işlev farklılaşmasının düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Aile yapısı büyük oranda (%92,0) çekirdek ailedir. Örneklemin bu özelliklerine bakıldığında, geleneksel sosyal yapının sürdüğü görülmektedir.

Örnekleme grubunun dinî tutumlar ve toplumsal cinsiyet algıları açısından dağılımında,⁴⁷ %42,6'sının kendisini “dindar” olarak tanımladığı tespit edilmiştir. Katılımcıların büyük kısmı (%96,5) inançlıdır. Ankete katılanların %82,8'i dinî değerler kadar dünyevi değerlere de önem verdiğini belirtmektedir. Katılımcıların %86,3'ü gündelik yaşam pratiklerinde tutucu olmadığını; ilişkilerinde diğerlerinin dindarlıklarıyla ilgilenmediğini ifade etmektedir. Öte yandan giyim-kuşam seçimleri gibi konularda katılımcıların dinî olandan yana tercihleri daha fazladır (%61,5). İş hayatı gibi, tarafsızlık gerektiren alanlarda alınan kararlarda dinî referansların etkisi yüksektir (%41,0). Katılımcıların farklı yaşam ve inanç tercihlerine yönelik tutumları ise toleranslıdır (%73,0). Ancak İslam'ın bazı geleneksel uygulamalarının zamanımızın koşulları çerçevesinde yorumlanması söz konusu olduğunda katılımcıların yarısı tutucu denilebilecek düşüncelere sahiptir (%50,3).

Örnekleme grubunun %65,3'ü İslam'ı kadınların dezavantajlı durumlarının sebeplerinden biri olarak görmemekte; %73,3'ü, bir kadının dinî kurallara uyup uymamasının kendilerini ilgilendirmediğini belirtmektedir. Doğrudan cinsiyetçiliği ya da cinsiyet eşitlikçiliğini ifade eden temalarda eşitlikçi ifadelerin çok yüksek olduğu dikkat çekerken cinsiyet ayrımcılığı üzerinde daha dolaylı etkiye sahip olan aile ve evlilik hakkındaki görüşlerin geleneksel olduğu görülmüştür (%76).

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri yüz yüze anket tekniğiyle toplanmıştır. Ankette kişisel bilgi formunun yanında, katılımcıların din ve toplumsal cinsiyet algılarını betimlemeye yönelik sorulardan ve ölçeklerden fayda-

⁴⁶ 2019 yılı itibarıyla 3000 TL ve altı “çok düşük”, 3001-6000 TL arası “düşük”, 6001-9000 TL arası “orta”, 9001 TL ve üstü “orta-yüksek” gelir seviyesiyle ifade edilmiştir.

⁴⁷ Burada belirtilenler, yalnızca betimleyici düzeydeki bulguları yansıtmaktadır. Ölçekler düzeyindeki sonuçlar için bk. Tablo 1 - 10, Şekil 2.

lanılmıştır. İçsel ve dışsal dinî yönelime ilaveten, fundamentalist dinî yönelim de değişkenlerden biri olarak belirlenmiş, değişkenler arası ilişkilerin tespiti ile hipotezlerin test edilmesinde korelasyon analizi, bağımsız grup t-testi, varyans analizi ve yapısal eşitlik modelinden faydalanılmıştır.

1.2.1. Dinî Yönelim Ölçeği (DYÖ)

DYÖ, içsel ve dışsal dindarlığı kavramsallaştırmak üzere Allport ve Ross tarafından geliştirilmiştir.⁴⁸ Ölçek 11’i dışsal dinî yönelimi (DDY), 9’u içsel dinî yönelimi (İDY) ölçmeye yönelik 20 maddeden oluşmaktadır.⁴⁹ Cirhinlioğlu tarafından Türkçe uyarlaması yapılan ölçeğin Cronbach Alfa katsayısının, İDY alt boyutunda .87, DDY alt boyutunda .60 olduğu belirtilmiştir.⁵⁰ Allport’a göre din, ön yargıyı destekleyen ve önleyen iki karşıt potansiyele sahiptir. İçsel dindarlar, dini hayatlarının amacı olarak görürler. Dinî bağlılıkları oldukça yüksek olan içsel dindarların hayatlarına yön vermede başvurdukları birincil kaynak dinî inançlarıdır. İçsel dindarlar belirgin biçimde farklılıklara saygılı ve toleranslıdırlar, dinî emir ve yasaklara samimi bir şekilde uymayı en yüksek amaç olarak benimsemişlerdir; ancak dışsal dindarlar dinî olmayan birtakım çıkarlar için dine yönelmektedirler.⁵¹ Allport’a göre, İDY’ye sahip bireylerde toplumun genelinin mesafeli olduğu dinî ya da din-dışı düşünce, inanç ve eğilimlere karşı saygı ve tolerans, DDY’ye sahip bireylere göre yüksektir. Çünkü içsel dindarlıkta din daha kişiseldir.⁵² Dışsal dindarlıkta ise din, kişisel hedeflere ulaşmak adına araçsallaştırılır ve bu hedefler doğrultusunda şekillendirilmeye çalışılır. Böylece tutucu, toleranssız ve ayrımcı tavırlar ortaya çıkabilir.⁵³

Çalışmada, DYÖ’de yer alan içsel ve dışsal dinî yönelim boyutlarının araştırma evreninin sosyo-kültürel koşullarıyla şekillenen dinî

⁴⁸ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 432-443.

⁴⁹ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 437; Fatma G. Cirhinlioğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dinî Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 24.

⁵⁰ Fatma G. Cirhinlioğlu, “Dini Yönelimler ve Önyargı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.

⁵¹ Niko Tiliopoulos vd., “The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport’s Religious Orientation Dimensions”, *Personality and Individual Differences* 8/42 (2007), 1609-1620.

⁵² Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 437-438.

⁵³ Richard M. Ryckman vd., “Intrinsic-Extrinsic Religiosity and University Students’ Willingness to Donate Organs Posthumously”, *Journal of Applied Social Psychology* 34/1 (2004), 196-205.

davranış ve düşüncelerinde farklı şekilde ortaya çıkabileceği düşünülmüştür. Müslüman kültürde yetişmiş bireyin içsel dindarlığa yönelik pozitif ifadelerinin, Batı kültüründe yetişmiş bireyinki ile aynı anlama geldiğini söylemek zordur; zira seküler Batı’da din içselleştikçe dünyevi alan üzerindeki etkisi azalmakta ve kişiselleşmekteyken Batı-dışı toplumlardaki dinî-dünyevi ilişkisinin çok daha karmaşık olduğu düşünülmektedir. İslam dininin toplumsalın her alanına nüfuz eden yapısı, onu toplum gündeminde tutmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de dinin siyaset ve gündelik hayattaki yeri, Batı’da neredeyse bir tercih meselesine dönüşmüş olan dinî inançlardan çok farklı biçimlerde ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu açıdan, İDY ve DDY boyutlarının araştırma evreni içinde, farklı anlamları karşılayabileceği düşünülmüş ve bu düşünce araştırma hipotezi olarak ortaya konmuştur.

1.2.2. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği (DFÖ)

DFÖ, yukarıda vurgulanan düşünceyi temellendirerek araştırma evrenindeki içsel ve dışsal dindarlığa gerçekçi bir kavrayış geliştirmek amacıyla ölçme araçlarına dâhil edilmiştir. Altemeyer ve Hunsberger’in geliştirdiği ölçeğin amacı, dinî inançlar çerçevesinde şekillenen fundamentalist tutum ve davranışları ölçmektir.⁵⁴ DFÖ “Dinsel Öğretiler”, “Sembolik Düşünce” ve “Kategorik Düşünce” olmak üzere 3 faktörden ve 12 maddeden oluşmaktadır. Sezen’in Türkçeye uyarladığı DFÖ’de Cronbach Alpha katsayısı değeri .73’tür.⁵⁵ Sezen’in bir diğer çalışmasında ölçek korelasyon katsayısının .74; Cronbach Alpha katsayısının ise .84 olduğu belirtilmiştir.⁵⁶

DFÖ ile bireylerin dine bağlılık düzeyleri değil bu bağlılıklarını ne şekilde ifade ettikleri ölçülmektedir. Pargament’e göre fundamentalizm, fundamentalist bireyler için yaşamlarını anlamlı kılması ve hayatın her alanına ilişkin açıklamalar sunması bakımından olumlu olsa da diğer bireylere ayrımcı tutum ve davranışlar olarak yansıtılabilmektedir.⁵⁷ Altemeyer ve Hunsberger de fundamentalizmin otoriteryanizm ile ilişkili olduğunu saptamış ve fundamentalist bireylerin

⁵⁴ Bob Altemeyer – Bruce Hunsberger, “A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 14/1 (2004), 47-54, 49.

⁵⁵ Sezen, “Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 141.

⁵⁶ Sezen, “İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği”, 203-232.

⁵⁷ Pargament, “The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness”, 168.

grup dışından bireylere ön yargılı tutumlar geliştirdikleri üzerinde durmuştur.⁵⁸

1.2.3. Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği (TCRTÖ)

Ölçek, toplumun kadın ve erkeğe yüklediği rol ve sorumluluklara ilişkin eşitlikçi ya da geleneksel tutumları ortaya koymak amacıyla Zeyneloğlu ve Terzioğlu tarafından geliştirilmiştir.⁵⁹ Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .92 olan ölçek, 38 madde ve 5 boyut bulunmaktadır. TCRTÖ'nün boyutlarından "Eşitlikçi Cinsiyet Rolü" (EşCR) günlük yaşamdaki rol ve sorumlulukların kadın ve erkek arasında eşit bir şekilde paylaşılmasını, "Kadın Cinsiyet Rolü" (KCR) kadına toplumsal olarak biçilen rol ve sorumlulukları, "Evlilikte Cinsiyet Rolü" (EvCR) toplumun kadına ve erkeğe evlilikte yüklediği rol ve sorumlulukları, "Geleneksel Cinsiyet Rolü" (GCR) kadın ve erkek olmanın günlük yaşamda beraberinde getirdiği rol ve sorumlulukları ve "Erkek Cinsiyet Rolü" (ErCR) toplumun erkeğe yüklediği rol ve sorumlulukları ifade etmektedir.⁶⁰

Bulgular

1. Ölçeklerden Alınan Puan Ortalamaları

Tablo 1. DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den alınan puanlar (n=600)

	\bar{x}	s	Min	Max
İDY	36,46	9,11	12	55
DDY	35,46	7,26	14	55
DFÖ	42,26	8,15	14	60
EşCR	32,80	4,83	8	40
KCR	25,23	5,72	13	39
EvCR	33,12	4,36	16	40
GCR	25,69	5,97	10	40
ErCR	22,84	3,87	10	30
TCRTÖ	139,68	18,54	94	189

⁵⁸ Altemeyer – Hunsberger, "A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of it", 50.

⁵⁹ Simge Zeyneloğlu – Fisun Terzioğlu, "Development and Psychometric Properties Gender Roles Attitude Scale", *H. U. Journal of Education* 40 (2011), 409-420.

⁶⁰ Zeyneloğlu – Terzioğlu, "Development and Psychometric Properties Gender Roles Attitude Scale", 409-420.

DYÖ'nün İDY alt boyutundan alınan en düşük puan 12, en yüksek puan 55; DDY alt boyutundan alınan en düşük puan 14, en yüksek puan ise 55 olarak bulunmuştur. Bu açıdan, katılımcıların içsel ve dışsal dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir. Örneklem grubuna dâhil edilen bireylerin DFÖ genelinden en düşük 14, en yüksek 60 puan aldıkları görülmektedir. Ölçek genelinden alınan puan ortalamaları incelendiğinde örneklem grubunun dinsel fundamentalizm düzeylerinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcıların TCRTÖ genelinden en düşük 94, en yüksek 189 puan aldıkları, dolayısıyla toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının geleneksel olduğu görülmektedir. Ölçeğin EşCR boyutundan ise en düşük 8, en yüksek 40 puan alındığı; bu sebeple katılımcıların cinsiyet eşitliğine yönelik olumlu tutumlar geliştirdikleri söylenebilir. Ölçeğin KCR boyutu için katılımcıların aldığı puanlar en düşük 13, en yüksek 39'dur. Bu verilere göre katılımcılar, kadınlara biçilen toplumsal roller konusunda geleneksel tutumlar sergilemektedirler. EvCR boyutundan katılımcıların en düşük 16, en yüksek 40 puan aldıkları görülmüştür. Bu sonuç, evliliğin kadın ve erkeğe yüklediği rol ve sorumluluklar bakımından katılımcıların eşitlikçi tutum sergilediklerine işaret etmektedir. Ölçeğin GCR boyutundan en düşük 10, en yüksek 40 puan alınmış olması, katılımcıların cinsiyet rollerine ilişkin geleneksel kabulleri benimsediklerini göstermektedir. TCRTÖ'nün ErCR boyutundan ise en düşük 10, en yüksek 30 puan alınmıştır. Dolayısıyla erkek cinsiyetine ilişkin tutumlar gelenekseldir.

1100 | db

2.2. Bazı Değişkenlere Göre Ölçeklerden Alınan Puanların Karşılaştırılması

Ölçeklerden alınan puanlar yaş, cinsiyet ve eğitim değişkenlerine göre karşılaştırılmıştır. Dindarlığın ölçülmesini konu edinen pek çok çalışmada genel olarak yaş arttıkça dindarlığın arttığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶¹ Ancak çalışmamızın ANOVA sonuçları (Tablo 2) İDY ve DDY'den alınan puanların yaş grubu değişkeni bakımından anlamlı farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır ($p>0,05$). DFÖ ve alt boyutlarından alınan puanlar da yaşa göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir. Bu sonuç, Sezen'in çalışmasının⁶² dinsel funda-

⁶¹ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat: İzmir Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 77-106; Ali Ayten, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayınlar, 2010), 143.

⁶² Sezen, "İman Gelişim-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği", 215.

mentalizm düzeyinin yaşa göre farklılaştığı yönündeki sonuçlarıyla uyuşmamaktadır.

Tablo 2. Yaşa göre DYÖ ve DFÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Yaş	n	\bar{x}	s	F	p
İDY	20-29	163	35,01	9,33	2,084	0,081
	30-39	132	36,03	8,63		
	40-49	110	37,89	9,20		
	50-59	88	37,06	8,85		
	60-69	107	37,21	9,26		
DDY	20-29	163	35,50	8,09	0,430	0,787
	30-39	132	34,78	6,14		
	40-49	110	35,67	7,29		
	50-59	88	35,59	6,57		
	60-69	107	35,93	7,76		
DFÖ	20-29	163	41,29	8,48	0,995	0,410
	30-39	132	42,09	7,84		
	40-49	110	42,95	8,34		
	50-59	88	42,91	7,65		
	60-69	107	42,69	8,23		

Örneklem grubu içindeki farklı yaş gruplarına göre TCRTÖ genelinden ve KCR, GCR ve ErCR boyutlarından alınan puanlar arası farkın anlamlı düzeyde olduğu saptanmıştır ($p < 0,05$). Bu bulgular, bazı çalışmaların sonuçlarıyla da paraleldir.⁶³

⁶³ Kahraman Güler – Büşra Tüysüz, “Cinsel Mitler ve Toplumsal Cinsiyet Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 7 (2021), 291-313, 299; Gülşah Tam – Duygu Vefikuluçay Yılmaz, “Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 697-705, 701.

Tablo 3. Yaşa göre TCRTÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Yaş	n	\bar{x}	s	F	p	Fark
EşCR	20-29	163	33,18	5,63	0,775	0,542	
	30-39	132	33,07	3,49			
	40-49	110	32,39	5,31			
	50-59	88	32,76	4,15			
	60-69	107	32,36	4,98			
KCR	20-29	163	26,93	5,13	5,430	0,000**	1-3
	30-39	132	25,02	5,97			1-4
	40-49	110	24,27	5,65			1-5
	50-59	88	24,28	5,66			
	60-69	107	24,64	5,92			
EvCR	20-29	163	33,87	4,33	2,002	0,093	
	30-39	132	32,80	4,38			
	40-49	110	32,84	4,50			
	50-59	88	32,48	4,35			
	60-69	107	33,17	4,17			
GCR	20-29	163	27,60	5,48	6,388	0,000**	1-2
	30-39	132	25,21	6,02			1-3
	40-49	110	24,91	6,09			1-4
	50-59	88	24,26	6,05			1-5
	60-69	107	25,36	5,87			
ErCR	20-29	163	23,68	3,85	3,030	0,017*	1-2
	30-39	132	22,30	4,06			1-3
	40-49	110	22,84	3,88			1-4
	50-59	88	22,34	3,67			1-5
	60-69	107	22,65	3,64			
TCRTÖ	20-29	163	145,25	17,64	5,455	0,000**	1-2
	30-39	132	138,40	19,01			1-3
	40-49	110	137,25	19,15			1-4
	50-59	88	136,13	17,56			1-5
	60-69	107	138,18	17,91			

* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

Tablo 3'e göre, 20-29 yaş aralığındaki katılımcıların toplumsal cinsiyet tutumları daha eşitlikçidir. Ayrıca bu yaş grubundan katılımcıların, kadına ilişkin cinsiyet rolü algılarında (KCR) ve geleneksel cinsiyet tanımlarında (GCR) diğer yaş gruplarına göre daha eşitlikçi oldukları tespit edilmiştir. 20-29 yaş grubundan katılımcılar, erkeklerle toplum tarafından yüklenen roller açısından da (ErCR) diğer yaş gruplarına göre daha eşitlikçi tutumlar sergilemektedirler. Katılımcıların yaş gruplarına göre EşCR ve EvCR boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki fark ise istatistiksel olarak anlamlı düzeyde değildir ($p>0,05$).

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları, İDY ve DDY boyutlarından alınan puanlar arasında cinsiyete göre anlamlı farklar olmadığını göstermiştir ($p>0,05$). Bu sonuç, bazı çalışmaların sonuçlarıyla örtüşürken,⁶⁴ kimi çalışmada ise kadınların erkeklerden anlamlı düzeyde daha dindardır olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵

DFÖ'den ve alt boyutlarından alınan puanların da cinsiyetlere göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$). Bu sonuç, Yapıcı'nın çalışmasının sonuçlarıyla örtüşmektedir.⁶⁶

Tablo 4. Cinsiyete göre DYÖ ve DFÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Cinsiyet	n	\bar{x}	s	t	p
İDY	Kadın	306	36,58	9,25	0,329	0,742
	Erkek	294	36,33	8,97		
DDY	Kadın	306	35,60	7,40	0,481	0,631
	Erkek	294	35,32	7,11		
DFÖ	Kadın	306	42,15	8,24	-0,331	0,741
	Erkek	294	42,37	8,08		

⁶⁴ Fatma G. Cirhinlioğlu – Üzeyir Ok, “Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindardır?”, *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 3/1 (2011), 121-141; Ali Ayten – Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18; Asım Yapıcı, “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* Kadın Özel Sayısı (2016), 131-161; Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-analiz Denemesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

⁶⁵ Zafer Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 210; Ayten, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*, 138.

⁶⁶ Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-analiz Denemesi”, 16.

Cinsiyete göre TCRTÖ'den ve KCR, EvCR, GCR, ErCR boyutlarından alınan puanlar arasındaki farkın istatistiksel anlamlılık düzeyinde olduğu saptanmış ($p < 0,05$) ve bu bulgular Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Cinsiyete göre TCRTÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Cinsiyet	n	\bar{x}	s	t	p
EşCR	Kadın	306	32,80	5,30	-0,005	0,996
	Erkek	294	32,80	4,30		
KCR	Kadın	306	25,74	5,64	2,257	0,024*
	Erkek	294	24,69	5,77		
EvCR	Kadın	306	33,53	4,44	2,365	0,018*
	Erkek	294	32,69	4,24		
GCR	Kadın	306	26,44	6,00	3,166	0,002**
	Erkek	294	24,91	5,85		
ErCR	Kadın	306	23,36	3,84	3,384	0,001**
	Erkek	294	22,30	3,83		
TCRTÖ	Kadın	306	141,87	18,69	2,980	0,003**
	Erkek	294	137,39	18,13		

* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

Erkek katılımcılara göre, kadın katılımcıların TCRTÖ genelinden ve KCR, EvCR, GCR ve ErCR boyutlarından aldıkları puanlar, anlamlı düzeyde yüksektir. Yani kadınların kendi cinsiyet rolleri konusunda olduğu gibi, erkek cinsiyet rolü konusunda da erkeklere göre daha eşitlikçi tutumlar benimsedikleri görülmektedir. Kadınların kadın cinsiyet rolü ve erkek cinsiyet rolü alt boyutlarında sahip oldukları eşitlikçi tutumlar, kadın ve erkeğin evlilikteki rolleri ve sorumlulukları boyutlarında da gözlenmektedir. Söz konusu cinsiyet rollerinin kaynağı kabul edebileceğimiz geleneksel cinsiyet rolleri konusunda da erkek katılımcıların kadın katılımcılara oranla daha geleneksel oldukları belirlenmiştir. Bu bulgular, dinî yönelimler ve toplumsal cinsiyet tutumları arasındaki ilişkiyi ele alan bazı çalışmaların⁶⁷ sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.

⁶⁷ Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 79-82; F. Şule Kaya – Veysel Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 646-662.

ANOVA sonuçları incelendiğinde, araştırmaya dâhil edilen bireylerin eğitim durumları bakımından, İDY ve DDY boyutlarından alınan puanlar arasında anlamlı fark gözlenmemektedir ($p>0,05$). Bireylerin eğitim durumuna göre DFÖ ve alt boyutlarından alınan puanlar arasındaki fark da istatistiksel anlamlılık düzeyinde değildir ($p>0,05$).

Tablo 6. Eğitim durumuna göre DYÖ ve DFÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Eğitim	n	\bar{x}	s	F	p
İDY	İlkokul	93	38,43	8,16	2,476	0,061
	Ortaokul	105	36,87	9,21		
	Lise	255	36,27	9,31		
	Lisans/Lisansüstü	147	35,22	9,11		
DDY	İlkokul	93	37,32	6,29	2,574	0,053
	Ortaokul	105	34,78	7,56		
	Lise	255	35,31	6,96		
	Lisans/Lisansüstü	147	35,03	7,96		
DFÖ	İlkokul	93	43,86	6,88	1,713	0,163
	Ortaokul	105	42,59	8,12		
	Lise	255	41,89	8,32		
	Lisans/Lisansüstü	147	41,64	8,56		

Bireylerin eğitim seviyelerine göre TCRTÖ'den ve ölçeğin KCR ve GCR boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın anlamlı düzeyde olduğu saptanmış ($p<0,01$), bu bulgular Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Eğitim durumuna göre TCRTÖ'den alınan puanların karşılaştırılması

	Eğitim	n	\bar{x}	s	F	p	Fark
EşCR	İlkokul	93	32,52	4,59	0,871	0,456	
	Ortaokul	105	32,23	4,74			
	Lise	255	33,04	4,41			
	Üniversite	147	32,98	5,69			
KCR	İlkokul	93	23,48	5,18	4,863	0,002**	1-3
	Ortaokul	105	24,96	6,18			1-4
	Lise	255	25,34	5,63			
	Üniversite	147	26,32	5,65			
EvCR	İlkokul	93	32,54	4,07	0,824	0,481	
	Ortaokul	105	33,06	4,56			
	Lise	255	33,16	4,36			
	Üniversite	147	33,44	4,41			
GCR	İlkokul	93	23,77	5,52	5,639	0,001**	1-3
	Ortaokul	105	25,26	6,50			1-4
	Lise	255	25,86	5,69			
	Üniversite	147	26,92	6,06			
ErCR	İlkokul	93	22,06	3,88	2,362	0,070	
	Ortaokul	105	23,21	3,91			
	Lise	255	22,71	3,73			
	Üniversite	147	23,30	4,02			
TCRTÖ	İlkokul	93	134,38	15,86	4,276	0,005**	1-3
	Ortaokul	105	138,71	18,99			1-4
	Lise	255	140,12	18,73			
	Üniversite	147	142,95	18,83			

* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

Tablo 7'ye göre, ilkokul mezunu katılımcıların TCRTÖ geneli ile ölçekte bulunan KCR ve GCR boyutlarından aldıkları puanlar, lise ve üniversite mezunu bireylere göre düşüktür. Bu sonuca göre, bireylerin eğitim seviyesi arttıkça toplumsal cinsiyete ilişkin ayrımcı tutumları düşmektedir. Ayrıca cinsiyetçi tutumlardaki bu düşüş, kadına atfedilen rollere ilişkin tutumlar ile geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin

tutumlarda daha fazla gözlenmiştir. Bu ilişki, başka çalışmalarda da ortaya konmuştur.⁶⁸ Öte yandan Kuzgun ve Sevim tarafından yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre de eğitim düzeyi yükseldikçe kadının çalışmasına yönelik tutum olumlu yönde artmaktayken -çalışmamızın sonuçlarından farklı olarak- dinî yönelimlerin azaldığı tespit edilmiştir.⁶⁹

2.3. DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ Arası İlişkiler

Ölçekler ve alt boyutları arası ilişkilerin belirlenmesi için Pearson korelasyon analizi yapılmış ve sonuçları aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo 8. DYÖ ve DFÖ'den alınan puanlar arasındaki ilişkiler

* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

	(1)	(2)	(3)
İDY (1)	r 1		
	p		
DDY (2)	r 0,798	1	
	p 0,000**		
DFÖ (3)	r 0,808	0,684	1
	p 0,000**	0,000**	

Tablo 8'de DYÖ'nün İDY ve DDY boyutlarından alınan puanlar arasındaki ilişkinin pozitif ve istatistiksel anlamlılık düzeyinde olduğu görülmüştür ($r=0,798$, $p<0,001$). Örneklem dâhil edilen bireylerin DYÖ'nün İDY boyutundan aldıkları puanlarla DFÖ ($r=0,808$, $p<0,001$) puanları arasında pozitif korelasyonlar olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, katılımcıların İDY puanları artarken DFÖ genelinden ve alt boyutlarından aldıkları puanların da arttığı gözlenmektedir. DYÖ'nün DDY boyutu ile DFÖ ($r=0,684$, $p<0,001$) ve alt boyutları arası ilişkiler de anlamlı düzeydedir. Buna göre, DDY'den alınan puanlar arttıkça, DFÖ genelinden alınan puanlarda artış olmaktadır. Bu bulgular doğrultusunda, içsel ve dışsal dindarlıktaki artışla birlikte dinsel fundamentalizmin arttığı görülmektedir. Diğer

⁶⁸ Kaya – Uysal, “Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma”, 656.

⁶⁹ Yıldız Kuzgun – Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27.

bir ifadeyle, kişilerin dinî inançlarını hayatlarının temelinde konumlandırmaları ve hayatın her alanına dinî inançları doğrultusunda yön vermeye çalışmaları (İDY); bununla birlikte dindarlığı sosyal, ekonomik ya da güven duygusu vb. çıkarlar için araçsallaştırmalarında gözlenen artışla birlikte (DDY), dinî fundamentalist düşünce ve tutumları da artmaktadır. Fundamentalizmin tanımlayıcı özelliklerinden olan ön yargı ve kuralcılık ile dinî yönelimler arasındaki ilişkiyi araştıran kimi çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan Cirhinlioğlu'nun çalışmasına göre, daha yüksek içsel ve dışsal dinî yönelim, daha yüksek kuralcılıkla ilişkilidir.⁷⁰

Tablo 9. DYÖ ve TCRTÖ'den alınan puanlar arasındaki ilişkiler

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
İDY (1)	r 1 p							
DDY (2)	r 0,798 p 0,000**	1						
EşCR (3)	r 0,079 p 0,053	0,241 0,000**	1					
KCR (4)	r -0,553 p 0,000**	-0,372 0,000**	0,262 0,000**	1				
EvCR (5)	r 0,019 p 0,647	0,121 0,003**	0,451 0,000**	0,426 0,000**	1			
GCR (6)	r -0,431 p 0,000**	-0,271 0,000**	0,122 0,003**	0,719 0,000**	0,565 0,000**	1		
ErCR (7)	r -0,117 p 0,004**	-0,054 0,186	0,183 0,000**	0,465 0,000**	0,664 0,000**	0,598 0,000**	1	
TCRTÖ (8)	r -0,309 p 0,000**	-0,122 0,003**	0,525 0,000**	0,806 0,000**	0,805 0,000**	0,834 0,000**	0,749 0,000**	1

* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

Tablo 9 incelendiğinde, DYÖ'nün İDY boyutu puanları ile genel olarak TCRTÖ puanları arasındaki korelasyonun anlamlı ve negatif yönlü olduğu görülmektedir ($r = -0,309$, $p < 0,001$). İDY ile TCRTÖ'nün EşCR ve EvCR alt boyutları arasında anlamlı ilişki bulunmamasıyla birlikte ($p > 0,05$); ölçeğin KCR ($r = -0,553$, $p < 0,001$), GCR ($r = -0,431$, $p < 0,001$) ve ErCR ($r = -0,2$, $p < 0,01$) boyutları arasında negatif korelasyonlar olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre,

⁷⁰ Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", 1376.

katılımcıların İDY puanları arttıkça TCRTÖ puanları ve KCR, GCR ve ErCR puanları azalmaktadır. Bu veriler, içsel dindarlığın yüksek olması durumunda toplumsal cinsiyet rollerinin yanı sıra kadın cinsiyet rolü, erkek cinsiyet rolü ve geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin tutumların da gelenekselleştiğini ifade etmektedir.

Katılımcıların DYÖ'de bulunan DDY alt boyutu puanları ile TCRTÖ puanları arasındaki ilişki, anlamlı ve negatif yönlüdür ($r = -0,122$, $p < 0,01$). DDY ile TCRTÖ'de yer alan KCR ve GCR alt boyutları arasında negatif korelasyon saptanırken ($r < 0,4$, $p < 0,001$); DDY ile EşCR ve EvCR alt boyutları arasındaki korelasyonların pozitif ve anlamlı olduğu görülmüştür ($r < 0,2$, $p < 0,01$). Buna göre katılımcıların DDY puanları arttıkça TCRTÖ, KCR ve GCR puanları azalmakta, EşCR ve EvCR puanları artmaktadır. DDY ile TCRTÖ'nün ErCR alt boyutu arasında ise anlamlı ilişki olmadığı görülmüştür ($p > 0,05$).

Bu bulgulara göre dindarlığın içsel ve dışsal biçimleri, toplumsal cinsiyete yönelik eşitlikçi tutumlarla negatif ilişki içindedir. Dinî yönelimler ile toplumsal cinsiyet tutumlarının bazı boyutları arasında korelasyon saptanmamış veya pozitif korelasyon saptanmış olsa da ölçeklerden alınan toplam puanlara göre, içsel ve dışsal dindarlık ile toplumsal cinsiyet ayrımcılığı arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bulgular, Uysal tarafından gerçekleştirilen çalışmanın sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada, dinin sosyal hayat boyutundaki artışla, cinsiyet rollerine yönelik tutumların gelenekselleştiği saptanmış, ancak çalışmamızdan farklı biçimde, "dindarlığın güç ve güven kaynağı olarak *Tanrı ile ilişki* boyundaki dini yönelimlerin" cinsiyet rollerine yönelik tutumları eşitlikçi yönde etkilediği ortaya konmuştur.⁷¹ Kaya ve Uysal tarafından gerçekleştirilen bir başka çalışmada da dindarlık eğiliminin özellikle KCR ve GCR'deki geleneksel tutumları çok büyük oranda etkilediği tespit edilmiştir.⁷² İçsel ve dışsal dinî yönelimlerin genel olarak ayrımcılık ve ön yargı ile ilişkisini konu edinen Cirhinlioğlu'nun çalışmasında da benzer sonuçlar ortaya konmuştur. Ancak çalışmamızdan farklı olarak burada dışsal dindarlığın ayrımcılık ve ön yargı ile ilişkisi daha yüksek bulunmuştur.⁷³

⁷¹ Veyssel Uysal, "Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarı Tutumlar", *MÜİF Dergisi* 20 (2001), 81-114.

⁷² Kaya – Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", 659.

⁷³ Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", 1376.

Tablo 10. DFÖ ve TCRTÖ'den alınan puanlar arasındaki ilişkiler

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
DFÖ (1)	r 1						
	p						
EşCR (2)	r 0,123	1					
	p 0,003**						
KCR (3)	r -0,548	0,262	1				
	p 0,000**	0,000**					
EvCR (4)	r 0,009	0,451	0,426	1			
	p 0,823	0,000**	0,000**				
GCR (5)	r -0,424	0,122	0,719	0,565	1		
	p 0,000**	0,003**	0,000**	0,000**			
ErCR (6)	r -0,139	0,183	0,465	0,664	0,598	1	
	p 0,001**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**		
TCRTÖ (7)	r -0,301	0,525	0,806	0,805	0,834	0,749	1
	p 0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	

1110 | db

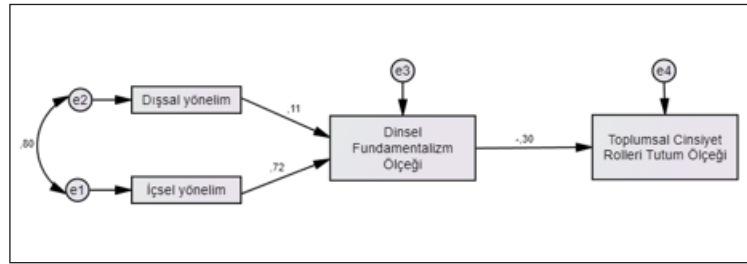
* $p < 0,05$, ** $p < 0,01$

Tablo 10 incelendiğinde, DFÖ genelinden alınan puanlarla TCRTÖ'den ($r = -0,301$, $p < 0,001$) ve KCR ($r = -0,548$, $p < 0,001$), GCR ($r = -0,424$, $p < 0,001$) ve ErCR ($r = -0,139$, $p < 0,001$) alt boyutlarından alınan puanlar arasında negatif ve anlamlı korelasyon olduğu görülmektedir. Tablo 10'a göre, DFÖ'den alınan puanlar ile TCRTÖ'nün EşCR boyutundan alınan puanlar arasında pozitif korelasyon bulunduğu ($r = 0,123$, $p < 0,01$), buna karşın EvCR boyutundan alınan puanlar arasında anlamlı korelasyon bulunmadığı görülmektedir ($p > 0,05$). Buna göre, DFÖ'den alınan puanlar artarken TCRTÖ'den, KCR, GCR ve ErCR alt boyutlarından alınan puanlar azalmakta fakat EşCR alt boyutundan alınan puanlar artmaktadır. Genel bir deyişle, fundamentalist dinî yönelimde artışla birlikte cinsiyet eşitlikçi tutumlar azalmakta buna karşın ayrımcı tutumlar artmaktadır. Aynı zamanda DFÖ ile TCRTÖ geneli ($p < 0,001$) ve KCR, GCR ve ErCR alt boyutları arasında da negatif yönlü anlamlı ilişki saptanmıştır ($p < 0,01$). Bu sonuç doğrultusunda, dindar insan olmanın iyi insan olmaktan önemli olduğunu (*dinsel öğretiler boyutu*), kutsal metnin yorumlanamaz bir hakikat olduğunu (*sembolik düşünce boyutu*) ve ilahi varlık alanı ile beşerî varlık alanı arasında katı bir ayrım bulun-

duğunu düşünen (*kategorik düşünce boyutu*) bireylerin geleneksel tutumları yükselirken; kadına, cinsiyetin geleneksel kabullerine ve erkek cinsiyet rolüne ilişkin eşitlikçi tutum ve düşüncelerinin düştüğü söylenebilir. Buna göre, dindarlığın fundamentalist yönelimlerdeki artış, cinsiyet rolleri konusunda ayrımcı tutumları arttırmakta, eşitlikçi tutumları azaltmaktadır.

2.4. Değişkenlerin Yordanmasına İlişkin Yapısal Eşitlik Modeli

Alan araştırmasına dâhil edilen bireylerin DYÖ'den aldıkları puanların DFÖ'den aldıkları puanları etkilediği ve DFÖ'nün de TCR-TÖ'den aldıkları puanları etkilediği yönündeki araştırma hipotezinin test edilmesi için, Yapısal Eşiklik Modellemesi kullanılmıştır.



Şekil 2. Yapısal eşitlik modeli yol diyagramı

Şekil 2'ye göre, araştırma kapsamına alınan bireylerin DYÖ'de bulunan DDY alt boyutundan aldıkları puanlar, DFÖ puanlarını anlamlı biçimde yordamamakta ($\beta=0,11$ $p>0,05$), İDY alt boyutundan alınan puanlar ise DFÖ puanlarını anlamlı ve pozitif yönde yordamaktadır ($\beta=0,72$ $p<0,05$). Ayrıca DFÖ'den alınan puanların da TCR-TÖ'den alınan puanları anlamlı ve negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir ($\beta= -0,30$ $p<0,05$). Bu sonuçlar göstermektedir ki içsel dinî yönelim dinsel fundamentalizmi arttırmakta, dinsel fundamentalizm ise toplumsal cinsiyet rolleri tutumlarını olumsuzlaştırmakta/gelenekselleştirmektedir.

Sonuç

Dinî yönelimlerin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar ile ilişkisini incelemek amacıyla geliştirilen alan araştırmasının sonuçlarına göre, araştırmanın temel hipotezi doğrulanmıştır. Araştırmadan iki temel sonuç çıkmıştır: Birincisine göre, içsel dinî yönelim dinî fundamentalizmi pozitif ve anlamlı düzeyde yordamaktadır. İkinci

sonuca göre ise dinî fundamentalizm, toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili eşitlikçi tutumları negatif ve anlamlı düzeyde yordamaktadır. Bu sonuçlara göre, içsel ve dışsal dindarlığın beraberinde getirdiği dünya görüşü, ölçüğe ilişkin teorik açıklamalardan farklı şekillerde tezahür etmektedir. İçsel dinî yönelimli bireyler, daha toleranslı değil daha ayrımcı bulunmuştur. Başka bir ifadeyle, içsel dinî yönelim boyutundaki ifadeleri benimsemiş; araştırmaya dâhil edilen bireyler için dinî inancı içsel dünyalarının bir ögesi, büyük ölçüde şahsî bir yaşam rehberi olarak görmeye, böylece toplumsal cinsiyet tutumlarında daha hoşgörülü ve eşitlikçi olmaya değil gelenekçiliğe ve toleranssızlığa işaret etmiştir.

Çalışmadan elde edilen bir sonuca göre içsel dinî yönelim, dinsel fundamentalist eğilimleri pozitif yönde yordamaktadır. Bu durum, hem İslam'ın gündelik ve kamusal yaşamla iç içeliği hem de Türkiye'deki din-siyaset ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir. Nitekim baskın dinî-siyasi söylemin dinî ve dinî olmayan alanları da etkileme eğilimi gösterdiği durumlarda, bireylerin dinî inançlarını yaşamın tüm alanlarına yayma eğilimiyle somutlaşan (DYÖ'de içsel dindarlık olarak tanımlanan) dinî yönelimleri, dinin baskıcı biçimlerini getirebilecektir. Dinin siyasetle ilişkisinin din-dışı alanlardaki etkileri, kimi çalışmalarda da ortaya konmuştur. Örneğin Yücekök "örgütlenmiş din" üzerine yaptığı çalışmasında, Türkiye'deki dinî derneklerin siyasal kurumlar ve sosyo-ekonomik yapı üzerindeki etkilerini incelemiş ve dinin bir ideoloji olarak farklı kesimler tarafından din-dışı çıkarlar sağlamak için kullanıldığını açıklamıştır.⁷⁴ Bu tür dindarlar aynı zamanda çıkarları sağlayan şeyi –yani dini– savunmak uğruna baskıcı ve ön yargılı olabilmektedirler. Diğer taraftan Davison, dindar-laik ikiliğinden önce Türkiye'deki laiklik ilkesinin gerçekliğini sorgulayarak Türkiye'de devletin İslam'a yaklaşımının tarafsız olmadığı üzerinde durur. Davison'a göre Türkiye'de laiklik, dinin siyasetten ayrıştırılmasını değil; ayrıştırma söylemiyle siyasete girmesini, kurumlar vasıtasıyla kontrol altında tutulmasını ifade etmektedir.⁷⁵

Betimleyici bulgularla desteklendiği üzere, araştırma evreni dinî-geleneksel özellikler göstermektedir. Bu bulgular, Türkiye'nin siyasi atmosferinin dinle ilişkili karakteriyle birlikte düşünüldüğünde, ölçekteki içsel dinî yönelimlerin –ölçeğin kuramsal iddialarının

⁷⁴ Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı: (1946-1968)* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1971), 235.

⁷⁵ Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey* (New Haven: Yale University Press, 1998), 134-187.

aksine– fundamentalist dindarlığı ve onun en karakteristik özelliği olan ayrımcılığı getirmesi anlaşılır olmaktadır. Çünkü özellikle Sivas ili gibi homojen, geleneksel toplumlarda dinî inancın etki alanı genişledikçe araçsallaşması beklenebilir.

Modernleşme sürecini Batı'daki şekliyle yaşamamış olan Türkiye'de, modernitenin gelenekseli aşındıran etkilerini güvenilmez bulan muhafazakâr kesimler için din, geleneksel kültürün korunmasında ve politik alanda önemli bir referans olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle din, gelenekselin güvenilirliği karşısında yeni olanın tekinsizliğine karşı bir bariyer olarak düşünülmektedir. Batı'da ise dinin içselleştikçe özel alana çekildiği, dünyevi alan üzerindeki etkisinin görece azaldığı söylenebilir. Dinî Yönelim Ölçeğinin içsel dinî yönelimi ölçmeye dönük maddelerinde geçen “*dinsel inancımı hayatımın tüm alanlarına uyguladım*” gibi cümlelerdeki “*hayatın tüm alanları*” ifadesi ile daha ziyade özel hayat kastedilmektedir. Allport ve Ross'un bu türden dinî yönelimleri “içsel” ve farklılıklara toleranslı bir dindarlık biçimi olarak tanımlamasının kültürel koşulları da burada yatmaktadır. Oysa tarihsel ve kültürel koşulları Batı'dakinden çok farklı olan Müslüman toplumdaki bireylerin, içsel dinî yönelim başlığı altındaki ifadelerle katılmasının içerdiği anlam ve sonuçların aynı olacağını söylemek zordur. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği de içsel-dışsal dinî yönelimin araştırma evreni içindeki farklı içeriğini ortaya koymuştur. Çalışmanın ikinci sonucu bu farklılığa işaret etmektedir. Buna göre, genellikle tutucu ve ön yargılı düşünme biçimleriyle seyreden dinsel fundamentalizm, toplumsal cinsiyet ayrımcılığına da temel oluşturmaktadır. Pek çok inanç ve düşüncede gömülü olan toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, fundamentalist dindarlarda dinî normlar temelinde içselleştirilmekte, bu yolla ataerkil kültürel yapı yeniden üretilmektedir.

İçsel dindarlığın dinsel fundamentalizmi arttırdığı yönündeki sonuç göstermektedir ki Sivas'ta muhafazakâr bireylerin yaşamında dinî değerler, modern değerlerin değişkenliği karşısında –yok olma tehdidi altında olduğu düşünülen– geleneksel değerlerin savunusunda önemli bir referanstır. Her ne kadar alan araştırmasının betimleyici bulgularında bireyler farklılıklara hoşgörülü yaklaştıklarını ifade etseler de ölçek bulguları ve ileri analizler göstermektedir ki bireyin “Allah ve kul arasındaki” içsel ilişkisi, özel alanını sarıp sarmalamakla kalmayıp kamusal alana ve gündelik hayat pratiklerine de uzanabilmektedir. Bu yolla içsel dindarlık, toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili tutum ve davranışları ayrımcı biçimlerde ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, genellikle birbirinden özerk, evrensel kategoriler olarak değerlendirilen dinî kabuller ile cinsiyet algıları arasındaki ilişki ve etkileşimlerin bir yönünü ortaya koymuştur. Buna göre din, cinsiyet kültürünün referanslarından biridir. Dinin politik alanda ve gündelik yaşamda önemli bir referans kaynağı olduğu kültürlerde, içsel dinî yönelim kişisel bir tercihin ötesine geçmekte, fundamentalist dinî algıyı arttırabilmekte ve böylece kadına yönelik ayrımcı düşünce ve davranışlar şeklinde cinsiyet kültürüne de yansımaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Leila. "Feminism and Feminist Movements in the Middle East, Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen." *Women's Studies International Forum*. ed. Azizah Y. Al- Hibri. 5/2 153-168. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Allport, Gordon W. – Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Allport, Gordon W. "The Religious Context of Prejudice". *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/5 (1966), 447-457.
- Altemeyer, Bob – Hunsberger, Bruce. "A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It". *The International Journal for the Psychology of Religion* 14/1 (2004), 47-54.
- Altemeyer, Bob – Hunsberger, Bruce. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 113-133.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge, 2000.
- Ayten, Ali – Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Bayhan, Vehbi. "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet". *Doğu Batı* 16/63 (2013), 147-164.
- Beauvoir, Simone de. *İkinci Cinsiyet II*. çev. Gülnur Acar Savran. İstanbul: Küy Yayınları, 2021.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Berktaş, Fatmagül. "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. ed. Uygur Kocabaşoğlu. 3/275-285. İstanbul: İletişim, 2020.
- Bhasin, Kamla. *Toplumsal Cinsiyet Bize Yüklenen Roller*. çev. Kader Ay – Zeycan Sarıhacıoğlu. İstanbul: KDYY, 2015.
- Bora, Tanıl. *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. İstanbul: Birikim, 2012.
- Carr, Thomas K. – Santosh, C. Saha. *Religious Fundamentalism in Developing Countries*. London: Greenwood Press, 2001.
- Cirhinlioğlu, Fatma G. "Dini Yönelimler ve Önyargı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.
- Cirhinlioğlu, Fatma G. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dinî Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Cirhinlioğlu, Fatma G. – Ok, Üzeyir. “Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?”. Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks 3/1 (2011), 121-141.
- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Çağatay, Selin. “Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş ‘Bariz Gerçeği’”. *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Feminizm*. Ed. Feryal Saygılıgil – Nacide Berber. 10/313-330. İstanbul: İletişim, 2020.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis, 2016.
- Darkot, Besim. “Türkiye’nin Nüfus Hareketleri Üzerine Yeni Gözlemler”. *Türk Coğrafya Dergisi* 27/21 (1961), 1-14.
- Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. çev. Selda Somuncuoğlu – Aksu Bora. İstanbul: İletişim, 2001.
- Demir, Mustafa. *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005.
- Demirel, Ömer. “Sosyo-Ekonomik Açından Osmanlı Dönemi Sivas Ermenileri”. *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*. 182-190. Sivas: Sivas Valiliği Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Dökmen, Zehra. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi, 2012.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim, 2005.
- Durakbaşı, Ayşe. *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim, 2017.
- Ecevit, Yıldız. “Üretim ve Yeniden Üretim Sürecinde Ücretli Kadın Emeği”. *Toplumsal Araştırmalar Dergisi* 9 (1985), 72-93.
- Gökçe, Turan. “1831 Nüfus Sayım Sonuçlarına Göre Sivas Sancağının Demografik Yapısı”. *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri-1 (21-25 Mayıs 2007)*. ed. Şeref Boyraz. 1/221-257. Sivas: Sivas Valiliği, 2007.
- Göle, Nilüfer. *İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis, 2010.
- Güler, Kahraman – Tüysüz, Büşra. “Cinsel Mitler ve Toplumsal Cinsiyet Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 7 (2021), 291-313.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Iannaccone, Laurence R. “Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism’”. *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1997), 100-116.
- Illich, Ivan. *Gender*. çev. Ahmet Fethi. Ankara: Ayraç, 1996.
- Kadioğlu, Ayşe. *Cumhuriyet İradesi ve Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis, 1999.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. İstanbul: Metis, 2011.
- Kaplan, Lawrence. *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.
- Karakaş, Mehmet. “Türkiye’nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyoloji”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013), 1-44.
- Kaya, F. Şule – Uysal, Veysel. “Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 646-662.
- Kazemi, Ferhad. “Gender, Islam and Politics-Iran”. *Iran Chamber Society*. Erişim 11 Kasım 2021. http://www.iranchamber.com/society/articles/gender_islam_politics_iran2.php
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kuzgun, Yıldız – Sevim, Seher A. “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27.
- Kuzucu, Kemalettin. “1021’den 1921’e Türk-Ermeni İlişkilerinin Sivas Boyutu”. *Tarihte Türkler ve Ermeniler* 4 (2014), 1-54.
- Mitchell, Juliet. “Kadın ve Eşitlik”. çev. Fatmagül Berktaş. *Kadın ve Eşitlik*. ed. Juliet Mitchell – Ann Oakley. 23-46. İstanbul: Pencere, 1998.

- Mutlu, Sevda. "Siyaset ve Temsil". *Sivas Atlası*. ed. Kaan Şevki Kavak. 439-462. Sivas: SVS Yayınları, 2020.
- Özbek, Süleyman. "Ortaçağlarda Anadolu Ticaret Yollarının Kavşağında Sivas". *Seçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (29 Eylül-1 Ekim 2005)*. ed. İbrahim Yasak. 406-413. Sivas: Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Pargament, Kenneth. "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiosity". *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-181.
- Ryckman, Richard M. vd. "Intrinsic-Extrinsic Religiosity and University Students' Willingness to Donate Organs Posthumously". *Journal of Applied Social Psychology* 34/1 (2004), 196-205.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim, 2017.
- Sezen, Abdülvahid. "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 30 (2010), 135-147.
- Sezen, Abdülvahid. "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 203-232.
- Strizenec, Michal. "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler". çev. Abdülvahid Sezen. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 273-286.
- Subaşı, Necdet. "Fundamentalizm, İslam ve Hayat". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 250-262.
- Sullivan, Thomas J. *Introduction to Social Problems*. Boston: Pearson Education, 2003.
- Tam, Gülşah – Vefikuluçay Yılmaz, Duygu. "Diyabet Hastalarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 697-705.
- Tamer, Aytül. *İrade-i Milliye: Ulusal Mücadelenin İlk Resmi Yayın Organı*. İstanbul: Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı, 2004.
- Tekeli, Şirin. *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*. İstanbul: İletişim, 2011.
- Tiliopoulos, Niko vd. "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions". *Personality and Individual Differences* 8/42 (2007), 1609-1620.
- Timuroğlu, Senem. *Kanatlanmış Kadınlar: Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu*. İstanbul: İletişim, 2020.
- Uysal, Veysel. "Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarı Tutumlar". *MÜİF Dergisi* 20 (2001), 81-114.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* Kadın Özel Sayısı (2016), 131-161.
- Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.
- Yücekök, Ahmet N. *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı: (1946-1968)*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
- Zeyneloğlu, Simge – Terzioğlu, Fisun. "Development and Psychometric Properties Gender Roles Attitude Scale". *H. U. Journal of Education* 40 (2011), 409-420.

RELIGIOUS ORIENTATIONS AND ATTITUDES TOWARDS GENDER ROLES: EXAMPLE OF SIVAS*

Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN**
Zafer CİRHİNLİOĞLU***

Extended Abstract

The differences between the sexes are related to the interactions between religious convictions and other social mechanisms. Similarly, religions interact not only with the otherworldly domain but also with the worldly domain. Gender culture is also at the center of the material elements that religion impacts. This symbolic exchange between religious and worldly culture can also differentiate religious orientations. Different religious orientations can also bring about different gender perceptions.

This study aims to reveal the effect of religious orientations on gender discrimination through the example of Sivas. The study, gender attitudes were examined under the influence of intrinsic, extrinsic, and fundamentalist religious orientation types.

The study sample was selected from individuals over 18 living in Sivas province by cluster sampling technique. The sample size was determined as 600 people, with a 95% confidence interval and a 4% margin of error, based on the 2017 population data of the Turkish Statistical Institute.

* In order to collect the research data, the permission of Cumhuriyet University Rectorate Legal Counsel, dated 21.05.2018 and number 3 was obtained. This article was produced from the data of Ayşe Çağırıcı Zengin's doctoral thesis named "Religiosity and Gender Discrimination" conducted under the consultancy of Zafer Cırhınlioğlu, affiliated to Cumhuriyet University Social Sciences Institute. Financial Support was received from Cumhuriyet University Scientific Research Projects (Cübap) Unit. (edb-040) This article have been expanded with additional measurement tools, analysis methods and results from the data of coomuniqué titled "Religiosity and Gender Discrimination" presented at the IX. National Sociology Congress.

** Responsible Author, Assist. Prof., Sinop University, Faculty of Science and Literature, Sociology Department, Sinop, Turkey, aysecagrici@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5642-4660>.

*** Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Literature, Sociology Department, Sivas, Turkey, cirhin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9813-8806>.

The data used in the study were collected by questionnaire technique. Independent group t-tests and analysis of variance were used to examine the relationships between variables, and Pearson correlation analysis was used to compare the scores obtained from the scales. Structural equation modeling was used to test the hypotheses. The measurement tools of the study consisted of the “Religious Orientation Scale,” “Religious Fundamentalism Scale,” and “Gender Roles Attitude Scale.”

The study’s main hypothesis is that the scores from the Religious Orientation Scale affect the scores from the Religious Fundamentalism Scale, and the scores from the Religious Fundamentalism Scale affect the scores from the Gender Roles Attitude Scale. The sub-hypotheses are as follows:

- The religious fundamentalism levels of individuals with intrinsic religious orientation are higher than individuals with extrinsic religious orientation.
- There is a positive relationship between religious fundamentalism and gender discrimination.
- The discriminatory attitudes of individuals with an intrinsic religious orientation toward gender roles are higher than individuals with extrinsic religious orientation.

Two main results emerged from the field research. According to the first result, intrinsic religious orientation predicts religious fundamentalism positively and significantly. According to the second result, religious fundamentalism predicts egalitarian attitudes towards gender roles negatively and significantly. These two results showed that intrinsic and extrinsic religiosity pointed to different situations within the research universe than stated in the theoretical explanations of the scale.

The Religious Fundamentalism Scale revealed the different content of intrinsic and extrinsic religious orientations within the research universe. According to the second conclusion, religious fundamentalism also forms the basis of gender discrimination. Sexism is internalized in fundamentalist religions based on religious norms, and in this way, the patriarchal cultural structure is reproduced. The result obtained from the research, that intrinsic religiosity increases religious fundamentalism, shows that religious values are an essential reference in defense of traditional values in the lives of conservative individuals in Sivas.

As a result, this study revealed one aspect of the relationships and interactions between religion and gender discrimination, which are considered autonomous and universal categories. Accordingly, religion is one of the references of gender culture: In cultures where religion is an essential reference, intrinsic religious orientation goes beyond a personal preference, can increase the fundamentalist religious perception, and thus is reflected in the gender culture in the form of discriminatory thoughts and behaviors towards women.

Keywords: Sociology of Religion, Intrinsic Religious Orientation, Extrinsic Religious Orientation, Religious Fundamentalism, Gender Roles Attitudes.



ISLAMOPHOBIC TENDENCIES AND THE OTHERIZED OTTOMAN IN THEATER PLAYS FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE REPUBLIC (1860-1950)

Bünyamin AYDEMİR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2022, **Kabul Tarihi:** 25 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Aydemir, Bünyamin. "Islamophobic Tendencies and the Otherized Ottoman in Theater Plays from the Ottoman Empire to the Republic (1860-1950)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1119-1152.

<https://doi.org/10.33415/daad.1117984>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 April 2022, **Accepted:** 25 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Aydemir, Bünyamin. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (1860 – 1940) Tiyatro Oyunlarında İslamofobik Eğilimler ve Ötekileştirilen Osmanlı". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022) 1119-1152.

<https://doi.org/10.33415/daad.1117984>



Abstract

Islamophobia has been among the most emphasized concepts in various parts of the world for almost a quarter of a century, especially in the West. The idea, similarly discussed in Islamic countries, draws attention as a product of understandings in which orientalist and self-orientalist perspectives are determinant. Based on the alterity and hostility of a particular segment through the production of a

* Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Erzurum, Turkey, bunyamin.aydemir@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7331-0945>.

fictionalized image, this approach is the name of an attitude and behavior that has continued in Turkey since the Tanzimat Period. The attempts to ensure that the masses accept the official (Kemalist) ideology in the nation-identity building process, which started mainly after the establishment of the Republic, entails the otherization of “Ottoman” and “Islam” and injecting Islamophobic elements into the masses and revealing the negative image of Islam were among the most used strategies. At this point, it can be asserted that art, in particular, and theater, in general, were strongly instrumentalized, and the texts of the plays were structured directly or indirectly with Islamophobic tendencies for this purpose. Thus, this situation, predominant in the early phase of the Republic, continued to be the dominant tendency of humorous plays in the later periods.

Keywords: Ottoman, Islamophobia, Orientalism, Self-Orientalism, Turkish Theatre, Republic.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (1860 – 1940) Tiyatro Oyunlarında İslamofobik Eğilimler ve Ötekileştirilen Osmanlı

Öz

Neredeyse çeyrek yüzyıldır, başta Batı olmak üzere dünyanın çok çeşitli bölgelerinde üzerinde en fazla durulan kavramlar arasında İslamofobi bulunmaktadır. Benzer şekilde İslam ülkelerinde de tartışılan bu kavram, büyük ölçüde oryantalist ve self-oryantalist bakış açılarının belirleyici olduğu anlayışların bir ürünü olarak dikkat çekmektedir. Kendiliğinden olmayıp kurgulanmış bir imaj üretimi üzerinden belli bir kesimin ötekileştirilmesini – düşmanlaştırılmasını temel alan bu yaklaşım, aslında Tanzimat'tan beri Türkiye'de de süregelen bir düşünce ve davranış biçiminin adıdır da. Bununla birlikte, özellikle Cumhuriyet'in kurulması sonrasında başlayan ulus – kimlik inşa sürecinde resmi (Kemalist) ideolojinin kitlelere tanıtılıp kabullenilmesinin sağlanması çalışmaları “Osmanlı”nın ve “İslam”ın” değersizleştirilip ötekileştirilmesini gerektirirken; islamofobik unsurların kitlelere enjekte edilip İslam ve müslümanlara dair olumsuz imajın bir kanaat olarak belletilmesi çabaları da başvurulan yöntemlerin başında gelmekteydi. Bu noktada özelde sanat genelinde ise tiyatronun güçlü bir şekilde araçsallaştırıldığı; oyun metinlerinin de bu amaç doğrultusunda, doğrudan ya da dolaylı olarak İslamofobik eğilimlerle yapılandırıldıkları net olarak söylenebilir. Son kertede, baskın olarak Cumhuriyet'in erken evresinde söz konusu olan bu durum, daha sonraki dönemlerde de, özellikle mizah ağırlıklı oyunların başat eğilimi olmaya devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İslamofobi, Oryantalizm, Self-Oryantalizm, Türk Tiyatrosu, Cumhuriyet.

Introduction

The author of *The New Orientalists*, Ian Almond, who taught at Boğaziçi University for a while (1997-2005), recounts a memory of the February 28 process in his book as follows: “I remember the female students in my class crying because they had to take off their

headscarves when entering the building. I will never forget a lecture at this backward university where I taught James Joyce's *A Portrait of the Artist as a Young Man* because I was surprised that the religious half of the class emphasized Stephen's alienation¹ completely in that lecture".² This situation had associations that opened the door for us to relate to Shayegan's definition of "cultural schizophrenia" and "wounded consciousness"³, and also referred to the homelessness of the (traditional) masses whose cultural codes were caricatured and made passive in the face of dominant elements. Undoubtedly, the reason for such an association can be explained by the fact that the orientalist-self-orientalist acts that have been going on since the Tanzimat period have activated our mental reflexes.

While orientalism is the name of Westerners' efforts to evaluate, make sense of, and locate the East according to their value criteria, self-orientalism, despite being Eastern (Turkish), is the name of the efforts to evaluate, define and make sense of the East (the self, the universe of values being in) with the codes, concepts, values and perspectives of the West. Although self-alienation can often be seen in the nature of self-orientalism, on the other hand, it can also be considered as one's "effort to catch up with modernism".⁴ However, what matters in both cases is the existence of an attitude (or aspiration) of ideological superiority with a Eurocentric perspective.

These two situations have a nature that is incompatible with ethical values and moral norms on the one hand and a character with machiavellian and pragmatist tendencies on the other. With this character, the person otherizes non-Western values, exhibits pejora-

¹ Stephen is a philosopher in his way. He filters himself and his surroundings and seeks to analyze them. However, some ruling classes/forces around him restrict Stephen's freedom and want him to be in harmony with the norms of the society they have created. They put pressure on him for this. The psychoses that are experienced make him experience alienation in all its depth and ultimately exile himself. At the end of the novel - when he realizes his alienation - Stephen says; "I will no longer serve what I do not believe in, whether it be my home, my country, or my church. I will try to find a style of life or art in which I can express myself as freely and as completely as possible. To defend me, I will use the weapons I know how to use; silence, exile, and creativity". James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Berkshire: Penguin Popular Classics, 1996), 281.

² Ian Almond, *Yeni Oryantalistler* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 8.]Istanbul: Belge 13.

³ Daryush Shayegan, *Yaratıl Bilinç* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012) page?.

⁴ Grace Yan - Carla Santos, "China, Forever": Tourism Discourse and Self-Orientalism", *Annals of Tourism Research* 36/2 (2009), 298.

tive behavior models, sees everything as “permissible,” and makes “utilization” the center of his life to achieve his goal.

One of the action patterns that this characteristic resembles is the Islamophobic discourse, behavior, and attitudes, which undoubtedly constitute one of the pillars of this study. At this point, it should be said that in line with the descriptive research method of our study, it is aimed to evaluate both the general-historical appearance of the phenomenon of Islamophobia and (especially) its existence in the early Republican Period through theatrical play texts and to make a situation determination. In addition, it is among the objectives of the study to examine the subjects, in line with the descriptive research method, such as how the differences of perspectives on the East and the West determine the relationship between the phenomenon and its image, how what others say at the point of creating perception affects vision, the deployment of the ‘other’ with the nation-building efforts in the early Republican period, how the historical periods that are tried to be bracketed at this stage are handled with the definitium such as ‘forgetfulness,’ ‘breaking from the roots and ‘dehistoricization,’ how art and theater are articulated to the political and ideological conjuncture, how much the official state ideology affects islamophobic tendencies in the process of ‘reasonable citizen’ production, and how the play texts written as a result of these tendencies act as the spokespersons of the islamophobic elements and ideological rhetoric.

1122 | db

1. Islamophobia from Phenomenon to Definitium (Concept)

Although Islamophobia is a definitium that has been used frequently since the 1990s⁵, as a phenomenon, it is a trend⁶ that has existed since the early times of the emergence of Islam. While it was first used in the literature by Alain Quellien in the work *La politique musulmane dans l’Afrique Occidentale Française-1910* published in Paris, in today’s sense/definition, it was first used in English by

⁵ The first official article in which the definitium of Islamophobia was used by the states was the report titled “*Islamophobia: A Challenge For Us All*” written by the Runnymede Trust think tank in 1997.

⁶ “I know it when I see it” (I cannot define but I know it when I see it) is an expression used by chancellor Potter Stewart in 1964, referring to the situation where a fact/ an observable fact precedes the concept (name) that defines it, or the fact is not the concept Paul Gewirtz, “On ‘I Know It When I See It’”, *Yale Law Journal* 105 (1996), 1023-1047. This form of expression, which is frequently used in the literature of law, is constantly used in different fields.

Edward Said in 1985 in the context of 'Islam hostility in the West,' 'recognition of Islam as a political and public enemy'.⁷

Having become more visible with the report of the Runnymede Trust and more widespread after the attacks of September 11 (2001), Islamophobia, which is used with concepts such as anti-Islamism, racism, exclusion, alterity, hostility, demonization, caricature, humiliation, and incitement, constructs itself through phobia, one of the basic concepts of psychology and socio-psychology. Although phobia has dictionary meanings such as panic, fear, anxiety, sadness, and dread, which means "meaningless, unrealistic, exaggerated fear," "aggravating something more dangerous than usual," and "extreme fear that can lead to panic," it is a form of social pathology -like agoraphobia- which also leads to a state of hostility and hatred.⁸ İbrahim Kalın also considers this situation as cultural racism. According to him, cultural racism is produced, directly or indirectly, by cultural hierarchies in which some cultural behaviors are considered "modern, civic, liberating, and rational". In contrast, others are portrayed as "opposite, tyrannical, bigoted, irrational, and reactionary" and are preserved.⁹

When reading such a distorted form, which has psychological and social dimensions, over the concept of Islamophobia, the first thing that strikes the eye is that it points to "invented" and "internalized fear"¹⁰ and perception management systematically carried out by the dominant mentality/ideology/power. This concept, which generally shows customized hostility towards the followers of Islam¹¹, includes "anti-Muslim prejudice, bigotry, racism, intolerance towards Muslims,

db | 1123

⁷ Robin Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism -or What?- Concepts and Terms Revisited" (2012).

⁸ Farid Abdulkemir, "The consequences of Islamophobia on young men. The viewpoint of a Muslim citizen of France IN:Seminar Report", I. Islamophobia and Its Consequences on Young People, (Budapest, Hungary: European Youth Centre, 2004), 8; Engin Geçtan, Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 186; Rasim Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 532; Aaront Beck - Gary Emery, Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 206.

⁹ İbrahim Kalın, "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism", Islamophobia, The Challenge of Pluralism in the 21st Century, Ed.by. İbrahim Kalın, John L. Esposito, Oxford University Press, 2011, 6.

¹⁰ Yağup Zaki, "İslamofobi Politikası" (İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu, Sivas: K. İbn-i Hümam Vakfı, 2010), 163.

¹¹ Andrew Shyrock, "Islam as an Object of Fear and Affection", *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, ed. Andrew Shyrock (İndian: İndian University Press, 2010), 29.

hatred of Muslims, anti-Islamism, anti-Muslimism, Islamophobia, demonization of Islam or Muslims".¹² Islamophobia, which is a part of the perspective and mentality of the Westerners towards Islam and Muslims, is the interpretation of the Westerners as a manipulative religion¹³ that is monolithic, closed to change, containing violence and terrorism, confrontational, has non-common values with other cultures, barbaric, incompatible with civilized values, irrational, and using religious beliefs for political and military purposes.¹⁴ Geisser states that this is "not a revival of the old crusader-jihad theme or the result of a religious rivalry, but a deepened modern form of anti-Muslimism."¹⁵ Zafer İkbâl interprets this form as "Islamophobia is a new word for an old fear."¹⁶

When we look at the course of Islamophobic discourse, attitude, and behavior in the historical process, it is seen that the West describes Islam and Muslims as the "barbarian other" with deep-rooted prejudice and hatred. There are severe historical facts full of a deep reflex and prejudices towards demonizing Muslims (the only enemy focus) in the historical consciousness of the West.¹⁷ In this context, although various reasons can be given, the main one is as follows: After the capture of some cities, which are symbols of the Christian world, by the Muslims, the Europeans were afraid of their lands being invaded, and this fear, which was felt throughout the Middle Ages and later, turned Islam into an object of hatred and threat. Cesari says that the West's understanding of the East is the influence of the narratives that begin with the discovery of the mysterious East in much older times than the works of writers, travelers, and chroniclers who contributed to the Enlightenment period in the West. Sim-

¹² Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism -or What?- Concepts and Terms Revisited" (2012), 3.

¹³ The elements mentioned here are the 8-item justifications for the necessity to make Islam hostile, published in the first official report, "Runnymede Trust".

¹⁴ Mehmet Ali Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010), 24.

¹⁵ Vincent Geisser, "Islamophobia in Europe: from the Christian anti-Muslim prejudice to a modern form of racism" (Ramberg, I. Islamophobia and Its Consequences on Young People, Hungary: European Youth Centre Budapest, 2004), 39.I. Islamophobia and Its Consequences on Young People, Hungary: European Youth Centre Budapest, 2004

¹⁶ Ahmet Dağ, "İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-Islam" (Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi, Konya: Necmettin Erbakan University Press, 2016), 38.

¹⁷ Al-Shaikh-Ali Anas, "Islamophobic Discourse Masquerading as Art and Literature: Combating Myth through Progressive Education", *Islamophobia: the challenge of pluralism in the 21st century*, ed. John L Esposito - İbrahim Kalın (New York: Oxford University Press, 2011), 147; Chris Allen, *Islamophobia* (England: Ashgate, 2010), 19.

ilarly, historical events such as the crusades of the West, and even before that, the Eastern Roman Empire bordering the Muslims in the early years of Islam, and later the expanding Islamic geography extended to the Pyrenees, caused Islam to be seen as a threat.¹⁸ Based on such a threat perception, Pope Urbanus II, who declared the First Crusade in 1095, described Muslims as the devil's servants and then stated that the war with Muslims was between the enemies and friends of God.¹⁹

There is no doubt that Islamophobia has historically been rooted in some perception efforts that have directed the masses in the West. At this point, various works written by some writers and thinkers have played a profound role. These works were almost used as an influential force in the construction of the social mind, and as the primary motivation, they were designed to create an image of Islam and Muslims, which were made ugly, repulsive, and hostile. For example, in his works *Summa Contra Gentiles* and *Reasons for the Faith Against Muslim Objections*, Thomas Aquinas introduces Islam as a lustful and violent religion that fools believe and Muslims as ignorant and bedouin. This point of view existed earlier than Aquinas due to a culture of rejection and polemics. It was maintained to continue throughout the Middle Ages and beyond. Thomas More reflects Islamophobia through "Turks," which he identifies as a "representation of the power of evil and darkness," "incomparable brutality," and "high evil and hatred." Luther also condemns Islamophobia through the Turks. The Turkish usages in Luther's expressions are not related to the Turks but refer to the Muslims as a whole. According to him, the success of the Turkish soldiers in Europe was a divine punishment that Christians were subjected to for their sins, and Islam was an unwise act of violence in the service of the Antichrist in the Middle Ages.²⁰ While Leibniz was writing a letter to the French King to expel the Turks from Europe, Voltaire stated that he did not like Muslims at all, portraying them as "subversive and enemies of the arts," and then he asked German King II. Friedrich to expel the Turks from

¹⁸ Jocelyne Cesari - John Esposito, *İslam'dan Korkmalı mı?* (İstanbul: Birey Yayınları, 1999), 9-15; cited in Mustafa Sami Mencet, "Tarihsel Arka Planıyla Türkiye'de İslamofobi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 14/53 (3 Nisan 2018), 195.

¹⁹ Murat Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (1 Mayıs 2014), 39-40; cited in Dağ, "İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam", 38.

²⁰ Tomaz Mastnak, "Western Hostility Toward Muslims: A History of the Present", *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, ed. Andrew Shyrock (Indian: Indian University Press, 2010), 38-39.

his country.²¹ At the same time, Voltaire embellishes and equips the image of Islam in the minds of the Christian West with Islamophobic elements, with a play he wrote called *Fanaticism, or Mahomet the Prophet*. Guibert de Nogent's *The Deeds of God Through the Franks*, Vincent de Beauvais' *The Mirror of History*, and Dante's *Divine Comedy* make heavy islamophobic evaluations²² by considering Islam and Muslims in line with ugliness, the epitome of ignorance, and the representative of barbarism to be feared.²³

Although such examples can easily be seen in every phase of history, what is in question here is to be able to see that the efforts to produce negative images of Islam and Muslims are carried out systematically by a power (state/class/ideology), the masses are manipulated in line with this image, and the mental codes are conditioned/formed around a fiction with Islamophobic elements. Nathan Lean explains this situation with the concept of the 'islamophobia industry' and emphasizes that the Islamophobia industry is a growing planned and programmed initiative that knows the devastating effects of fear on society and wants to both produce and abuse this fear.²⁴

2. The Problem of Indistinguishability of The Phenomenon and Its Image

In reality, Islamophobia is not a phenomenon that spontaneously occurred but was invented. In addition, while there are primarily Muslim armies as the enemy subject in the historical background of the phenomenon of Islamophobia, what is today is no longer Muslim countries or armies but directly "the image of Islam". The effect of state policies and the indoctrination/direction/motivation actions of the elite/intellectual segment is obvious, especially in the efforts to stereotype Muslims with negative images, which are carried out by using the manipulative power of art and the media. Undoubtedly, these efforts and actions are not only to negate the image of Islam but also to gain supporters and sharpen the current supporters' ide-

²¹ Onur Bilge Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 34.

²² Dağ, "İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam", 37-39.

²³ Francesco Stella, "Avrupa'da İslam Hakkında Bilinenler", *Ortaçağ*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 642-648; İbrahim Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmî Araştırmalar*, 15/2 (2003), 12-13.

²⁴ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 301.

ological approaches. In addition to these, it is to separate Islam from its sacred space, to devalue the personality that makes a Muslim a Muslim -by caricaturing- and blend the Muslim identity with secular values that have been made an object of wannabe, to spoil its nature and to leave it out of existence in minds.²⁵ Ultimately, the endpoint leaves no distinction between the phenomenon (Islam) and its image (representation), making Islam and its image indistinguishable and reifying.

In the context of the “*relationship between the phenomenon and its representation*,” it would be appropriate to point out a fundamental difference between the Western and the Eastern perspectives.

The Western point of view does not establish an identity between the *fact* and the *artwork* structured on the phenomenon. A Virgin Mary painting or Jesus statue is not identical to the Virgin Mary and Jesus Christ. They are simply works of art. For example, when these works of art are criticized, only the works of art are charged, and there is no negative reference to the value of the *fact* handled in the artwork. Therefore, the distinction between the *phenomenon* and *representation* is sharp in the West. However, this is not the case in the East. There is no difference between a Buddha statue and a Buddha. Or the picture of an Islamic figure and that personality are not separate things, but the *phenomenon* and the *representation* (picture) are in direct contact. For example, in the movie *The Message*, this is the main reason why Anthony Quinn, who plays Hamza, is very popular among Muslims, and even the attention shown goes beyond love. Another example can be given over the Atatürk statues in Turkey. Any pejorative discourse or action against Atatürk statues is perceived as done directly on Atatürk. Connecting/identifying is quite rigid.

As a result, it can be said that for Muslims who do not see a difference between the phenomenon and its representation, all kinds of negative images are undoubtedly directly identified with the phenomenon itself.

At this point, it would be appropriate to point out the existence of a segment that unwillingly uses Islamophobic elements. This segment is the orientalist who are not aware of such an Eastern (Muslim) point of view (mental perception code) but who create an Islamophobic perception with their (unwillingly or without an

²⁵ Mencet, “Tarihsel Arka Planıyla Türkiye’de İslamofobi”, 195.

islamophobic purpose) actions. For example, this group might consider a discourse regarded as an element of insult and offense among Muslims as freedom of expression, and they may say that this is a requirement of democracy. They are also right in their way. Because they approached the event/discourse from the perspective of the West, in other words, they evaluated the events through their value judgments without being aware of the perception codes (identity with representation) peculiar to the East. This is the main reason for the debates, stalemate, and separation between the East and the West, primarily based on the concepts of democracy and freedom of expression. Undoubtedly, it would be appropriate to oppose this approach by reminding the “Law of Blasphemy” and expressing that the Western world has been using “freedom of expression” only for its values.

3. “What Other People Say May Change What You See” or Agenda Setting

1128 | db A striking experiment turned out as follows. When people realize that everyone sees the picture in front of them differently, they tend to follow the majority and think like them; they begin to see the picture in a different way than it is. The New York Times reported this situation/experiment results with the headline “*What Other People Say May Change What You See.*”²⁶ This experiment, on the one hand, shows how effective indoctrination and guidance are in forming people’s attitudes and opinions. On the other hand, it points out how important it is to create a dominant-mass point of view and use this point of view in line with the motivated target.

Undoubtedly, one of the most effective communication channels in directing the viewpoints of the masses is art. Aestheticized communication channels, manipulative power, and provocative effect make it one of the most powerful propaganda devices of the power (state/ideology/class) in directing, intimidating, and misleading the masses and at the point of integrating the codes to be built with the mass. It can be easily said that functions such as regulating society, forming a common opinion in individuals, and shaping their attitudes have

²⁶ Sandra Blakeslee, “What Other People Say May Change What You See”, *The New York Times* (2005), 53-55; cited in Serdar Kaya, *Endoktrinasyon ve Türkiye’de Toplum Mühendisliği* (İstanbul: Nirengi Yayınları, 2011), 53-54.

opened the art to the use of power throughout history, transforming it into a power (propaganda) device in the hands of the power.²⁷

Propaganda art, which manipulates people directly and indirectly with suggestions and directions such as “look at this, look over here” and shapes their perceptions, is used quite effectively, especially in our age. For example, art is one of the most effective carriers - together with the media - in the imposition of Islamophobia on the masses as an attitude and opinion and in creating a perception of the masses against Islam / Muslims. Similarly, art is one of the strongest carriers of orientalism and self-orientalism.

4. The Early Stage of The Republic and The Construction of “The Barbarian – Other.”

At this point, especially in the early stages of the Republic, during the rebuilding of the state, it should be emphasized that art is strongly instrumentalized at the stage of the acceptance of the official (Kemalist) ideology and its dissemination and adoption by the masses, and the invention of new traditions²⁸, and in the work of commemorating the negative image of Islam and Muslims as an opinion through the injection of Islamophobic elements to the masses with self-orientalist approaches. In that, it would be safe to say that the early Republican period (intensely between 1930-1950) was the sharpest phase in imposing self-orientalist approaches and islamophobia on society through art in the history of the Republic.

Undoubtedly, nations and civilizations constantly find “others” to protect themselves or rebuild themselves in every phase of history.²⁹ For the West, the “other” is the “barbarian-other.” This distinction is significant. To say, “*We are the civilized, the right and the good, and the barbarian is the one we otherize.*” This is a historical reality and a

²⁷ Bünyamin Aydemir, *Sanatta Dirijizm / Devrimden Telkine Halkevleri-İnkılap Oyunları* (İstanbul: Mitoş Boyut Yayınları, 2017), 16-30.

²⁸ Eric Hobsbawm uses the definitium of “invented tradition” in his book *The Invention of Tradition*: Eric Hobsbawm - Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1983). While tradition is normally the whole of common life and behaviors that occur spontaneously in the historical process, Hobsbawm uses this definitium -in general terms- for the special invention of power, that is, for the conscious-forced formation of life culture. In particular, after the Industrial Revolution, in the process of the collapse of empires and the deployment of nation-states in their place, it is aimed to explain the new states’ aim to “insert repeated behavior patterns” through certain rules, rituals and symbols; in short, it uses it for the social internalization of the symbols and values of national identity.

²⁹ Aktaş, “Avrupa’da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, 46.

general-natural tendency inherent in nation-building processes. But what is unnatural here is the efforts to place the values of Islam and the Muslim type on the “barbarian-other” side. Because the values of Islam and being Muslim are at the forefront of the fundamental ontological motivations embedded in every moment and texture of the Turks’ history, culture, and daily life. From the Seljuks to the Ottomans, the Turks defined themselves with these values and named their existence with these values.

5. The Ones Put into Parentheses, Forgetting, Breaking from the Roots, Dehistoricization

Turks, who turned their faces to the West with the Tanzimat, attempted to spread some Western tendencies in the social layers until the Republic and tried to realize this through concepts such as reform, modernization, westernization, and secularization, especially by mediating the intelligentsia (elite) segment. In this respect, it is possible to say that the westernist tendencies, modernization efforts, and the new society model in the Republican period are the continuation of the westernization in the Ottoman Empire. However, there is a sharp difference between these two periods. While the modernization efforts in the Ottoman Empire were the things that the modernization architects did by remaining Muslim and even fully aware that they were a Muslim state, the modernization project in the Republican period consisted of the efforts of the state per se and Kemalist ideologues to carry out this by otherizing and putting Islam in parentheses.³⁰

Kemalism, known as the ideology of the republic and accepted as the creator of the national identity, is interpreted as the world view of creating a social model in the western style by changing the political and social structures left from the Ottoman Empire.³¹ Although the basic principles of Kemalism were included in the Constitution in the mid-1930s and made the official ideology of the state³², it actually is a state project whose power and influence that began unofficially to be felt gradually from the mid-1920s. Füsün Üstel exp-

³⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 25.n çalışılmasının yegane sebebi dilmiştir. m.çekleştirilen islamofobik manipülasyonları akalenin çalışılmasının yegane sebebi d

³¹ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 181. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London and New York: Oxford University Press, 1961), 250-410.

³² *Cumhuriyet Halk Partisi Programı* (Ankara: Devlet Basımevi, 1935), 3.

lains this situation, which is an effort to replace the existing social reality with the fictionalized reality, as “*not a communal socialization based on volunteerism, but an institutional socialization that is the expression of the legitimate power’s forcing its rules and sovereignty*”.³³

Kemalism wanted to put its arguments on scientific foundations to root its ideology and keep its feet firmly on the ground in constructing national identity. For this, relativistic-scientific arguments were produced under the name of Turkish History Thesis and ideological starting points were determined. The Turkish History Thesis, which Kemalist ideology determined as the transformative motivation of society, had two fundamental pillars. The first was the execution of policies that emulate the Westerner lifestyle and the advances of the West in science and technology, in line with the rational and secular requirements of modernism; the second was the view that the Turkish civilization is one of the oldest civilizations in history with an origin based on Central Asia. This civilization was the source of inspiration for all cultures and nations. According to this view, the Seljuk and Ottoman periods are intermediate-lost in Turkish History. It is necessary to save the Turkish identity from being lost in the Islamic identity.³⁴ For this, Islam and being Muslim must be removed from being the constituent elements of the Turkish identity. Afet Inan, in her book *Civil Information and Mustafa Kemal Atatürk’s Handwritings*, says: “*(This religion) loosened the national ties of the Turkish nation, it numbed national feelings and national excitement. This was very natural because the aim of the religion founded by Muhammad was a comprehensive ummah policy above all nationalities*.”³⁵

Islam, named “*the religion founded by Muhammad*” by Afet Inan, was one of the critical paradigms of social assimilation and adoption, permeating all life practices of Turkish society for over a thousand years. However, with this assimilation, Kemalist ideology demanded the rejection of all Ottoman and religious values and, thus, a complete break from the roots of society. At the same time, this break should have been evaluated as “*a general state of forgetfulness that would cause the people to become alienated from their cultural practices,*” in other words, to dehistoricize society.

As a result, this new state otherized what belonged to the old one. By rejecting thousands of years of ancient traditions and putting

³³ Füsün Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 132.

³⁴ Aydemir, *Sanatta Dirijizm / Devrimden Telkine Halkevleri-İnkılap Oyunları*, 34-39.

³⁵ Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde*, 225.

the Ottoman Empire in parentheses, it considered the break from its roots the only parallel of its existence. In Koçak's words, it was now "the official enemy was the Turk's own past rather than the Greek."³⁶ Tanıl Bora said the following about the efforts to make the Greeks, who had just fought for independence, "a guide, not an enemy":

"The overthrow of the old Turkey in the minds was frantically dealt with, and everything else remained under this campaign. The Greeks attempting to invade the country are only a secondary enemy, a tool alongside the evil forces of the past in the eyes of those who carry out this campaign. For example, in Civil Information Book for Citizen, written by Afet Inan under the supervision of Mustafa Kemal, the Sultan, who "encouraged them to move forward" rather than the Greeks, is blamed. Recep Peker, in his Revolution Lectures in 1934-35, tells that the Turkish nation "fought with the palace, all the elements of backwardness and the ignorant people who followed them without understanding the truth, on the one hand, and fought against the foreign soldiers and wild armies on the other hand." The Greeks are one of the "foreign soldiers, wild armies," that is all. Who is anyone? The past is gone. The real calamity is the palace, the backward elements, and the ignorant; luckily, they are passed. We can roughly assume such a feeling. Another reason for the indifference shown to our "enemy" in the War of Independence, directly related to the priority of grappling with the past, is that the New Turkey is enthusiastically engaged in the struggle for Westernization. This effort overshadows everything else and does not want to be overshadowed by anything else. Moreover, Greece is also a part of the West. The Turkish Revolution also embraced the "Greek" as a part of owning the West and Westernism."³⁷

³⁶ Orhan Koçak, "Defter'den", *Defter Dergisi* 32 (1998), 8.

³⁷ Tanıl Bora, "Milli Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde 'Yunan Düşmanlığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?", *Defter Dergisi* 32 (1998), 35-36.

Althusser says, “*paradoxically, every new revolution manifests itself through the new order’s reproduction of oppression*”.³⁸ At this point, it would be appropriate to say that the efforts to build national identity and the self-orientalist orientation of Kemalist ideology for the production of new/reasonable citizens and the identification of corrupt practices with Islam and Muslims as the only valid paradigm of the period opened the door to social severe breaks/vulnerabilities. About these social vulnerabilities, it is undoubtedly possible to talk about cultural schizophrenia as a result of ignoring/devaluing society’s values, attempting to erase cultural memory, and detaching it from the center of social consciousness. In addition, it can be mentioned the morbid emotional states of being displaced, being cut off from the realm of property, deterritorialization, injury to consciousness, isolation, being forced into mental exile, and loss of what belongs to oneself.

6. Assignment of Art - Theatre

It should be emphasized again that the effort to build a new order accepted by all segments of society, where everyone is melted and kneaded, and shaped by the Kemalist paradigms and the Turkish History Thesis propositions, is the dominant character of the Early Republican period.

Various political tools and propaganda channels were used to construct the new order. Foremost among these, art, in general, and theater, in particular, had an important function. İsmet İnönü says: “*The only spiritual force that will nourish and enlarge the whole body of the revolution, bring the revolution to its purpose, and make the nobility of the revolution effective on the masses is the fine arts*”.³⁹ Behçet Kemal Çağlar, one of the elites of the period, makes a similar emphasis, “*For some Revolutionary movements to be fully beneficial to the people and to be fully absorbed in the soul of the people, they must be shined in the hands of art and pass through the alembic of art*”. He adds the following, “*In countries of revolution like ours, art should consider being at the disposal of the revolution, no matter what, as a pleasure of the heart, a debt of conscience, a remedy for life*”⁴⁰. On the other hand, Münir Hayri Egeli, one of the influential playwrights of

³⁸ Ana Monteiro Ferreira, “Art and Ideology”, *Gaudium Sciendi* (Eastern Michigan University, 2012), 103.

³⁹ Ferit Celal Güven, “Halkevleri ve Güzel Sanatlar”, *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 8/73 (1939), 13.

⁴⁰ Behçet Kemal Çağlar, “Gönüllü Sanat”, *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 4 (1935), 336-337.

the period, says, “*theatre was discussed at among the means, actually at first place, used to spread the new ideas born in the era of revolutions*”⁴¹, while İsmail Hakkı Baltacıoğlu asserts that the artist is not free, can not do whatever he wants, and “*it is a stern necessity for art to submit to the wishes of the revolution*”.⁴² Yaşar Nabi Nayır does the same conditioning. He accuses the artist, who does not serve the Kemalist revolutions, of treason.⁴³ While Sevda Şener, one of today’s theater scientists, says, “*For the revolutions to be digested by the nation, the faults of the Ottoman period, which ended with the Republic, should be exhibited and criticized. The theater has been a suitable expression for this criticism, as well*” Metin draws attention to the fact that the essential backbone of the play texts produced in that period is the opposition between the “*Ottoman remainder*” and the “*idealist generation*.”⁴⁴

Undoubtedly, the expression “Ottoman remainder” here both points to the Ottoman values and Islamophobic tendencies that were otherized in the plays of the period and implies the reflection of “de-historicization,” “forgetting,” and “breaking from the roots.”

7. The Appearance of Islamophobia in Plays from The Tanzimat to The Republic

It would be appropriate to say that art and theater’s use of the islamophobic elements started gradually from the Tanzimat period and subsequently caught a strong vein with the Republic. Indeed, the period in which the West-centered orientalist view systematically turned into self-orientalism was the Tanzimat period (1839-1876). In this period and the following processes, Islam was ascribed to a vulgar picture in every field of art, especially in humor publishing, and Muslims were portrayed as evil, barbarian, bigoted, ignorant, sorcerer-healer, treacherous, dishonest, perverted, disgusting, and ridiculous beings, and in theater plays, they were reflected as the types who were the carriers of blindness, ignorance, superstition, backwardness, and evil.

For example, such image productions were included even in the first play of the Turkish Theater with a text, *Şair Evlenmesi*

⁴¹ Münir Hayri Egeli, “Bugünkü Manasiyle Tiyatro Nedir?”, *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 18 (1934), 434.

⁴² İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “Teşkilatsız Edebiyat”, *Yeni Adam* 9/119 (1936), 119.

⁴³ Yaşar Nabi Nayır, “İnkılâp ve Vazife”, *Varlık* 1/9 (1933), 129.

⁴⁴ Metin And, *Türk Tiyatrosunun Evreleri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1983), 365.

(1860). The humor in the play, written by İbrahim Şinasi, is based on an imam marrying a Western-educated young man to her ugly older sister, not the girl he loves, and then correcting this mistake only by taking a bribe. The hero of the play is Müştak Bey, a Western, educated young poet. The opposing hero is a religious man (imam) named Ebüllâklâka, who is a bigot, dishonest and corrupt. Müştak Bey loves a girl (Kumru) with pure and romantic feelings, while Imam Ebüllâklâka deceives him with all his impulsiveness and marries Müştak to the girl's forty-two-year-old sister. When the incident is revealed, Müştak Bey is very upset about this situation but does not accept it. Imam Ebüllâklâka attempts to scare him by saying that he will be imprinted if he does not take this marriage. The neighborhood residents living there also justify Ebüllâklâka. Anyway, whatever Imam Ebüllâklâka says is expected by the neighborhood residents without thinking and questioning:

A Neighborhood resident- We don't want.

Atak Köse - We do not want.

Hikmet Efendi – (overtaking Atak Köse) What do you not want?

Atak Köse - How should I know! The neighborhood residents say we don't want it, and that's what I say. Of course, they have a right to say so.⁴⁵

db | 1135

When the situation comes to a dead end, Hikmet Bey, who is a friend of Müştak Bey, finds the opportunity to give Ebüllâklâka a purse of money (bribe).

Ebüllâklâka – What else? He doesn't want the girl I married; he wants her younger one. What does this mean?

Hikmet Efendi - Sir, do not be angry; we want the young girl from you (showing a secret money bag).

Batak Ese - Sir, what is that? Are you taking a bribe?

Ebüllâklâka - (to Batak Ese) Do I accept such a thing? (Secretly to Hikmet Efendi) Put it in my side pocket. (Hikmet Efendi secretly puts the bag in the imam's side pocket.)

⁴⁵ İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 15-16.

Atak Köse - Are you secretly saying, "put it in my side pocket"?
*Ebüllâklâka - No. Don't stand next to me; I say go until you do not doubt me.*⁴⁶

Taking the bribe, Imam Ebüllâklâka changes his words and says that he married him to Kumru Hanım, and he convinces the neighborhood residents of this again. The play ends with Müştak Bey and Kumru Hanım entering the bridal chamber.

The play, which reflects the Muslims (neighborhood) as the type of people who do not think and question, and reflects the imam who represents Islam as a dishonest, manipulative, and bribe taker, is mentioned not only as the first theatrical play text of the Turkish Theatre but also as the first Turkish play text adorned with Islamophobic elements.

A similar attitude manifests in the Constitutional Period's plays (1876-1920). Islamophobic elements were obviously and more frequently used in these periods, which spread to the Republican period at an increasing speed.

1136 | db

It is possible to give examples of this period through the plays of Ahmet Mithat Efendi. For instance, in his play named *Açıkbaş*, Muslims (the people) are a mass that accepts what the cleric (Açıkbaş Hodja) says without thinking, asking and investigating, and at the same time easily accepting various immorality for their interests, and the imam, who is also an Islamic value as an image, is caricatured through the hodja figure who deceives the people, is a demon, a magician. A similar theme is also seen in the author's plays *Çengi yahut Daniş Çelebi*, *Eyvah*, and *Fürs-i Kadimde Bir Facia yahut Siyavuş*.

Such plays, which are said to criticize the corrupt aspects of society, undoubtedly draw attention as texts that are structured with functions such as caricaturing the values of Islam and Muslims directly and/or indirectly, showing that these values are intertwined with the bad ones, and discrediting the Muslim identity.

8. Islamophobia in The Early Republican Period Plays

The most important feature of the Early Republican period -as mentioned in the sections above- is the creation of the consciousness

⁴⁶ Şinasi, *Şair Evlenmesi*, 17-18.

of “*Turkish History without the Ottomans*” by bracketing Turkish history and ignoring Muslim Seljuk and Ottoman history and all sorts of values related to these periods, and this is carried out by the state itself (official policy). Such tendencies, which some intellectuals and writers realized during the Tanzimat and Constitutional Monarchy periods, were determined as state policy in the early Republican period. This undoubtedly shaped theater plays around the official ideology.

It is possible to read the general characteristics of the plays of this period, primarily through the plays’ characters. In the plays, the antagonists usually represent the Ottomans or the Muslim clergymen. These people, often presented as traitors, are positioned as Arab-like clergymen (hafiz, imam, etc.) with all kinds of ugly, low, and immoral features. The other is the Ottoman and its values. The religion of Islam, on the other hand, is not one of the essential values of the Turkish nation but an understanding that represents the darkness as well as the brightness of pre-Islamic Turkish history. It would be appropriate to note that such elements occur, especially in the so-called Revolution plays.

The first thing that can be said in evaluating the texts written during the period, called the Revolution Plays, is the effort to explain the ideology through allegories. Almost all of the readers are on the theme of reinforcing the commitment to the principles and revolutions of the Republic, criticizing everything that goes against these values, and instilling confidence in the people. The second major theme in the plays is the use of Ottomans and Muslims as enemy objects. The people in the play who are pro-Ottoman and clergy members representing Islam, who are structured with qualifications such as reactionist, conspirator, and bigot, are fighting against progressive-Republican heroes (protagonists) as antagonists. They are otherized to such an extent that they are fictionalized by the act of treason, especially in the National Struggle. Along with this situation, which is also an expression of the break from the roots, the plays also include issues such as the Ottoman’s administrative weaknesses, the malfunctions in the justice system, the corruption in the religious structure, and the ignorant rulers. In these plays, Kemalist characters are also reflected in their modern, idealistic, combative, valiant, self-sacrificing, and patriotic sides.⁴⁷

⁴⁷ Aydemir, *Sanatta Dirijizm / Devrimden Telkine Halkevleri-İnkılap Oyunları*, 129-134.

For example, in *Kahraman*, the last play of the trilogy written by Faruk Nafiz Çamlıbel, which also includes the plays *Akın* and *Özyurt*, the main opposition is the image of Atatürk, which is ennobled, and the Ottoman Empire equipped with Kemalist revolutions and pejorative elements. While the play is built on the predicament of “fight for the homeland or the girl you love” on the surface, what is felt is the glorification of Atatürk and his revolutions by vilifying Islamic and Ottoman values.

In this context, the deification of Atatürk with certain concepts used mainly in religious terminology, the belittlement of institutions and people to whom the religion of Islam ascribes holiness, and the alterity of their values can be exemplified by the following lines in the play:

HÜSEYİN - How much do you love him?
AZİZ - This is not love,
This is an inclination that overshadows the glorification!
He is the sun...
Like a single sun of four seasons,
Having the powers that both burn and create,
HÜSEYİN - Is he beautiful?
AZİZ - No god is more beautiful than him! ⁴⁸

1138 | db

In another part of the play, Aziz says: “..no matter how mournful we are / he makes us dream / He beats in the stoniest breasts like faith, / like excitement in the hearts, blood in the pulses. / Seeing him, the houses prostrate themselves / Villages, houses, men come to life again.”⁴⁹

In one part of the play, Atatürk is compared to the prophets.

AZİZ - While bowing to the prophets without knowing his name,
Who doesn't believe in a light competing with the sun?
We saw him, solely we believe in him”.⁵⁰

⁴⁸ Faruk Nafiz Çamlıbel, *Kahraman* (İstanbul: Ali Fehmi Cumhuriyet Kütüphanesi, 1933), 42-43.

⁴⁹ Çamlıbel, *Kahraman*, 88.

⁵⁰ Çamlıbel, *Kahraman*, 38.

Undoubtedly, the fact that this play is not regarding overthrowing the religious values of a people who won the War of Independence, favoring Atatürk over the prophet, and belittling and vilifying those who bow (believe in) to the prophets as burdensome can be interpreted as a ‘challenge’ or a ‘proposal to break from the roots by the stage to the people and their values. It can be interpreted as ‘proposing a break from the roots of society. In this respect, it is possible to consider Faruk Nafiz Çamlıbel, the author of the play, among the “founding generation that glorifies the sultan and is accustomed to seeing a father figure for themselves,” which Hasan Ünder describes in his article titled ‘Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamındaki Rolü’ (The Role of the Atatürk image in Political Life). Because, Çamlıbel in his plays “replaced the sultan-father figure, which disappeared with the abolition of the Sultanate and the Caliphate, and the God, of whom some of the sultans were his shadow, with Mustafa Kemal.”⁵¹

Another example of the plays in which the Ottoman Empire was vilified, and the Republic and Atatürk were exalted in Yaşar Nabi Nayır’s *Beş Devir*. Sultan Abdulhamit is at the center of the satires and demonization acts in the play. He is merely a beast:

*“That sultan who painted the whole country
red,
Shot every young person who wanted to rise in
the brain.
A deadly star, a welfare star
Having consumed us for thirty years”.*⁵²

db | 1139

Atatürk, on the other hand, is the “unbelievable miracle of the Turks.” “He gave all he had to fifteen million today / Is it too much for the nation to deify him.”⁵³

The main thing that draws attention in the play is that Atatürk, besides being a superhuman being, is transformed into a cult leader who is almost deified (“worshipped”) with the religious terminology. Besides, the alterity (even condemnation) of the Ottoman Empire and the depiction of the Palace as a treacherous front are also among the central thematic elements of the text.

⁵¹ Nilgün Firidinoğlu, “Faruk Nafiz Çamlıbel’in ‘Kahraman Destanı’ ve Yazınsal Metnin Üretim Sürecinde İdeolojik Zorunluluğun Rolü”, *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 17 (22 Aralık 2011), 91.

⁵² Yaşar Nabi Nayır, *Beş Devir* (Ankara: Hâkimiyeti Millîye Matbaası, 1933), 7.

⁵³ Nayır, *Beş Devir*, 30-31.

A similar theme exists in another play of the author, *İnkılâp Çocukları*. While Atatürk was a deified and prophesied figure in previous plays, in this play, Atatürk's book, *Nutuk (The Speech)*, is introduced as almost a holy book:

*"We all ended in a common mind
As we spelled love in the same book.
This book, you know, was the Speech,
That gave us the new faith".⁵⁴*

This attitude, which means the rejection of Ottoman and Islamic values in some ways, can be considered a break from the roots and history and the construction of a new sacred. In the play, in which some concepts of holiness in religious terminology are identified with Atatürk and the ideology of the Republic, Islamophobic elements are dominant, and the Sultan and the Palace are also at the center of the satire:

*"Sultans would look at the future without being
able to see,
They would try to seize the world for pleasure.
They had people who would die without questioning".⁵⁵*

1140 | db

One of the influential writers of the period is Aka Gündüz. In his play *Mavi Yıldırım*, "Atatürk knows everything, everything unknown would have a presentment to him."⁵⁶

In the play, Firuz, the clerk of Damat Ferit Pasha, is in love with the republican Türköz. Firuz, the man of the palace (representing the Ottoman Empire), is the leader of the traitors. Türköz asks Firuz; "Do you have any idea about that enemy invasion?"

FİRUZ - Look, I have three ideas, not one, for this. First, I do not consider those who come as enemies. On the contrary, I consider them as messengers who brought civilization. Second, this is not an invasion. They came to civilize us by force, which the centuries could not. Third, mandated by Western. Besides, it is unnecessary

⁵⁴ Yaşar Nabi Nayır, *İnkılâp Çocukları* (Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1933), 9.

⁵⁵ Nayır, *İnkılâp Çocukları*, 13.

⁵⁶ Aka Gündüz, *Mavi Yıldırım* (Ankara: CHP Temsil Neşriyatı, 1934), 45.

*to explain them to you (Ironically). Because I know you're an idealist (Laughter). But just in case, why don't you believe I will be tarred with the same brush?*⁵⁷

Firuz, who represents the Ottoman Empire, does not consider the enemy who invaded the lands as the enemy and introduces them as “*prophets of civilization*,” which can be viewed as an act of demonization beyond treason. Besides, the Hodja image given in the play takes part among the Islamophobic elements. Hodja, played by major, is a play character who is bigoted, ignorant, and prone to being treacherous.

Yarım Osman is another play written by the author with the method of brightening the Republic and darkening the Ottoman Empire. The play is basically constructed on two oppositions. On the one hand, there is the pro-Ottoman, rude, tyrannical, and unscrupulous Mültezim (taxman) and on the other hand, Kemalist Osman, who is called “*Yarım Osman*” (half Osman) because he was injured in his left eye and left arm during the First World War. In the play, Islam is typically imaged through the often-used old and turbaned man.⁵⁸

Gavur İmam is another play structured on a similar theme. In the play written by Burhan Cahit Morkaya, Islamophobic elements are dominant, and Islam is linked with the enemy, betrayal, and darkness. In the play, where the Mufti of Biga and the imam of the mosque are on the treacherous side, the Sultan (Ottoman) is presented in the position of collaborating with the enemy, and concepts such as the Sultan, the Istanbul Government, and the Caliphs are always used to represent the treacherous side. It is said somewhere in the play: “*We will not give mercy to the caliphs and sultans who led the innocent Turkish peasants to banditry under the banner of religion.*”⁵⁹

The plays, in which the Kemalist ideology is brightened with the contrary Islamophobic elements, and the values of the Ottoman Empire and Islam are displaced and uglified, constitute the most characteristic theme of the period. In this respect, it is possible to say that almost every play written in this period used Kemalism as the protagonist and Islam and Ottoman as the antagonist. To multiply

⁵⁷ Gündüz, *Mavi Yıldırım*, 12.

⁵⁸ Aka Gündüz, “*Yarım Osman*”, *Okullara Milli Piyesler Antolojisi* (İstanbul: Günaydın Kitabevi, 1968), 87.

⁵⁹ Burhan Cahit Morkaya, *Gâvur İmam* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1933), 15.

examples, Celal Tuncer's *Devrim Yolcuları*, S. Behzat Budak's *Ana*, Vasfi Mahir Kocatürk's *Yaman*, and Feyzi Kutlu's *Timurhan* plays can also be mentioned. The line "You have dissolved Turkishness in the religion of the Arabs"⁶⁰ in *Timurhan* is quite remarkable in that it parallels the words discussed above by Afet Inan.

Besides such plays, there were plays specific to the period called "Revolution Plays," in which the characteristics and values of the Republic and Kemalist ideology were explained. At the same time, Islam and Muslims were directly or indirectly excluded and presented as objects of hatred. These plays, commissioned to be written by the Republican People's Party (CHP), representing the state since the early 1930s, often included Islamophobic elements and tendencies, even though their writing techniques and theatrical features were weak.

It is incorrect to say that there were no plays to be called qualified among these plays. Ertuğrul Şevket's *Şeriatçısı* and İbnürrefik Ahmet Nuri's *Şeriye Mahkemesi* plays, which gave comprehensive coverage to Islamophobic tendencies while satirizing the Ottoman justice system, are among the highlights. In *Şeriatçısı*, the clergy is depicted as people who use religion as an exploitative tool and commit all kinds of immorality, especially bribery. A similar theme is also included in *Şeriye Mahkemesi*.

1142 | db

Musahipzade Celal is undoubtedly one of the most powerful writers who wrote plays with the support of the state during that period. In fact, Musahipzade Celal is a writer who has been writing plays since the Constitutional Monarchy and bases the central humor of his plays on caricaturing the Ottoman and Islamic values indirectly in almost every play. However, in the 1930s, he also wrote government-promoted plays to present and inure the Republic's values.

In almost all plays of Musahipzade Celal, all the characters representing Islam and the Ottoman Empire, such as pilgrims, hodjas, dervishes, judges, and members of the palace, are lust-worshipping, rapist, self-seekers, stingy, bribe taker, greedy, rude, tactless, reactionist, bigoted, ignorant and ugly-faced people.⁶¹ For example, in *Aynaroz Kadısı*, the Muslim judge (qadi) is a lover of lust, money, and goods. Here, Qadi Yakup Efendi attempts to seize the inheritance of an underage Russian girl before the monastery with lies and

⁶⁰ Feyzi Kutlu, *Timurhan* (İstanbul: Mürettibiye Matbaası, 1934), 38.

⁶¹ *Ölümünün 20.Yılında Musahipzade Celal* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1980), 60.

deception. Qadi, who also tries to take advantage of the girl sexually, bribes everyone from the Shaykh al-islam to the qadis who also manage the court.

The play *Mumsöndü*, written by the author in 1930, presents the representation of a money-lover, perverted and lying dervish and the hidebound people caricatured. In the play, Dervish Nihani is a respected person among the public who makes an impact with his words, and using these features, he makes false statements to the court and looks for ways to acquire them illegally. Dervish Nihani has sexual perversion as well as his love of money. He also abuses women by using his situation of being a hodja. In the second table of the play, he first approaches the girl he invites to recite the Qur'an and say a prayer, then touches her, caresses her, and kisses her at last.⁶²

It is clear that the author, who reflected the negative hodja image on Daniş Hodja in *İtaat İlamı*, actually depicts the clergy in a perversion in almost all of his other plays and gives them as many ugly images many as possible. Another element he caricatured and satirized in his plays is the Ottoman Empire. The author, who prefers to caricature and reflect the Ottoman values and representatives with the dimensions of their reflection on social life, photographs the corrupt and rotten aspects of the social order and system through these values and representatives.

db | 1143

Reşat Nuri Güntekin is another playwright who uses the valid paradigms of the period in his plays and places Islamophobic tendencies at the center of the elements against these paradigms. In his play *Hülleci*, not only is a portrait of a negated clergyman presented, but also the play's central theme is made by caricaturing a fundamental principle of the marriage law of Islam.

According to this principle, which is known as "hülle" among the people and can be easily abused in cases where Islamic sensitivity is ignored, the possibility that the same people can remarry after the divorce only depends on the fact that the woman has married another man, that is, the woman has had another marriage in the meantime.⁶³

The author approached an Islamic principle as an empty, underestimated, reduced value and banalized and satirized it as an irra-

⁶² Musahipzade Celal, *Mumsöndü* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1935), 18-23.

⁶³ Bakara Suresi-230, "Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İşleri Başkanlığı* (03 Haziran 2021); Safet Köse, "Hülle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 03 Haziran 2021.

tional and imposing religious and social rule by building the central theme of his play on this situation. This indirect method of satire, which counts toward the whole play, manifests itself more objectively through the Imam's character. Imam is a money-lover, coward, two-faced person, and crafty. However, the society is a Muslim population that turns a blind eye to all kinds of immorality of the Imam for the sake of their benefit.

It is possible to say that there are Islamophobic elements in some of Nazım Hikmet Ran's plays. For example, Islamic values and traditions are banalized in a play called *Bir Ölü Evi*. Religious and social customs and rules performed after a person's death are used as the material of black humor in comedy logic. The hodja figure in the play is also presented under this logic.

Undoubtedly, plays written in the early Republican period and including Islamophobic elements can be exemplified further. Besides, it is possible to say that the plays, which started with the Tanzimat and turned into a state project in the early periods of the Republic, were written in the way that "Islamic values are satirized, vilified and belittled in a way that creates phobia to brighten the values of the Republic and Kemalism, and that Islam and Muslims in the society turn into an object of hatred with negative images" continued almost as a tradition in later periods. To exemplify, the following list of plays can be given: In the play *Teneke* (1955), Yaşar Kemal portrays one of three different types of landlords as a scheming man with a green skullcap and constantly talking with the name of God. In the play *Bir Yol* (1966), Talip Apaydın finds the reason for the poverty of the village in the villagers' backwardness. In the play, the sheiks and hodjas are self-seeker characters who deliberately leave the public in the dark. In the play *Pir Sultan Abdal* (1969), Erol Toy presents the character of a hodja who takes bribes even from a loan shark.⁶⁴ Similarly, many plays by Cevat Fehmi Başkurt, Vasıf Öngören, Hal-dun Taner, and Aziz Nesin, and today's plays by Murathan Mungan, especially *Mahmud ile Yezida*, and Ferhan Şensoy's plays can be given as an example.

The main character in the writing tendencies of such plays and writers is, on the one hand, positive characters such as intellectuals, teachers, youths, minstrels, laborers, and peasants, and on the other

⁶⁴ Sıddıka Sümeyye Karaarslan, *Tiyatro ve Din: Türk Tiyatrosu Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 58.

hand, ‘demonized’ people in the play represented by some Islamic-identical names such as pilgrim, hodja, dervish, and sheik.

Conclusion

The concept of path dependency can also be used to explain the stimulation of the new life model to be created by instrumentalizing art and theater in the early Republican period. It includes opening a path shaped in line with the basic arguments of Westernization and Kemalist ideology, making the masses dependent on that path, in other words, building an internalized order... This means shaping society’s perception in line with “*the things said*,” based on the logic of “*what other people say may change what you see*.” Play texts designed with Islamophobic elements are undoubtedly among the most striking among the “*the things said*.” It is clear that such texts, which started with the Tanzimat and continued until today, gained a general tendency, especially in the early Republican period.

Such plays, written in the direction of the propositions, impositions, and orders of the official state policy, aimed to raise awareness in line with the creation of a new tradition/national identity, modernization, and other arguments of Kemalist ideology. However, while doing this, they also positioned the act of cleansing, devaluing, ignoring, demonizing, and altering the old order, circulating traditional understandings, social values, social consciousness, and social memory as the opposite center of the plays. This tendency, peculiar to the early Republican period and primarily created through serious-heroic plays, showed itself mostly in comedy plays in the periods before the Republic and the period after the 1960s. Islamophobic elements were constantly used either in the center or at the border of the satirical, humorous plays, which formed almost all the repertoires of private theaters, especially after the 1960s. In a sense, the cultural and religious values of the society were made the target of the language of irony and satire.⁶⁵ In this context, it would be appropriate to say that the two main focuses in the plays as antagonists are the Ottoman period/representatives and Islamic values. It can be observed that the people and images representing these two focuses generally have the following characteristics: bigot, reactionist, ignorant, rude, ugly, cruel, barbarian, the enemy of civilization,

⁶⁵ According to the Superiority in Humor Theory, mocking, belittling, matching the other person with ridiculous images, association with caricatured cliches are tools of psychological struggle.

lustful-perverted, bribe taker, cheater, liar, treacherous, and enemy collaborator, etc.

Such heavy analogies and matchings will produce negative images of Muslims, Islam, and the Ottoman Empire in the perception of society. Indeed, such acts carried out consciously and/or unconsciously caused the Ottomans and Muslims to be discredited, otherized, humiliated, and become objects of hatred. They will ultimately serve to become the objects of stereotypical prejudice in society.

Art and artistic transmission do not impose anything directly but indirectly evolve the target audience. Besides, telling something through an indirect, aestheticized theme will increase the effectiveness of the described thing. Therefore, art gains all its magic, manipulative power, and provocative influence here. The metaphor of “boiling frog”⁶⁶ used for similar situations in social psychology is an excellent example of how vital the indirect impact is, especially contrary to impositions of sudden change, in changing and shaping the thoughts, values, attitudes, and convictions of the individual or society.

The last instance shows that the common view of everyone sensitive to humans and society is that if art is to be instrumentalized for something, it must be in the direction of good, proper and beautiful. The opposite would be to serve the creation of a “sub-real world” as Shayegan articulates in *Wounded Consciousness*. In such a world -as mentioned before- (Muslim) man and society are reduced to a creature being isolated, broken, devalued, insecure, dispossessed, and displaced, having lost what belongs to him, whose memory and consciousness are broken off from those in circulation.

1146 | db

References

- Abdulkerim, Farid. “The consequences of Islamophobia on young men. The viewpoint of a Muslim citizen of France IN:Seminar Report”. *I. Islamophobia and Its Consequences on Young People*, . Budapest: Hungary: European Youth Centre, 2004.
- Aktaş, Murat. “Avrupa’da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi”. *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (01 Mayıs 2014), 31-54. https://doi.org/10.1501/Avr-aras_0000000199
- Allen, Chris. *İslamophobia*. England: Ashgate, 2010.
- Almond, Ian. *Yeni Oryantalistler*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

⁶⁶ The frog that is thrown into the boiling water in the pot to be boiled naturally throws itself out of the pot. However, throwing the same frog into warm water and heating the water slowly will cause it not to show resistance, but even to relax in the increasingly hot water and enjoy it. As the temperature rises, the frog will pass out slowly, and after a while, it will boil being unaware of the changes that occur in itself, and its existence will have disappeared.

- Anas, Al-Shaikh-Ali. "Islamophobic Discourse Masquerading as Art and Literature: Combating Myth through Progressive Education". *Islamophobia : the challenge of pluralism in the 21st century*. ed. John L Esposito - İbrahim Kalın. New York: Oxford University Press, 2011.
- And, Metin. *Türk Tiyatrosunun Evreleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
- Aydemir, Bünyamin. *Sanatta Dirijizm / Devrimden Telkine Halkevleri-İnkılap Oyunları*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2017.
- Bakara Suresi-230. "Kur'an-ı Kerim". *Diyanet İşleri Başkanlığı*. 03 Haziran 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/237/230-ayet-tefsiri>
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayınları, 2012.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. "Teşkilatsız Edebiyat". *Yeni Adam* 9/119 (1936).
- Beck, Aaron T - Emery, Gary. *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Blakeslee, Sandra. "What Other People Say May Change What You See". *The New York Times* (2005), 53-54.
- Bora, Tanıl. "Milli Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde 'Yunan Düşmanlığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?" *Defter Dergisi* 32 (1998), 35-42.
- Celal, Musahipzade. *Mumsöndü*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1935.
- Cesari, Jocelyne - Esposito, John. *İslam'dan Korkmalı mı?* İstanbul: Birey Yayınları, 1999.
- Çağlar, Behçet Kemal. "Gönüllü Sanat". *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 4 (1935), 336-337.
- Çamlıbel, Faruk Nafiz. *Kahraman*. İstanbul: Ali Fehmi Cumhuriyet Kütüphanesi, 1933.
- Dağ, Ahmet. "İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam". Konya: Necmettin Erbakan University Press, 2016.
- Egeli, Münir Hayri. "Bugünkü Manasıyla Tiyatro Nedir?" *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 18 (1934).
- Ferreira, Ana Monteiro. "Art and Ideology". *Gaudium Sciendi*. Eastern Michigan University, 2012.
- Firidinoğlu, Nilgün. "Faruk Nafiz Çamlıbel'in 'Kahraman Destanı' ve Yazınsal Metnin Üretim Sürecinde İdeolojik Zorunluluğun Rolü". *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 17 (22 Aralık 2011), 85-97.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normal dışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Gewirtz, Paul. "On 'I Know It When I See It'". *Yale Law Journal* 105 (1996), 1023-1047.
- Gündüz, Aka. *Mavi Yıldırım*. Ankara: CHP Temsil Neşriyatı, 1934.
- Gündüz, Aka. "Yarım Osman". *Okullara Milli Piyesler Antolojisi*. İstanbul: Günaydın Kitabevi, 1968.
- Güven, Ferit Celal. "Halkevleri ve Güzel Sanatlar". *Ülkü Halkevleri Mecmuası* 8/73 (1939).
- Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- Joyce, James. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Berkshire: Penguin Popular Classics, 1996.
- Kadıoğlu, Ayşe. *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Kalın, İbrahim. "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş". *Divan İlmi Araştırmalar*, 15/2, (2003).
- Kalın, İbrahim. "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism", *Islamophobia, The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Ed.by İbrahim Kalın, John L. Esposito. Oxford University Press, 2011.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Karaarslan, Sıddıka Sümeyye. *Tiyatro ve Din: Türk Tiyatrosu Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kaya, Serdar. *Endokrinasyon ve Türkiye'de Toplum Mühendisliği*. İstanbul: Nirengi Yayınları, 2011.

- Kirman, Mehmet Ali. "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?" *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010).
- Koçak, Orhan. "Defter'den". *Defter Dergisi* 32 (1998).
- Köse, Saffet. "Hülle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 03 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulle>
- Kula, Onur Bilge. *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Kutlu, Feyzi. *Timurhan*. İstanbul: Mürettibiye Matbaası, 1934.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*, Londra and New York: Oxford University Press, 1961.
- Lukacs, Georg. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Mastnak, Tomaz. "Western Hostility Toward Muslims: A History of the Present". *Islamophobia/ Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. ed. Andrew Shyrock. Indian: Indian University Press, 2010.
- Mencet, Mustafa Sami. "Tarihsel Arka Planıyla Türkiye'de İslamofobi". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 14/53 (03 Nisan 2018), 191-208.
- Morkaya, Burhan Cahit. *Gâvur İmam*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.
- Nayır, Yaşar Nabi. *Beş Devir*. Ankara: Hâkimiyeti Millîye Matbaası, 1933.
- Nayır, Yaşar Nabi. *İnkılâp Çocukları*. Ankara: Hakimiyeti Millîye Matbaası, 1933.
- Nayır, Yaşar Nabi. "İnkılâp ve Vazife". *Varlık* 1/9 (1933).
- Richardson, Robin. "Islamophobia or Anti-Muslim Racism -or What?- Concepts and Terms Revisited". 2012. Erişim 04 Nisan 2021. <http://www.insted.co.uk/anti-muslim-racism.pdf>
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Shyrock, Andrew. "Islam as an Object of Fear and Affection". *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. ed. Andrew Shryock. Indian: Indian University Press, 2010.
- Stella, Francesco. "Avrupa'da İslam Hakkında Bilinenler". *Ortaçağ*. ed. Umberto Eco. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Şener, Sevdâ. *Oyundan Düşünceye*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Şinasi, İbrahim. *Şair Evlenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Üstel, Füsün. *Makbul Vatandaşın Peşinde*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Vincent Geisser. "Islamophobia in Europe: from the Christian anti-Muslim prejudice to a modern form of racism". Hungary: European Youth Centre Budapest, 2004.
- Yan, Grace - Santos, Carla. "'China, Forever': Tourism Discourse and Self-Orientalism". *Annals of Tourism Research* 36/2 (2009), 295-315.
- Zaki, Yaqup. "İslamofobi Politikası". Sivas: K. İbn-i Hümmam Vakfı, 2010.
- Cumhuriyet Halk Partisi Programı*. Ankara: Devlet Basımevi, 1935.
- Ölümünün 20.Yılında Musahipzade Celal*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1980.

ISLAMOPHOBIC TENDENCIES AND THE OTHERIZED OTTOMAN IN THEATER PLAYS FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE REPUBLIC (1860-1950)

Bünyamin AYDEMİR*

Genişletilmiş Özet

Neredeyse çeyrek yüzyıldır, başta Batı olmak üzere dünyanın çok çeşitli bölgelerinde üzerinde en fazla durulan kavramlar arasında islamofobi bulunmaktadır. Benzer şekilde İslam ülkelerinde de tartışılan bu kavram, büyük ölçüde oryantalist ve self-oryantalist bakış açılarının belirleyici olduğu anlayışların bir ürünü olarak dikkat çekmektedir. Batıların kendi değer yargılarına göre genelde doğuyu özelde Müslüman dünyasını değerlendirme, anlamlandırma, konuşlandırma çabalarının adı olan oryantalizm ile Doğulu ve / veya müslüman - Türk olmasına karşın –salt modernizmi yakalama çabası uğruna- kendi kimliğine ilişkin değerler evrenini Batı'nın kodlarıyla, kavramlarıyla, değer yargıları ve bakış açılarıyla ele alan self-oryantalizm, bir yandan Avrupamerkezci ideolojinin üstünlük tutumunu yaşam kültürü haline getirirken diğer yandan islamofobik eğilimleri sözü edilen bu üstünlük tutumunun bir gereği haline getirmiştir. Bu kuşkusuz marazi bir durumdur. Kendiliğinden olmayıp kurgulanmış bir imaj üretimi üzerinden belli bir kesimin ötekileştirilmesini – düşmanlaştırılmasını temel alan bu marazi yaklaşım aslında Tanzimat'tan beri Türkiye'de de süregelen bir düşünce ve davranış biçiminin adıdır.

Bununla birlikte, özellikle Cumhuriyet'in kurulması sonrasında başlayan ulus – kimlik inşa sürecinde resmi (Kemalist) ideolojinin kitlelere tanıtılıp kabullenilmesinin sağlanması çalışmaları Osmanlı'nın ve İslam'ın değersizleştirilip ötekileştirilmesini gerektirirken islamofobik unsurların kitlelere enjekte edilip islama ve müslümanlara dair olumsuz imajın bir kanaat olarak belletilmesi çabaları da başvurulan yöntemlerin başında gelmekteydi.

Bu noktada genelde sanat özelde ise tiyatrunun güçlü bir şekilde araçsallaştırıldığı, oyun metinlerinin de bu amaç doğrultusunda, doğrudan ya da dolaylı olarak islamofobik eğilimlerle yapılandırıldıkları net olarak söylenebilir. Kuşkusuz kitlelerin bakış açılarını yönlendirmede en etkili iletişim kanallarından biri sanattır. Estetize edilmiş iletişim olukları, manipülatif gücü ve provakatif etkisi onu kitleleri yönlendirme, sindirme ve yanıltmada, beraberinde inşası yapılacak kodların kitleye entegre edilmesi noktasında erkin (devlet / ideoloji / sınıf) en güçlü propa-

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Cilt 22, Sayı 2, 2022
ss. 1119-1152.
<https://doi.org/10.33415/daad.1117984>

db | 22/2

* Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Erzurum, Turkey, bunyamin.aydemir@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7331-0945>.

ganda aygıtlarından biri haline getirmiştir. Şu rahatlıkla söylenebilir ki, toplumu düzenleme, bireylerde ortak kanaat oluşturma ve tutumlarının biçimlendirmesi gibi işlevler sanatı, tarih boyunca erkin kullanımına açmış, onun güç (propaganda) aygıtına dönüştürülmesine yol açmıştır. Bu bağlamda özellikle Cumhuriyet'in erken evrelerinde, bir taraftan devletin yeniden inşası, resmi (Kemalist) ideolojinin kabulü ve kitlelere yaygınlaştırılıp kanıksatılması ile yeni geleneklerin icadı aşamalarında bir yandan da self-oryantalist yaklaşımlar vasıtasıyla islamofobik unsurların kitlelere enjekte edilip islama ve müslümanlara dair olumsuz imajın bir kanaat olarak belletilmesi çalışmalarında sanatın güçlü bir şekilde araçsallaştırıldığına vurgu yapmak yerinde olacaktır. Öyle ki, Cumhuriyet tarihinde self-oryantalist yaklaşımların ve islamofobinin sanat aracılığıyla topluma dayatılması işleminde erken Cumhuriyet döneminin (yoğun olarak 1930-1950 arası) en keskin evre olduğunu söylemekte beis olmayacaktır.

Ulus kimlik inşa çabalarının ve Kemalist ideolojinin yeni / makul vatandaş üretimi adına self-oryantalist yönelimleri ve yozlaşmış uygulamaların İslamla ve müslümanlarla özdeşleştirilme politikaları dönemin yegane geçerli paradigması olarak belirlemesinin ciddi toplumsal kırılmalara / kırılmalara kapı araladığını söylemek gerekir. Söz konusu toplumsal kırılmalıkların başında kuşkusuz toplumun değerlerini yok saymanın / değersizleştirilmesinin, kültürel belleğin silinme girişimlerinin ve toplumsal bilincin merkezinden koparılmasının sonucu olarak kültürel şizofreniden söz etmek olasıdır. Yanı sıra yerinden edilmişlik, mülkiyet alanından kopartılmışlık, yurtsuzlaşma, bilincin yaralanması, yalıtılmışlık, zihinsel göçe zorlanma (zihinsel sürgün) ve kendisine ait olanın kaybedilmesi durumlarındaki marazi duygu hallerinden de söz edilebilir.

Son kertede sözü edilecek şey erken Cumhuriyet döneminin sanatla ilişkisi ise, sanatın ve tiyatronun tüm kesimlerince kabul edilmiş, içkinleştirilmiş Kemalist paradigmalara ve Türk Tarih Tezi önermeleriyle biçimlenen yeni bir düzenin inşasına -çok çeşitli politik araçlar ve propaganda kanallarının yanı sıra- doğrudan hizmet ettiğini; bu itibarla da bu türden araçsallaştırmaların / çabaların Erken Cumhuriyet döneminin başat karakteri olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte sanatın ve tiyatronun islamofobik unsurları kullanımının Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş başlayıp akabinde Cumhuriyet'le birlikte güçlü bir damarı yakaladığını söylemek yerinde olacaktır. Şurası kesindir ki, Batı merkezli oryantalist bakışın self oryantalist dönüştüğü evre Tanzimat (1839-1876) dönemidir. Bu dönem ve devamındaki süreçlerde sanatın her alanında, özellikle mizah yayıncılığında İslama kaba bir resim yakıştırması yapıp müslümanlar kötü, barbar, yobaz, cahil, büyücü- üfürükçü, hain, sahtekâr, sapık, iğrenç ve gülünç varlıklar olarak gösterilmekte, tiyatro oyunlarında da karanlığın, cehaletin, hurafenin, geri kalmışlığın ve kötülüğün taşıyıcısı olan tipler olarak yansıtılmaktaydı. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in erken evresine dek süre gelen bu durum daha sonraki dönemlerde de, özellikle mizah ağırlıklı oyunların başat eğilimi olmaya devam etmiştir. Yanı sıra erken Cumhuriyet döneminin bir başka temel karakteri de müslüman Selçuklu ve Osmanlı tarihinin ve bu dönemlere ilişkin her türlü değerlerin Türk tarihi içerisinde paranteze alınıp görmezden gelinmesi ve 'Selçuklu'nun ve Osmanlı'nın olmadığı Türk tarihi bilincinin oluşturulması politikasıydı. Bu politika da, yine o dönemde kaleme alınan tiyatro oyunlarının ana izleklerinden biriydi. Oyunlar bir yandan Selçuklu'yu ve Osmanlı'yı görmezden gelirken diğer yandan eski düzeni, dolaşımda olan geleneksel anlayışları, toplumsal değerleri, toplumsal bilinci ve toplumsal belleği temizlemeyi, değersizleştirmeyi, yok saymayı, öcüleştiren ötekileştirmeyi kurguların sac ayağı haline getirmişlerdi.

Nihayetinde böylesi bir dünya için şu çıkarımda bulunmak olasıdır: Müslüman kimlik / insan ve toplum yalıtılmış, kırılmış, değersizleştirilmiş, güvensiz bırakılmış, mülkiyetinden kopartılıp yerinden edilmiş, yurtsuzlaşmış, kendisine ait olanı kaybetmiş, beğeri ve bilinci dolaşımında olandan koparılmış birer ucubeye / varlığa indirgenmiştir. Sanat ve tiyatro ise bu yolun başat gereci haline getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İslamofobi, Oryantalizm, Self-Oryantalizm, Türk Tiyatrosu, Cumhuriyet.



KASSÂB EL-KERECÎ'NİN NÜKETÜ'L-KUR'ÂN'I: MUHALİF GÖRDÜĞÜ GRUPLARA ELEŞTİRİLERİ ÖZELİNDE

Fatma YALNIZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 22 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Yalnız, Fatma. "Kassâb el-Kerecî'nin Nüketü'l-Kur'ân'ı: Muhalif Gördüğü Gruplara Eleştirileri Özelinde". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1153-1182.

<https://doi.org/10.33415/daad.1122913>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 May 2022, **Accepted:** 22 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Yalnız, Fatma. "Searching for Methods in Kassab Kereci's Nükethu'l-Qur'an: Especially for His Criticisms of Opposition Groups". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022) 1153-1182.

<https://doi.org/10.33415/daad.1122913>



Öz

İslam tarihinde te'vil, muhtelif grupların Kur'ân'ı yorumlamalarını ifade eden bir kavramdır. Ortaya konan farklı te'vil yollarının, hangisinin doğru ya da yanlış olduğuna yönelik tarifler, alimlerin usûl arayışında olma çabalarının bir göstergesidir. Usûl arayışında olan alimler arasında bulunan Kassâb el-Kerecî (öl. 360/970[?]) *Nüketü'l-Kur'ân*'ında muhalif gördüğü grupların yorumlama biçimlerini tahlil etmiş, onların hangi delilleri hatalı kullandığını ve hangi kaideleri ihlal ettiklerini göstermiştir. Bu minvalde müellif kimi zaman farklı grupların nasıl yanlış te'vil yaptığını kimi zaman ise hangi te'vil biçiminin doğru olduğunu göstermiş

* Arş. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatmayalniz@hitit.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3152-7094>.

tir. Bu bağlamda makale çalışmamız, klasik dönemde tefsirde usûl arayışlarının mevcut olduğu temel varsayımından hareket etmektedir. Bu doğrultuda makalenin amacı, Kassâb el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân* adlı eserinde muhalif gördüğü grupların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini tenkit ve tahlil etme süreçlerinde esasen onun bir usûl arayışı ortaya koyduğunu ispat etmektir. Dolayısıyla bu çalışma, modern dönemde bazı araştırmacılar tarafından iddia edilen "tefsir ilminin bir usûl önermediği" tezine de bir itirazı ifade etmektedir. Bu bağlamda makale, tefsirde usûl problemi tartışmalarına bir nebze katkı sunmayı hedeflemektedir. Makale çalışmamızda sosyal bilimlerde nitel araştırmalarda kullanılan *veri ve içerik analizine ve açıklayıcı yaklaşıma* başvurulmuştur. Neticede Kerecî'yi tefsirde usûl arayışına sevk eden âmiller bulunduğu tespit edilmiştir. Tefsirde usûl arayışıyla ilgili temel bulgular temel olarak şu şekilde zikredilebilir: Müellifin muhalif gördüğü gruplar ekseninde; kavramların anlam alanının görmezden gelinmesi, mecâz'ı açıklamada hataya düşme, metnin bağlamını görmezden gelme ve mantık kaidelerini ihlal etme gibi olgularda formel biçimlere yönelik tahlillerinin bulunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kassâb el-Kerecî, Nüketü'l-Kur'ân, Te'vîl, Usûl Arayışı.

Searching for Methods in Kassab Kereci's Nukethu'l-Qur'an: Especially for His Criticisms of Opposition Groups

Abstract

In the history of Islam, ta'wil is a concept that expresses various groups' interpretations of the Qur'an. The descriptions of the different ways of ta'wil, which are right or wrong, indicate scholars' efforts to seek a method. Kassâb al-Kerecî (d. 360/970?), who is among the scholars who were in search of a method, analyzed the interpretation styles of the groups he saw as oppositional in his *Nüketü'l-Qur'ân*, showed which evidence they misused and which rules they violated. In this direction, the author has sometimes shown how different groups make the wrong ta'wil and which form of ta'wil is correct. In this context, our study has emerged from the basic assumption that there was a search for a method in tafsir in the classical period. In this direction, the article aims to prove that Kassâb al-Kerecî essentially puts forward a search for a method in the process of criticizing and analyzing the interpretations of the Qur'an by the groups he sees as oppositional in his work *Nüketü'l-Kur'ân*. Therefore, this study also expresses an objection to the thesis that the science of tafsir, which some researchers in the modern period claim, does not offer a method. In this context, the article aims to contribute to discussing the procedural problem in tafsir. Data, content analysis, and the explanatory approach used in qualitative research in social sciences were applied in our article study. As a result, it has been determined that factors led Kerecî to search for a method in tafsir. The main findings related to the search for method in tafsir can be mentioned as follows: On the axis of the groups that the author sees as opposition; It is seen that there are analyzes of traditional forms in cases such as ignoring the semantic field of the concepts, making mistakes in explaining the metaphor, ignoring the context of the text and violating the logical rules.

Key Words: Tafsir, Qur'an, Kassâb al-Kerecî, Nüketü'l-Qur'ân, Ta'vîl, Search for Method.

1. Giriş

İslam tarihinde te'vîl'in tanımı ve mahiyeti konusunda alimler uzlaşmaya varamamıştır. Bu tartışma ekseriyetle muhkem-müteşabih üzerinde dönmekle birlikte özellikle itikadî meselelerle ilişkili konularda çeşitli grupların ideolojik görüşlerini meşrû kılma ihtiyacı, Kur'ân'ı kendi görüşlerine uygun bir araç kılmalarını ve te'vîli bu yolda kullanmalarını beraberinde getirmiştir.¹

Tefsir-te'vîl arasındaki farklılık konusunda ilk dönemlerde kavramsal anlamda sınırları belirli bir ayırım bulunmazken,² Mâtürîdî (öl. 333/944) ile daha belirgin bir tasnifin yapıldığı görülmektedir.³ Mâtürîdî tefsirin; Kur'ân'ın yorumunda Allah'ı şahit tutmakla eş değer olduğunu, bunu yapabileceklerin esbâb-ı nüzûle şahit olan sahabe olduğunu kabul etmektedir. Te'vil ise bir kesinlik ifade etmeyip âyette geçen muhtemel anlam vecihleri arasından delil getirerek ve tercihte bulunarak Kur'ân'ın yorumlanmasını ifade etmektedir.⁴ Mâtürîdî'den sonra tefsir-te'vîl ayırımı büyük ölçüde kavramsal açıdan netlik kazanmıştır. Mâtürîdî'den sonra te'vîlin kavramsal statüsünün belirlenmesinin ardından anlam daralmasına uğradığı görülmektedir. Çeşitli grupların Kur'ân'ı farklı şekillerde yorumlamaları ve grupların birbirlerinin görüşlerini onaylamayan hatta hatalı gören bir yorumlama yolu izlemeleri sebebiyle te'vîlde

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Celal Kırcâ, "Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/5 (1987), 52-55; Celal Kırcâ, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğba Neşriyat, 1993), 39-59; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 43-66.

² Nazif Şahinoğlu tefsir te'vîl ayırımının ilk zamanlardan itibaren olduğu görüşünde olanların çoğaldığını kabul etmektedir. M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *İslam Ansiklopedisi*, 1979, /1/215; İsmail Cerrahoğlu İslam'ın ilk asırlarından itibaren rivâyete dayanan düşüncenin tefsirin; tercüme ve kitap derlemelerinin başladığı dönemlerden itibaren te'vîlin açık olduğunu kabul etmektedir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 214; Mustafa Öztürk ilk dönemlerde tefsir ile te'vîlin arasının net bir şekilde ayrılmadığı görüşündedir. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vîl Geleneği* (İstanbul: y.y., 2011), 131-141; İsmail Çalışkan ise Mâtürîdî'den önce de tefsir ve te'vîl arasında ayırımın bulunduğunu düşünmektedir. İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İman Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'ân'ının Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 70-76.

³ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 90-92; Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından, Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı", *Ekev Akademik Dergisi* 47 (2011), 164; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İman Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'ân'ının Tefsir İlmindeki Yeri", 76-81; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 63; Mehmet Kaya, "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vîl ve Çeşitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 127.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehlî's-Sünne*, thk. Mervan Rıdvan (Beyrut-Lübnan: y.y., 2004), 1.

bu daralma gerçekleşmiştir. Zira Kur'ân'ı yorumlama faaliyeti farklı grupların kendi itikadî ve fikrî arka planını yansıttığı için te'vîle karşı olumsuz bir yargı zamanla oluşmuştur.⁵ Bu sebeple te'vîl ile tahrif arasında yer yer sınırların aşılmış, farklı yorumlama biçimleri bid'at ve küfür olarak algılanabilmiştir. Nitekim çalışmamızda merkeze aldığımız Kassâb el-Kerecî de muhalif gördüğü yorumlama biçimlerini sık sık bid'ate ve küfre düşmek şeklinde vasıflandırmıştır. Bu sebeple tefsir kavramı zamanla te'vîle nazaran daha objektif bulunmuş ve bu kavram te'vîl yerine de kullanılmıştır.⁶

Öte yandan gruplar kendi görüşlerinin meşruluğunu ispatlamak için yine İslam'ın en temel kaynağı Kur'ân'a başvurmuştur. Bu başvuru kişilerin veya grupların kendi görüşlerini doğrulama amacına matuf olarak kendini göstermiştir. Bu minvalde çeşitli fırkalar hem kendi itikadî yahut siyasî görüşlerini onaylayacak yoruma ulaşmak için çeşitli yorumlama yollarını kullanmışlar hem de kendileri dışındaki grupların hatalı gördükleri yorumlama biçimlerini eleştirmişlerdir. Nitekim çalışmamızın merkezinde yer alan Kassâb el-Kerecî de ehl-i hadise yakın bir ehl-i sünnet duruşu sergileyerek⁷ kendi dışındaki Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie ve mütekellimler (kelamcılar) gibi grupların Kur'ân'dan referans alarak itikadî görüşlerini temellendirmelerini eleştirmiştir. Bunu yaparken onların Kur'ân'ı yorumlama tarzlarının hatalı olduğunu biçim ve yöntem bakımından tahlil etmekte ve muhalif gördüğü gruplara itiraz etmektedir.

Bu çalışmanın öneminden ve alana sunacağı katkıdan bahsetmek çalışmanın özgün değerine ışık tutacaktır. Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında Kassâb el-Kerecî hakkında iki adet tez düzeyinde kayıt bulunmaktadır. Bunlar arasında Davut Ayduz'un *Muhammed b. Ali el-Kerecî ve Nüketü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*

⁵ Kaya, "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vîl ve Çeşitleri", 128.

⁶ Öztürk, *Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vîl Geleneği*, 117-118; Zeyd Nasr Hâmid Ebû, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24; Kaya, "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vîl ve Çeşitleri", 128.

⁷ *Nüketü'l-Kur'ân'ı tahkik eden Ali b. Gazi et-Tüveyceri*, Kassâb el-Kerecî'nin selefi olduğunu, sahabe ve tabiin ne derse onu söylemekle yetindiği görüşündedir. Kassâb el-Kerecî Muhammed b. Ali, *Nüketü'l-Kur'ân ed-Dâletu Ale'l-Beyân fi Envai'l-Ulûm ve'l-Ahkâm (tahkik edenin mukaddimesi)*, thk. Tüveycerî Ali b. Gâzi (Suudi Arabistan: Dâru İbni Kayyime-Dâru İbn Affân, 2003), 1/43. Fakat Kerecî Kur'ân'ı yorumlayanları eleştirirken ve kendisi doğrusunu gösterirken kullandığı yorumlama biçimleri sadece seleften aktarılan rivâyetlerle yetinmemiştir. Bunlara ek olarak kelamcılarının kullandığı dirâyet araçlarını da kullanmıştır. Ayrıca eserinde hadislere olan vurgusunun da ağırlıklı olduğu için onu ehl-i hadise yakın kelamcı şeklinde nitelendirdik.

isimli doktora tezi yer almaktadır.⁸ Bu çalışmada; Kerecî'nin hayatı, *Nüketü'l-Kur'ân*'ı ve diğer eserleri genel bir tasvirde sonra *Nüketü'l-Kur'ân*; Kur'ân ilimleri yönünden, filolojik tetkikler yönünden, Kur'ân'ı Kur'ân'la ve Sünnetle Tefsir yönünden, Usûl-i Fıkıh ve Kelam yönünden incelemeye tabi tutulmuş, bunun ardından metin tahkikine yer verilmiştir. Ayrıca Abdulrahman Ali Mohammad'ın "*en-Nüketü'd-Dâlle 'Alâ'l-Beyân fî Envâ'i'l-Ulûm ve'l-Ahkâm' Eserinde Belagat Konuları*" isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁹ Bu tezde sırayla; Kassâb ve eseri, tefsirde beyan, meânî ve bedî' ilmîne dair konular ele alınmıştır. Te'vîlde muhalif görülen yorum biçimlerine eleştiriler sadedinde ise Mehmet Kaya'nın "*Kur'ân'ın eleştirilen yorum biçimlerinin ortak ifadesi: te'vîl ve çeşitleri*" isimli makalesi¹⁰ bulunmaktadır. Bu makalenin çeşitli müfessirlerin yanlış görülen yorumlama biçimlerini örneklerle açıkladığı görülmektedir. Ancak müellif, yapılan bu değerlendirmelerin tefsirde bir usûl arayışı olduğunu ifade etmemiş, meseleyi Âl-i İmran Sûresi 3/7. ayetten hareketle hangi te'vîllerin yanlış olacağı merkezinde sınırlandırmıştır. Tefsirde usûl arayışları kavramının daha önce tarafımızca hazırlanan doktora tezinin temel hipotezi olduğunu ve orada Kassâb el-Kerecî'yi almadığımızı belirtmeliyiz. Tezimiz hem muhaliflere eleştirilerde usûl arayışını ele almış, hem de temel olarak karakteristik eserlerde teorik ve pratik usûl arayışlarını tespit etmiştir. Ancak Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân*'ına baktığımızda sadece muhalif gördüğü grupların yorumlama biçimlerini tetkik ettiği görülmektedir. Buna karşın ilgili eserde teorik ve pratik açıdan usûl arayışlarına dair yeterli veri olmadığı belirtilmemiştir. Bu sebeple *Nüketü'l-Kur'ân*'ın tezimizde ele alınmadığı ve müstakil bir makale olarak bu çalışmada incelendiği ifade edilmelidir. Merkeze alacağımız *Nüketü'l-Kur'ân*, tefsir yapılırken rastgeleciliği önlemek adına belirli sınır ve çerçeve çizme gayretinin klasik dönemde bulunduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bu makale çalışması, klasik dönemde tefsirde usûl arayışlarının mevcut olduğu temel varsayımından ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda makalenin amacı, Kassâb el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân* adlı eserinde muhalif gördüğü grupların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini tenkit ve tahlil etme süreçlerinde esasen onun bir usûl arayışı ortaya koydu-

⁸ Davut Aydüz, *Muhammed b. Ali el-Kerecî ve Nüketü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992)

⁹ Abdulrahman Ali Mohammad, *en-Nüketü'd-Dâlle 'Alâ'l-Beyân fî Envâ'i'l-Ulûm ve'l-Ahkâm' Eserinde Belagat Konuları*, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021)

¹⁰ Kaya, "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vîl ve Çeşitleri".

ğunu ispat etmektir. Dolayısıyla bu çalışma, modern dönemde bazı araştırmacılar tarafından iddia edilen tefsir ilminin bir usûl önermediği tezine de bir itirazı ifade etmektedir. Bu bağlamda makale, tefsirde usûl problemi tartışmalarına bir nebze katkı sunmayı hedeflemektedir.

Makale çalışmamızda sosyal bilimlerde nitel araştırmalarda kullanılan veri ve içerik analizine¹¹ başvurulmuştur. Bu şekilde merkeze aldığımız *Nüketü'l-Kur'ân* adlı eserde yer alan muhalif görülen yorumlama biçimlerinin usûl arayışı bağlamında somut veriler sunduğu ortaya konmuştur. Ayrıca çalışmamızda “açıklayıcı yaklaşımı” benimseyerek, “öznelerin doğrudan zihnine girmek sûretiyle değil, onu yansıtan durumlar, kurumlar ve dil gibi bilincin nesnel belirtileri aracılığıyla”¹² nesnel bir okuma ve anlama yapmayı hedefledik. Bu yaklaşım biçimi çerçevesinde klasik dönemde yazılmış olan *Nüketü'l-Kur'ân*'dan ve eser sahibinden hareketle tefsirde usûl arayışına dair somut verilere ulaşmaya çalıştık.

2. Usûl Arayışı Ortaya Koyma Çabası

Tefsirde usûl arayışı; Kur'ân'ı yorumlamada delillere dayanarak formel biçimler, yollar tarif etme ve kaideler koyma anlamına gelmektedir. Bununla birlikte başlık tercihindeki ibareyi sadece usûl olarak değil de *usûl arayışı* şeklinde kavramsallaştırmamızın sebebi, tarif edilen bu yorumlama biçimleri ve kaide koymaların bir çaba niteliğinde kalması ve ortaya konan kaidelerin yer yer bütün halinde, yer yer de parçacı şekilde gösterilmesidir. Usûl kavramı fıkıh ilminde asılları ifade eden deliller ve kaideleri ifade etmektedir.¹³ Modern dönemde usûl ise metod, metodoloji manasında kullanılmakta olup daha çok formel biçimleri ve yolları tarif etmektedir.¹⁴ Klasik ve modern usûle yönelik bakış açıları birleştirildiğinde usûl, delillerden ve kaidelerden hareketle formel biçimlerle Kur'ân'dan yorum çıkarma

¹¹ Süleyman Demirci - Murat Köseli, “İkincil Veri ve İçerik Analizi”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Kaan Böke (İstanbul: Alfa yayınları, 2017), 344.

¹² Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 91.

¹³ Usûlü fıkıh ansiklopedide “icmâli delilleri ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek” şeklinde tanımlanmaktadır. Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2012), 42/201.

¹⁴ Usûl kavramının klasik dönemde kök ve modern dönemde metodoloji anlamına geldiğine yönelik ayrıntılar için bk. İbrahim Görener, “Türkçe’de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği”, *Bilgi* 27 (01 Aralık 2003), 180-184.

metodolojisini ifade etmektedir. Bu metodoloji Kur'ân'daki bütün âyetler bağlamında ele alındığında tefsir ilminin usûlü ortaya konmuş olacaktır. Bu doğrultuda müellifin Kur'ân'ın bütününün yorumlanmasında delillerin nasıl kullanılacağını formel biçimde göstermesi ve kaideler ortaya koyması, tefsirde bir usûl arayışı göstergesi olacaktır. Bu çalışmada merkeze aldığımız Kassâb el-Kerecî'nin, muhalif gördüğü grupların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerinin yanlışlığını tarif edebilmesi, bunda hangi delillerin ve yolların hatalı olduğunu incelemesi de tefsirde usûl arayışı kapsamında değerlendirilmelidir. Müellifin usûl arayışında olma gâyetinde olduğunu gösteren işaretler; müellifin delillerin ve kaidelerin Kur'ân yorumunda nasıl kullanılacağını gösterebilme, yorum yapabilmenin keyfiyetini tarif edebilme, yapılan te'vîlleri tahlil edebilme, yorumların biçimleri konusunda kendini hakem olarak tayin edebilme ve yol gösterebilme şeklinde kendini gösteren tasavvur ve zihniyettir. Müellifin karşıt bulunduğu farklı grupları itizâlî, râfızî görüşlerine odaklanmaktan ziyade onların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini tahlil etme ve Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini formel biçimde eleştirerek düzeltmesi onun usûl oluşturma çabasında ve arayışında olduğunu göstermektedir. Burada usûlün mükemmel bir sistemle işletilmesinden çok Kur'ân'ı yorumlamanın yolunu ve biçimini tarif etme çabası yani *usûlün arayışı* bulunmaktadır. Bundan dolayı Kassâb el-Kerecî'nin muhaliflerin yorumlama yolundan hareketle bu yolu tahlil ve tetkik etmesi çabasını *usûl arayışı* olarak tarif etmek mümkündür. Müellifin gerek kendi itikadî ve fikrî duruşu gerekse yaşadığı dönemdeki siyasî ve itikadî arka plan bize müellifin eleştirdiği grupları seçimi hakkında ipucu verecektir.

3. Kassâb el-Kerecî'nin Kimliği ve Yaşadığı Dönemdeki Siyasî-İtikadî Arka Plan

Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında vefat eden Kassâb el-Kerecî çok savaşa katıldığı ve kafirleri öldürdüğü için *kassâb* lakabıyla vasıflanmış,¹⁵ İsfahan ve Hemezan arasında Kerec bölgesinde yaşadığı için ona *kerecî* nisbesi verilmiştir.¹⁶ Bu doğrultuda müellifin hocalarının yolundan gittiği *Nüketü'l-Kur'ân ed-Dâletu ale'l-Beyân fi*

¹⁵ Celaleddin Süyûtî, *Tabakatu'l-Huffâz* (Kahire: y.y., 1973), 380; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1956), 3/938; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye* (Dımeşk: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1957, 1-15), 11/58.

¹⁶ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut, 1413), 16/213; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/913; Süyûtî, *Tabakatu'l-Huffâz*, 380; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 11/58.

Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm adlı eserinde açıkça görülmektedir. Nitekim *Nüketü'l-Kur'ân*'da, usûl arayışında muhalif gördüğü grupların yorumlama biçimlerini ehl-i hadise yakın ehl-i sünnet görüşleriyle eleştirmiştir. Ayrıca Kerecî hafız, muallim, muhaddis şeklinde¹⁷ vasıflanmıştır ki bunlar hadis uzmanlarının nitelikleridir. Nitekim Kerecî'nin yaşadığı dönemde hafız vasfı hadis hafızları için de kullanılmasından dolayı bu sıfatın Kerecî'nin hadis hafızlığını ifade ettiği söylenmelidir. Bütün bu hususiyetler de onun ehl-i hadise yakın bir zat olduğunu göstermektedir. Ancak o ehl-i hadis gibi yalnızca âyetleri açıklamak için lafızların zahiriyle ve rivâyetlerle yetinmemiş, gerekli gördüğü yerde te'vîle de başvurmuştur. Bu da onun ehl-i hadis kimliğinin yanında ehl-i sünnet kalamcısı olduğunu da göstermektedir.

Kassâb el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân* adlı eseri dört cilt olarak tahkik edilmiş olup¹⁸ tefsir mahiyetinde ele alınmış eserde Mushaf tertibine riâyet edilmiştir. Müellif sûre içerisinde değinmek istediği meselelere zikrettiği âyetler bağlamında yer vermektedir. Bu âyetler çerçevesinde ekseriyetle “muhalif gördüğü gruplara reddiye” şeklinde başlıklar açmıştır. Bu muhalif gruplar içerisinde en çok Mu'tezile bulunmakla birlikte, ek olarak Kaderiyye, Mürcie, Râfiziyye, mütekellimûn (kelamcılar) da yer almaktadır. Zikrettiğimiz gibi müellif, muhalif gördüğü grupları bâtil olarak kabul etmiş, onların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini ehl-i hadise yakın ehl-i sünnet görüşüne uygun şekillerde eleştirmiştir.

Ayrıca müellif tefsir ve hadise ek olarak kelim, fıkıh, nahiv, lügat gibi konularda da uzmandır. Bu doğrultuda müellif âyetlerde bulunan kavramsal çerçeveye ilgili yahut fikhî meselelerle ilgili alt başlıklar açarak önemli gördüğü hususları zikretmektedir.¹⁹ Ancak onun asıl hedefinin muhalif gördüğü grupların yorumlama biçimlerini eleştirmek olduğu, eserinin başından sonuna kadar bulunan “onlara reddiye” başlıklarından açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/213; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/938; Süyûtî, *Tabakatu'l-Huffâz*, 380; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Muhammed b. Mahmud İbrahim b. Süleyman - Firanz Steiner Verlag (Wiesbaden: y.y., 1970), 4/114; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 11/58.

¹⁸ Kassâb el-Kerecî Muhammed b. Ali, *Nüketü'l-Kur'ân ed-Dâletu Ale'l-Beyân fi Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm*, thk. et-Tüveycerî Ali b. Gâzi (Suudi Arabistan: Dâru İbni Kayyime-Dâru İbn Affân, 2003)

¹⁹ Buna örnek olarak babanın oğlu, (Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/111), zannın manası Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/117, nafaka (Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/167), kolaylık ve zorluk (Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/190), özel miraslar Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/247 gibi başlıklar gösterilebilir.

Müellifin eleştirileri merkeze aldığını gösteren bir diğer delil, eserinin girişinde yer verdiği, eseri yazma gayesini gösteren açıklamalarıdır. Müellife göre *usûliddin* konusunda insanların ihtilafları bulunmakta olup, her grup kendi görüşünü onaylamaya ve Kur'ân'dan delil bulmaya yol aramaktadır. Ancak Kur'ân âyetlerinde onların itikadî görüşlerine ve Kur'ân'ı yorumlamalarına reddiye mahiyetinde deliller bulunmaktadır. Bu doğrultuda Kur'ân'ın aslında en doğru menhece (yola) sahip olduğu bilinmekte ve Kur'ân'da yanlış görülen grupların hatalı yolları bertaraf edilmektedir.²⁰ Kerecî'nin kullandığı *menhecin* modern dönemde ifade edilen itikadî ve ideolojik düşünce yolunu²¹ ifade ettiği anlaşılmakta, farklı grupların kendi menheçlerini onaylatmak için Kur'ân'dan yorumlama getirmek istedikleri görülmektedir. Eserinin girişinde verdiği açıklamalar müellifin eserini muhalif gördüğü yorumlama biçimlerini denetlemek amacı ve gayesiyle yazdığını gösteren kanıtlardır. Kerecî genelde Mu'tezile'yi, özelde ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı (öl. 235/849-50?) ve onun takipçilerinin Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini eleştireceğini ve denetleyeceğini bildirmektedir.²² Her ne kadar müellif mukaddimesinde sadece Mu'tezilî öncülerini zikretmiş olsa da eserinde Kaderiyye, Mürcie, Râfiziyye, mütekellimûn gibi farklı grupların Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini eleştiriye de yer vermektedir.

db | 1161

Kerecî'nin yaşadığı siyasî ve itikadî tarihe bakacak olursak onun Abbasîlerin çöküşünün başlangıcı kabul edilen hicrî üçüncü asırda dünyaya geldiği görülmektedir.²³ Bu zaman diliminde hicrî 297 yılında Fatimîler, Abbasî hilafetine karşı halifelik ilan etmiş, hicrî 320 yılında ise Şii Büveyhîler Abbasî devletine rağmen küçük bir devletçik olarak kurulmuştur.²⁴ Yaşadığı döneme uygun olarak müellifin eserinde itikadî fırkaların ekserisiyle ilgili eleştiri ve değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. Bu dönemde fikhî ve itikadî mezheplerin kuruluşunu tamamlamış olması Kerecî'nin eserinde pek çok fırkaya eleştiride bulunmasını anlaşılır kılmaktadır.²⁵ Bu süreçte mezheple-

²⁰ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/77-79.

²¹ Modern dönemde Halid Abdurrahman Akk menheci; felsefî, sûfî kelimî gibi fikri ve ideolojik düşüncenin gittiği yol olarak tarif etmektedir. Bu yolların akli kendi ideolojilerine göre kullanılması sonucunda oluşturduğu kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduh* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1986), 232-235.

²² Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/80-81.

²³ Abbasîlerin çöküş döneminin ayrıntıları için bk. Saim Yılmaz, "Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 72, 79.

²⁴ Ahmet Şelebi, *et-Tarihu'l-İslami vel-Hadaratu'l-İslamiyye* (Kahire: y.y., 1963), 4/21.

²⁵ Nitekim İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî'nin vefat ettiği tarih Hicrî dördüncü asrın ilk

rin hem kendi içinde ve hem de farklı gruplara karşı anlaşmazlıklar bulunmaktadır.²⁶ Nitekim Kerecî'nin de ehl-i hadise yakın ehl-i sünnet duruşuyla farklı mezheplerin Kur'ân'ı yorumlama biçimini eleştirmesi bu bağlamda düşünülmelidir.

Kerecî başta Mu'tezile olmak üzere "Kaderiyye, Mürcie, mütekellimûn gibi grupların aleyhine" şeklinde âyetler altında müstakil başlıklar açarak reddiyelerde bulunmuştur. Kerecî'nin sûre sûre ele alarak yazdığı bu "tefsir tarzındaki usûl arayışı eseri"nde, muhalif olduğu gruplara yönelik eleştirilerinde rivâyet ve dirâyet araçlarını kullanmakta olduğu görülür. Rivâyet vasıtaları olarak Hz. Peygamber ve seleften aktarılan nakilleri; dirâyet vasıtaları olarak ise Arap dili ve belâgati, mantık gibi araçları kullanmaktadır. Bu şekilde müellif, karşıt olduğu grupların rivâyet ve dirâyet araçlarını vasıta kılarak âyetleri yorumlama biçimlerini eleştirmektedir. Mu'tezile'yi eleştirdiği meseleler arasında onların beş temel esası (usûl-i hamse)²⁷, Mürcienin amelin imandan saymaları, Kaderiyyenin akli öne çıkararak ortaya koydukları itikadî fikirleri, Râfızîlerin Hz. Ali'yi üstün göstermek istemeleri bulunmaktadır ki bu özellikler, onların âyetleri yorumlarını şekillendirmiştir. Bunu fark eden Kerecî, âyetlerin aslında nasıl yorumlanması gerektiğini göstererek hem onların fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymakta hem de kendi doğru gördüğü yorum biçimini göstermektedir.

1162 | db

Müellifin gerek kimliği gerekse yaşadığı dönemdeki itikadî ve fikrî arka plan bize müellifin eleştirdiği grupları seçimindeki rolü hakkında bilgi vermiştir. Bundan sonraki kısımda ise Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân*'da bu grupların yorumlama biçimlerini formel olarak nasıl eleştirdiğini ve onun yerine hangi yorumlama biçiminin ortaya konmasını gerekli gördüğünü göstermemiz gerekmektedir.²⁸

yanısıdır. Montgomery Watt, İmam Eş'arî ile büyük ölçüde kelâmî düşüncelerin oluşumlarının tamamlandığı zaman dilimine ulaşıldığı görüşündedir. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç yayınları, 2010), 438; İmam Şafii, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik gibi fıkıh önderleri ise daha önce vefat etmiştir. Bu imamların temel görüşlerinin detaylandırılması tarih içerisinde gerçekleşmiştir. Usûlü fıkıh tarihinin ayrıntıları için ayrıca bk. Tâhâ Feyyâz Câbir el-Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 370-374.

²⁶ Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslam* (Mısır/ Kahire: y.y., 1962), 2/4-5.

²⁷ Tevhid, adl, va'd ve va'îd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker şeklindedir.

²⁸ Erken ve klasik dönemde usûl arayışında olan karakteristik eser sahibi müelliflerin muhalif görülen yorumlama biçimlerini tahlili için ayrıca bk. Fatma Yalınz, *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-* (Çorum:

4. Kerecî'nin Muhalif Gördüğü Gruplara Yönelttiği Eleştiri Biçimleri

Kassâb el-Kerecî'nin muhalif gördüğü gruplara getirdiği yorum biçimlerinin altında yatan temeli anlayabilmek için; müellifin yaşadığı dönemdeki itikadî ve siyasî arka planı ortaya koymuştuk. Kerecî'nin itikadî durumunun ehl-i hadise yakın olması, Abbasîlerin siyasî bakımdan çöküş durumunda olması ve bu dönemde etkin halde bulunan birçok grubun görüşlerinin olgunlaşması, Kerecî'nin birden fazla grubun Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini çok yönlü eleştirmesine sebep olmuştur. Kerecî'nin karşıt gördüğü grupların Kur'ân'ı te'vîl etme biçimlerine dair eleştirileri; yorumlamaya bir sınır, kaide ve usûl arayışı koymak istediğini ima etmiş olabileceği açısından karşımızda durmaktadır. Müellifin gerek muhalif gördüğü grupların yorumlama biçimlerinin keyfiyetini tahlil etmesi gerekse bu yanlış biçimlerin doğrusunun nasıl olacağını göstermesi, onun usûl arayışının izlerini sunabilir. Bununla birlikte müellif, yorumlama biçimlerini teşhis etmenin kavramsal olarak adını koymamışsa da oluşturmak istediği usûl arayışının belirli olgulara dayandığı, bütünlüklü bir okuma çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu olgular arasında; kavramların anlam alanının görmezden gelinmesi, mecâzî te'vîlde hataya düşme, metnin bağlamını görmezden gelme, mantık kaidelerini ihlal bulunmaktadır.²⁹ Bu çatı altında; usûl arayışındaki Kerecî'nin genel olarak bu olgulara dayandığı ve yorumlama biçimlerini tahlil ettiği, tarafımızca tespit edilmeye çalışılacaktır.

db | 1163

4.1. Kavramların Anlam Alanının Görmezden Gelinmesi (Mu'tezile Özelinde)

Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için Kur'ân'ın inzâlinden önce ve sonra kelimelerin kazandıkları manaların farklılaşması hususuna dikkat edilmelidir. Kur'ân'daki kelimelerin doğru anlaşılabilmesi için etimolojik, semantik ve Arap dili kurallarına dayalı filolojik tahliller yapılması gerekmektedir.³⁰ Bu çerçevede kelimenin eş anlam, yakın anlam ve zıt anlam ilişkisi ortaya konarak, kavramın anlam dünyası gözler önüne serilecektir.³¹ Kelimenin anlam seyrinin ortaya konulabilmesi için Arap şiirlerinden ve Arap kültürüyle ilgili kitaplardan yararlanıl-

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 105-140.

²⁹ Sonraki başlıklarda bu olgularla ilgili örnekler dipnotlarda yer verilecektir.

³⁰ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, 1995), 84-85.

³¹ Gezgin Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da 'Kavm Kelimesinin Semantik Analizi* (İstanbul: Ötüken Yay., 2002), 115-123.

malıdır.³² Buna ek olarak kelimenin Kur'ân'da geçtiği bağlamın dikkate alınarak doğru anlamın çıkarılması sağlanmalıdır.³³ Buna karşın mezhepler kendi fikirlerini onaylatmak için bu aşamalardan birini ya da birden fazlasını görmezden gelebilmişlerdir. Bu doğrultuda Kassâb el-Kerecî'nin de aralarında bulunduğu bazı müellifler, karşıt gördükleri grupların Kur'ân'daki kelimelerin anlam alanında sınırı aştıklarını tespit edebilmişlerdir. Biz, usûl arayışındaki Kerecî'nin âyetlerin yorumlanma yollarına dair verdiği örneklerden hareketle Kur'ân'ı yorumlarken kelimelerin kullanımında anlam alanının ihlal edildiğine yönelik bulgulara ulaştığı sonucuna varmaktayız.³⁴ Bir kelimenin belirli bir anlam alanına sahip olup, bu sınırlar içerisinde hangisine delalet edeceği konusunda çeşitli mezhepler birbirlerini tenkit etmektedir. Bunun altında mezheplerin kendi görüşlerini kelimedeki anlam sahasıyla ilişkilendirmek yatmaktadır.³⁵

Mu'tezilî âlimler akıl ve dili kullanma konusunda uzmandırlar.³⁶ Bu bağlamda kendi görüşlerini doğrulamak için Kur'ân'da geçen kelimelerin anlam alanı konusunda ihlalleri profesyonel şekilde yapabilişlerdir. Her ne kadar bu işi ustalıkla yapıyor olsalar da onları muhalif gören gruplar onların Kur'ân'ın yorumlanmasında kelimelerin anlam alanına dair hatalarını tespit etmişlerdir. Nitekim bunlar arasında yer alan Kassâb el-Kerecî de *Nüketü'l-Kur'ân*'da Mu'tezilenin halku'l-Kur'ân ve halku'l-ef'al konularını ispatlayabilmek için Kur'ân'da جع ل fiilinin anlam alanı içinde yer alan fiilleri kendi görüşlerine uygun yorumlamalarını eleştirmiştir. Müellif, Mu'tezilenin âyetlerde geçen جع ل fiillerini خ ل ق şeklinde te'vîl etmelerini şiddetle kınamaktadır. Bakıldığında جع ل fiilinin anlam alanı içerisinde خ ل ق'nın da bulunduğu bilinmektedir. Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk olması ya da insanın fiillerinin halıkı (yaratıcısı) olması meselesini ispatlayabilmek için âyetlerde geçen جع ل fiilinin bir kısmını خ ل ق şeklinde yorumlamışlardır. Mesela "Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık" meâlindeki Zuhur sûresi 43/3 âyetinde bulunan 'جع ل' fiiline 'خ ل ق' anlamını vererek hal-

³² Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü-Yöntem Ana Konular İlkeler Teklifler* (İstanbul: Şule Yayınları), 144.

³³ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 43-56.

³⁴ Makale çalışmamızın hacmini genişletmemek adına sınırlı örneklerle yetindik. Bununla birlikte *Nüketü'l-Kur'ân*'da kelimelerin anlam alanının ihlaliyle ilgili daha fazla veri bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bk. Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/316-317, 334-337, 354-355, 446-447 vd.

³⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 26.

³⁶ Hasan Hanefî, "Dilden Düşünceye", çev. Abdullah Hacibekiroğlu, *Mütefekkir* 4/7 (30 Haziran 2017), 266.

ku'l-Kur'ân görüşlerini ispatlamışlardır. Onları buna 'جعل' fiilinin sözlük anlamları arasında 'قلخ' anlamının bulunması³⁷ yönlendirmiştir. Nitekim Mu'tezilenin öncü şahsiyetlerinden Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) de tefsirinin mukaddimesinde "Kur'ân'ı yaratan Allah'a hamdolsun" şeklinde ifade kullanırken 'جعل' veya 'قلخ' kelimelerini kullanmış olması da bu doğrultuda değerlendirilerek Zemahşerî'nin ileri tarihlerde aynı fikri sürdüreceğini göstermektedir.³⁸ Kerecî Mu'tezilenin Kur'ân'ın mahlûk olduğu şeklindeki iddiasını onaylatmak için Kur'ân'da pek çok yerde geçen ve halku'l-Kur'ân'a yorumlayabilecekleri 'قلخ' 'جعل' şeklinde anlamlandırmalarını hatalı ve isabetsiz bulmuştur. Bu şekilde müellif 'جعل' fiilinin anlam alanının ihlal edilmesinin yanlış olduğunu göstermiş olmaktadır. Ancak Mu'tezile tutarlı davranmamış, kendi görüşlerine uymayan yerlerde 'جعل' fiiline 'قلخ' anlamını vermemiştir. Örneğin "...Onların anlamalarına engel olmak için kalplerinin üzerine örtü çektik." meâlindeki En'am sûresi 6/25. âyette geçen 'جعل' fiilini 'قلخ' şeklinde te'vîl etmemişlerdir. Eğer her durumda bu şekilde te'vîl etmiş olsalar Allah'ın kötü fiili de yaratabileceği anlamı ortaya çıkacaktır ki bu yorumlama biçimi onların temel görüşlerini yanlışlamış olacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile ve Kaderiyye kendi itikadî esaslarına uygun yerde 'جعل' fiilinin anlam alanına 'قلخ'ı koymuş, uymayan yerde ise 'جعل'ye 'قلخ' anlamı vermemiştir.³⁹ Görüldüğü üzere Kerecî Mu'tezile ve Kaderiyye'nin 'جعل'in anlam alanını istismar etme biçimlerini açıkça ortaya koymuştur.

db | 1165

Kassâb el-Kerecî'nin kavramların bağlamını ihlal için gösterdiği bir başka kelime 'أرد' dir. "Cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık" (Araf sûresi 7/179) meâlindeki âyette geçen 'أرد' fiili Kerecî'ye göre "قلخ" anlamına gelmektedir. Hatta Kassâb 'ârifun billuğati/dilde uzman' dediği kişiler 'أرد' sözcüğünün 'قلخ' anlamına geldiğini bilmektedir" demektedir. Kassâb el-Kerecî'nin 'sefiher' dediği Mu'tezile ise buradaki 'أرد' kelimesini 'حط' 'eksiltmek, çıkarmak' anlamında kabul etmişlerdir. Mu'tezilenin bu görüşleri dil alimlerinin görüşlerine aykırıdır. Dil alimlerinin görüşlerine uygun olarak Mu'tezile eğer burada 'قلخ' anlamını verseydi Allah'ın kötü fiilleri yarata-

³⁷ Mecdüddin Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *Kamus'il-Muhit*, thk. Halil Memun Şiha (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marife, 2008), 221.

³⁸ Beyzavî'nin (öl. 685/1286) tefsirine haşiye yazan Kazerûnî (öl. 945/ 1539) sık sık Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) tefsiriyle Beyzâvî'nin tefsirini karşılaştırmıştır. *Haşiye'sinde* 'جعل' ve 'قلخ' yerine 'أرد' lafzının eseri tashîh edenler tarafından değiştirildiği kanaatindedir. Zemahşerî'nin asıl metninde ise 'جعل' ve 'قلخ' kelimeleri geçmektedir. Kâzerûnî, *Haşiye* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabîyye, ts.), 1/2; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 1/354-355.

³⁹ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/334.

bileceği anlamı çıkacaktı. Bu sebeple قلخ anlamını vermekten çekinerek, أردye حرط anlamını vermişlerdir. Bu şekilde anlam “cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehenneme attık” olacak ve Allah’a kötü fiil nispet edilmiş olacaktır. Ancak Kerecî حرط anlamının, ‘أرد’ kök fiilinin ‘if’al’ babından rubaisi ‘أردأ’ kelimesinin anlam sahası içinde bulunduğunu ve anlamının ‘sırtından yere fırlatma’ şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Bu şekilde müellif حرط fiilinin manasının أرد fiilinin anlam alanı içerisinde olmadığını göstermiş olmaktadır. Buradan hareketle müellife göre Mu‘tezile âyette geçen ‘أرد’ fiilinin manasını ideolojik görüşlerine uygun hale getirmek istemeleri sebebiyle ‘أردأ’ anlamına gelen حرط’yı kullanarak te’vîl yapmışlardır. Halbuki ‘أرد’ nin sığa değişikliği olmaksızın sözlük anlamına bakıldığında قلخ anlamında kullanılacağı açıktır. Ancak bu anlam Mu‘tezilenin halku’l-Kur’ân konusundaki fikirlerini çürüteceği için bu anlamdan kaçınmışlardır.

4.2. Mecâz’ı Te’vîlde Hataya Düşme

Dilde vaz’ edilmiş olan kelimeler konuşma esnasında yahut bir kitapta yer alan cümledeki bağlam içerisinde hakikî manada kullanılabilirdiği gibi bir karine bulunması durumunda mecâzî manaya da gelebilmektedir. Hakikat, kelimenin vaz’ edildiği manada kullanılmıyken; mecâz bir karineyle kelimenin vaz’ edildiği anlamdan farklı bir anlama kullanılmasını ifade etmektedir.⁴¹ Bir karine ve alaka sebebiyle kelimeler vaz’ edildikleri hakikî manalar dışında bir anlama gelebilmektedirler. Kur’ân’ın yorumlanmasında önemli bir usûl göstergesi hangi âyetlerin mecaza, hangi âyetlerin hakikate te’vîl edileceği meselesidir. Mezhepler kendi görüşlerine uyan âyetleri hakikate te’vîl edip zahir üzere âyete anlam verirken, kendi fikirleriyle örtüşmeyen âyetleri mecaza te’vîl etme yoluna gitmişlerdir. Bunu fark eden bir müellif de Kerecî olup te’vîlde mecâzın kullanımına yönelik hataları tespit etmiştir.

Mecâzın kavramsal olarak netleşmesi süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Müellifler kendi dönemlerinde mecâzın gelişim sürecine göre ve ondan haberdar olmaları doğrultusunda kavramsal çerçeveyi belirgin şekilde kullanmışlardır. Kassâb el-Kerecî’den önceki süreçte mecâzın kullanımına bakıldığında Kerecî’nden bir yüzyıl önce vefat eden Câhiz’in (öl. 255/869) mecâz kavramının tanımını yaptığı gö-

⁴⁰ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü’l-Kur’ân*, 1/450-451.

⁴¹ İbn Faris, *Sahibu Fıkhî’l-Lugati’l-Arabîyye ve Mesalihi ve Süneni’l-Arabî fî kelâmîha*, thk. Ömer Faruk Tabba’ (Beirut: Daru Mektebetil-Arif, 1993), 203.

rülmektedir. Fakat Cahız mecâz çerçevesinde değerlendirilen kinaye, mesel, teşbih gibi kavramlarla ayırımına girmemiştir.⁴² Câhız'la aynı dönemde yaşayan İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Mü kili'l-Kur'ân* adlı eserinde "mecâz hakkında" isimli bir başlık açmış olması⁴³ mecâzın kavramsal olarak yerleştiğini gösteren bir diğer delildir.⁴⁴ Öte yandan İbn Kuteybe, Câhız gibi mecâzın tanımını yapmamış, mecâz ile takdim-te'hîr, hazif, tekrar gibi üslup özelliklerini birlikte değerlendirmiştir.⁴⁵ Mecâz kavramı daha çok Mu'tezilî Câhız ile başlamış olmakla birlikte hicrî dördüncü asırdan itibaren Mu'tezile'nin ideolojik olarak kullandığı bir araç olmaktan çıkmış, ehl-i sünnet mütekellimleri tarafından da kullanılmıştır. Bu dönemde yaşayan Kassâb el-Kerecî'nin mecâzın tarifi hakkında bilgi sahibi olduğu kabul edilmelidir. Nitekim Kerecî, eserinde mecâz kavramına yer vermektedir.⁴⁶

Câhız ve İbn Kuteybe'nin mecâzı kavramsal olarak netleştirmesine paralel olarak Kassâb el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân'da* mecâzı kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷ Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân'da* ağırlıklı eleştiriler yönelttiği Mu'tezile, mecâzı te'vîllerinde ideolojilerine uygun yerlerde kullanmış; ideolojilerine aykırı olan konularda ise yok saymıştır. Bu minvalde Kassâb 'Mu'tezilenin cahilleri'⁴⁸ diyerek onların tahkir ettiği ve mecâz konusunda uzman olmadıklarını ima ettiği anlaşılmaktadır. Kerecî, verdiği örneklerden hareketle Mu'tezile'yi Arap dilinde mecâz ve istiarenin kullanımını bilmemekle itham etmektedir.⁴⁹ Buna gerekçe olarak Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesiyle ilgili olarak 'أر/گörmek' fiilini, Kur'ân ve hadiste kendi lehlerine yorumlamayı tercih etmeleri ve mecâzı görmezden gelmelerini göstermektedir. Nitekim "Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verenleri ve tebaasını helak yurduna sürükleyenleri görmedin mi?" (İbrahim sûresi 14/28) meâlindeki âyette yer alan 'ru'yet' kelimesini Mu'tezile

⁴² Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir Dirasetu fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân İnde'l-Mu'tezile* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekafi el-Arabi, 1996), 112-113.

⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Şemsuddin İbrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/69.

⁴⁴ İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecâz'ın Terimleşme Süreci", *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 27.

⁴⁵ Ebû Zeyd, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir Dirasetu fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân İnde'l-Mu'tezile*, 122; Selim Türkan, "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (30 Aralık 2003), 97.

⁴⁶ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 2/33.

⁴⁷ Makale çalışmamızın hacmini genişletmemek adına mecâz konusunda *Nüketü'l-Kur'ân*'dan sınırlı örnekle yetindik. Bununla birlikte *Nüketü'l-Kur'ân*'da mecâzı te'vîlde hataya düşmeyle ilgili daha fazla veri bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bk. Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/500, 2/528 vd.

⁴⁸ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 2/31.

⁴⁹ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 2/32-33.

mecâza hamlederek, أرى fiilinin göz ile görmek anlamına gelmediği gibi bunu diğer âyet ve hadislerde geçen أرى fiillerinin de ruyetullah olmayacağına delil olarak göstermişlerdir. Ayrıca hadiste Hz. Peygamber'in "Kıyamet günü Rabbinizi dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi herhangi bir izdiham olmaksızın göreceksiniz" meâlindeki hadiste geçen 'ru'yet' kelimesini Mu'tezile mecâza hamlederek Allah'ın عَيْن/ göz ile görülemeyeceğine delil saymışlardır. Çünkü Mu'tezileye göre nasıl ki İbrahim sûresi 14/28. âyetteki ru'yet kelimesi mecâzî anlama geliyor ve göz ile görmeyi ifade etmiyorsa, Hz. Peygamber'in hadisinde geçen أرى fiilinin de mecâza te'vîl edilerek 'göz ile görmek' manasına gelmemesi gerekmektedir. Kerecî Mu'tezilenin bu şekilde mecâzî kullanarak Kur'ân'ı yorumlama yolunu eleştirmektedir. Kerecî öncelikle gerekçe olarak karinesiz bir şekilde hadiste geçen Allah'ın ahirette görüleceği hakikatini mecâzî manaya te'vîl etmeyi yanlış bulmaktadır. İkinci bir sebep ise âyette geçen ru'yet dünya ile ilişkili iken hadiste geçen ru'yetin ahiretle ilişkili olmasıdır. Dolayısıyla bir kelimenin mecâza hamledilebilmesi iki ayrı âyette ya da hadiste aynı şartlarda olması durumunda birbirlerine delil sayılabilecek ve mecâza te'vîl için birbirlerine karine hükmünde olabilecektir. Müellifin bu şekildeki çıkarımlarından hareketle onun "mecâzın hakikatle ve muhatabın bulunduğu şartlarla ilişkisinin gözetilmesi" kaidelerini ve "iki âyet veya hadisin mecâza hamletme konusunda birbirine delil olabilmesi için ikisinin de yer ve zamanlarının aynı olması gerektiği" kaidelerini koyduğu anlaşılmaktadır. Aslında onun bu kaideleri kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşayacak olan Kadı Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) "*mecâzın hakikatle ve muhatabın bulunduğu şartlarla ilişkisinin gözetilmesi*"⁵⁰ şeklindeki kaideyle paralel olarak ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse Mu'tezile'nin âyette geçen ru'yet kelimesinin mecâz anlamına gelmesinden hareketle hadistekini de mecâza hamletmek istemesi, âyet ve hadiste geçen 'muhatabın bağlı olduğu dünya ve ahiret şartlarını' görmezden gelmesi anlamına gelmektedir.⁵¹

Kerecî mecâz yapılması gerekli görülen durumlarda mecâzdan kaçınıp hakikate te'vîl etmeyi yanlış görmektedir. Nitekim Râfızîler kendi görüşlerini onaylatabilmek için bazı âyetlerde mecâzî hakikat manasına yorumuşlardır. "*Süleyman Davûd'a vâris oldu*" (Neml sûresi 27/16) meâlindeki âyeti Râfızîler hakikat manasında alarak, Pey-

⁵⁰ Kadî el-Hemedânî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayri (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ts.), 7/213.

⁵¹ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 2/33.

gamberlerin başkasına miras bırakacağına te'vîl etmişlerdir. Âyetin hakikî manasından hareketle Râfızîler Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'ya miras bırakacağı çıkarımını yapmışlardır. Nitekim onlara göre Hz. Peygamber Fedek arazisini Hz. Fatıma'ya bıraktığı halde Hz. Ebubekir buna engel olarak, Hz. Peygamber'in kızını mirastan alıkoymuş ve ona zulmetmiştir. Ancak Kerecî her ne kadar mecâz kavramını kullanmasa da verdiği izahattan mecâza te'vîli kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre âyet, Peygamberlerin bir malı miras bırakacağı şeklinde anlaşılmalı, âyette geçen varis olma meselesi Peygamberliği miras bırakmak şeklinde te'vîl edilmelidir. Buna gerekçe olarak; eğer ibare hakikî manada alınarak Hz. Peygamber kızına miras bırakmış olsaydı Hz. Ali'nin hilafete geldiğinde Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya vermesi gerekirdi. Fakat bu durum da olmadığına göre bu âyetin hakikat manasında anlaşılması gerekmektedir.⁵² Netice olarak âyetteki durumların mecâza te'vîl edilmesi gerektiği halde Râfızîler mecâzı değil hakikî manayı merkeze alarak kendi ideolojik görüşlerini sağlamlaştırmışlardır.

4.3. Metnin Bağlamını Görmezden Gelme

Kur'ân'ın en küçük parçasından en büyük parçasına kadar âyetlerin arasında bütünlük bulunmaktadır.⁵³ Metin bütünlüğüyle; münasebatu'l-Kur'ân'ı yani Kur'ân âyetleri arasındaki bağlantıları, âyetin önce ve sonrasıyla ilişkisini yani siyak-sibakı ve bir âyetin kendi içerisindeki bütünlüğü kastediyoruz. Klasik dönemde metin bütünlüğüyle ilgili çeşitli çalışmalar olmakla birlikte bu konuya ayrıntısıyla yer veren çalışmaların olmadığı görülmektedir.⁵⁴ Bu konu âyetlerin ve sûrelerin birbiriyle bağlantılı ve irtibatlı olduğunu açıkça göstermektedir.⁵⁵ Aslında metin bütünlüğünün kendisiyle zirveye çıktığı Fahreddîn er-Râzî'den (öl. 606/1202) önce çok erken dönemlerden itibaren metin bütünlüğüne yönelik adımların müelliflerin eserlerinde bulunduğunu görmekteyiz.⁵⁶ Bunlar arasında Kerecî'nin *Nüke-*

⁵² Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 3/543-545.

⁵³ Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, 47; Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 111.

⁵⁴ Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'ân'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 234.

⁵⁵ Bedrettin Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyati (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 35.

⁵⁶ Nitekim Fahreddin er-Râzî'den önce farklı alimlerin bu konuda çalışmaları bulunduğu yönelik izahlar için bk. Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 421, 426, 428.

tü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ın te'vîlinde metin bütünlüğüne riâyet edilmesi bağlamında; âyetin önce ve sonrasındaki âyetlerle ilişkisinin göz önünde bulundurulması, âyet içindeki bütünlük ve Kur'ân'ın bir âyetinin Kur'ân'ın başka bir yerinde bulunan bir âyetle ilişkisi gibi tefsir yaparken esas alınması gereken önemli karineler sunulduğu görülmektedir. Kerecî muhalif gördüğü grupların kendi ideolojilerini ispatlamak için bunları kullanması ya da bunları görmezden gelmelerini yer yer eleştirmektedir. Bu bize onun yorumlamaya metin bütünlüğü bağlamında belirli kurallar ve sınırlar koymak istediğini, dolayısıyla bir usûl arayışı içinde olduğunu gösteren kanıtlardandır.

Kimi alim Kur'ân'ın peyderpey inmesinden hareketle Kur'ân'da bütünlüğün söz konusu olmadığını düşünürken, kimi âlim muciz bir kitap olmasından dolayı âyet ve sûreler arasında bütünlük ve insicamın bulunmasını gerekli görmektedir.⁵⁷ Kassâb el-Kerecî de ikinci grup alimler arasında olup âyetler arasındaki irtibatı görmezden gelenlere Kur'ân'daki âyetlerde sırası geldikçe yer vermektedir. Özellikle kendi görüşlerini subjektif bir biçimde Kur'ân'ı te'vîl ederken kullanan grupları⁵⁸ formel bir biçimde eleştirmektedir.⁵⁹

Kerecî Mu'tezile'nin metin bütünlüğünü ihlal ederek âyetleri te'vîl etme yöntemini eleştirmektedir. Örneğin müellife göre, "onun yanına geldiğinde "Ey Mûsa!" diye seslenildi. İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin Rabbinim. Artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu an kutsal vadi Tuvâ'dasın" (Tâhâ sûresi 20/11-12) meâlindeki âyet, bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, Mu'tezile'nin "Kur'ân'ın mahluk (yaratılmış) olduğu" görüşüne muhaliftir. Zira âyette "لَقَبْرَ اَنَا يَنْ" yani "muhakkak ben senin Rabbinim" buyrulmuştur. Bu âyet kendi içerisinde düşünüldüğünde Allah'ın konuşabildiği ve kelam ettiği görülmektedir. Ayrıca âyetin siyakında gelen kısımda "ben seni seçtim" şeklinde devam ettiğinden Hz. Musa'ya cevap verenin Allah olduğu

⁵⁷ Bu görüşte olan alimler arasında Necmeddin et-Tûfi ve İbn Cüzey bulunmaktadır. Süleyman b. Abdü'l-Kâvî b. Abdî'l-Kerîm Tûfi, *el-İksîr fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr fî Usûli ve Kava'idî Tefsîrî'l-i'l-Kerîm*, thk. Muhammed Osman (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 114; Kelbî Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi'l-Tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/12-13.

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Şura Yayınevi, 2001), 117.

⁵⁹ Makale çalışmamızın hacmini genişletmemek adına metin bütünlüğü konusunda *Nüketü'l-Kur'ân*'dan sınırlı örnekle yetindik. Bununla birlikte *Nüketü'l-Kur'ân*'da metnin bağlamını görmezden gelmeyle ilgili daha fazla veri bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bk. Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/343-345, 350-352, 352-354, 396-398, 409-411, 446-447, 450, 468, 499, 539 vd.

açıkça ortadadır. Ancak Mu'tezile gerek âyet içindeki bağlamı gerekse âyetler arasındaki siyak-sibakı görmemişlerdir. Hatta bununla da kalmayarak Mu'tezile bu âyeti mecâza te'vîl ederek burada konuşanların melekler olduğunu iddia etmişlerdir. Âyette açıkça konuşanın Allah olduğu bildirildiği halde nidâ edenin melek olduğunu iddia etmek Kerecî'ye göre küfürdür. Çünkü Allah açıkça "Ben Rabbinim" demektedir. Öyleyse Kerecî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah kelamının söze dökülmesi o kelamın mahlûk olduğunu göstermez. Dolayısıyla Kerecî burada hem metin bütünlüğünün hem de mantık kaidelerinin Mu'tezile tarafından görmezden gelindiğini tespit etmektedir. Eğer âyet *ben* zamiri ile değil de *o* zamiriyle kullanılsaydı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah kelamının mahlûk olduğu görüşüne ulaşılabilirdi.⁶⁰ Fakat böyle olmadığına göre her yönden mahlûk olduğu iddiası bu âyetin te'vîl usûlüne göre hatalıdır. Kerecî bu şekilde hem Mu'tezile'nin yorumlama biçimini tahlil ederek bunun yanlış olduğunu ileri sürmüş hem de te'vîle bir yol ve yöntem geliştirmiştir.

Kerecî te'vilde metin bütünlüğü ve mantığı Mu'tezile'nin ihlal ettiğini gösteren bir başka kanıt sunmaktadır. "*Bir Kerecîk hakkımız olsa da biz müminlerden olsak diye (kafirler ah ederler)*" (Şu'arâ sûresi 26/102) meâlindeki âyet, küfürleri sebebiyle ebedî cehennemde kalacak olan kafirleri anlatmaktadır. Fakat Mu'tezile bu âyetin tevbe edilmeyen günahlarla ölen Müslümanları da kapsadığını iddia etmektedir. Ancak bunun sadece büyük günah sahibi olup tevbe etmeyen Müslümanların ebedî cehenneme gideceklerine yönelik Mu'tezile'nin va'd-vaîd kapsamındaki temel esaslarını ispatlamaya yönelik olduğunu ama burada metin bütünlüğünü ihlal ettiklerini saptadığı, Kerecî'nin açıklamalarından anlaşılabilir. Kerecî'ye göre bu âyet kapsamına Müslümanlar girmiş olsaydı, âyet içerisindeki ifade "*ah keşke müminlerden olsaydık*" şeklinde değil "*ah keşke salihlerden olsaydık*" şeklinde geçerdi. Çünkü âyetin içerisindeki müminlerden olma ifadesi küfrün zıttı olup kötü amelin zıttı değildir.⁶¹ Dolayısıyla Kerecî'nin yaptığı çıkarımlardan hareketle, burada "kelimenin, cümlenin bağlamından hareketle anlam taşıyacağı" kaidelerini ortaya koyduğu anlaşılabilir. Özetle Mu'tezile'nin va'd görüşüne uygun te'vilde bulunmak istemesi; metin bütünlüğü kapsamında değerlendirilen, "kelimenin cümle içerisindeki bağlamına göre anlam verilmesi" karinesini yok saymalarına yol açmıştır. Yine bu şekilde Kerecî, yorumlamada Mu'tezile'nin metin bütünlüğüne dayalı bir

⁶⁰ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 3/282-283.

⁶¹ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/531.

yolu hatalı kullandıklarını göstererek kendisinin usûl arayışında olduğunu göstermiştir.

Bir diğer örnekte Kerecî, âyetlerde geçen siyak-sibak bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda Kaderiyye'nin insanın fiillerinde özgürlüğü meselesinin sağlam bir görüş olmadığını ortaya koymaktadır. Âyette geçen “Allah’a verdikleri sözleri tutmayanlar” (Bakara sûresi 2/27) şeklindeki ifade Kaderiyye’ye göre insanın kendi fiillerinde özgür ve sorumlu olduğunu göstermektedir. Ancak Kerecî’ye göre Kaderiyye, âyetin öncesini-sonrasını ve Kur’ân’daki bütün âyetleri değerlendirmeksizin âyeti tek başına ele alarak yorum yaptıkları için bu yanlış te’vile düşmüşlerdir. Bu âyet insanın fiillerini gerçekleştirirken kazayı gerçekleştirdiğini göstermekte, fiili onun yaptığını göstermektedir. Fakat bu, fiillerin ortaya çıkmasında Allah’ın hiçbir şekilde dahil olmadığını göstermez. Zira bu âyetten önceki “Allah çoklarını saptırır, çoklarını hidâyete erdirir. Saptırdıkları ancak fasıklardır.” (Bakara sûresi 2/26) meâlindeki âyet, Allah’ın sadece iyiyi yapacağı şeklindeki Kaderiyye düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Kerecî’nin burada siyak-sibakın Kur’ân’ı yorumlarken dikkat edilmesi gereken bir kaide olduğunu ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

4.4. Mantık Kaidelerini İhlal (Mu‘tezile Özelinde)

Gazâlî öncesi süreçte eserlerde mantık kavramlarının mantık ilmine özgü bir şekilde kullanılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte felsefî metinlerin çok erken zamanlarda tercüme edildiği bilinmektedir.⁶² Gazâlî’ye kadar olan erken ve klasik dönemde⁶³ mantık ilmi felsefeye ait bir ilim dalı olarak görülmekte, İslâmî ilimlerin karşı tarafında durmaktaydı.⁶⁴ Her ne kadar teorik olarak mantık ilmindeki araçlar bilinçli bir şekilde zikredilerek kullanılmamışsa da felsefe tercümelerinden mantikî çıkarımların Mu‘tezile tarafından yapılmasına yol açmıştır. Bunun akabinde Mu‘tezileye muârazada cevap ver-

⁶² Mantık metinleri İslam tarihinde çok erken dönemlerde tercüme edildiği halde mantık kavramlarına mesafeli durulmuştur. Abbasi döneminde başlayan mantık metinlerinin tercümelerinin ayrıntıları için bk. Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969), 1/42-43, 46.

⁶³ Erken dönem tefsir çalışmalarının başlangıcından itibaren Taberi’ye kadar olan dönemi, klasik dönem ise Taberi sonrasında ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Jane Dammen McAuliffe, *Qur’anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 13.

⁶⁴ Ferruh Özpilavcı, “Gazâlî’nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 7/7 (2012), 149; Necip Taylan, *Mantık Tarihi ve Problemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 43-44.

mek isteyen kelimcilerin mantıkî çıkarımlarda bulunmakta oldukları görülmektedir. Nitekim hicrî beşinci asırdan önce yaşayan Kassâb el-Kerecî'nin eserinde bunu açıkça görmek mümkündür. Her ne kadar bu dönemde mantık ilmi sistemli bir şekilde kullanılmamış ve bu ilmin terminolojisi oluşmamışsa da Kerecî'nin karşıt gördüğü gruplar arasından özellikle Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlama biçimlerindeki mantıkî çıkarımlara dayanarak hatalı uygulamalarını tespit ettiği görülmektedir.⁶⁵

Mu'tezile insan fiillerinde meşîetin (irade, dileme) insana ait olduğunu kabul etmektedir. İnsanın yaptığı iyi ya da kötü fiillerin karşılığını adaletli bir şekilde ahirette alabilmesi için hem iyilik hem kötülüğün insana ait olmasını zorunlu görmektedir. Kerecî ise “Onlar kendileri için zarar veya faydaya mâlik olamazlar” (Furkân sûresi 25/3) meâlindeki âyetten hareketle Mu'tezile'nin mantık hatasına düştüklerini kabul etmektedir. Eğer meşîet sadece insana aitse o zaman hem kendilerine zarar dokundurmaya hem de fayda sağlama-ya mâlik olmalıydılar. Ancak yukarıda zikri geçen âyette Allah bunun böyle olmadığını ifade etmektedir.⁶⁶ Buradan hareketle Kassâb el-Kerecî, her ne kadar mantıkî terminolojiyle ifade etmemiş olsa da, Mu'tezile'nin, *kesin mümteni' önerme* şeklindeki mantık kuralına⁶⁷ aykırı davrandığını tespit etmiş olmaktadır.

db | 1173

Mu'tezile, Allah'tan insanın iyi kul olmayı ve iyi amel işlemesini sağlamayı istemelerinin *adalet* esasına aykırı olduğunu düşünmektedirler. Ancak bazı âyetler Hz. Peygamber'in dualarında bu tür isteklerde bulunduğunu göstermektedir. Anlaşılmaktadır ki Kerecî'ye göre bu durum Mu'tezile'nin temel esas olarak kabul ettiği adl (adalet) prensibine hâlel getirmekte ve onların mantıkî tutarlılıktan yoksun olduklarını göstermektedir. Örneğin “*Ey Rabbim! Bana, anne ve babama başlıadığın nimetlerin karşılığında, şükretmede ve hoşnut olacağın işler yapmada beni başarılı kıl. Ve rahmetinle beni salih kullarının arasına kat!*” (Neml sûresi 27/19) meâlindeki âyette Hz. Peygamber Allah'tan nimetlerine şükretmeyi, Allah'ın razı olacağı ameller

⁶⁵ Makale çalışmamızın hacmini genişletmemek adına mantık kuralları konusunda *Nüketü'l-Kur'ân*'dan sınırlı örneklerle yetindik. Bununla birlikte *Nüketü'l-Kur'ân*'da mantık kaidelerini ihlalle ilgili daha fazla veri bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bk. Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 1/337-340, 350-352, 396-398, 409-411, 2/531, 547 vd.

⁶⁶ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'ân*, 3/503.

⁶⁷ Konuya yüklem nispetinin mümkün olmadığı önermelerdir. Bu önermeye “insan taşır” örneği verilebilir. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazâlî, *Mekasidu'l-Felasife* (Mısır: Süleyman ed-Dünya, 1961), 61; Gazâlî, *Mihekku'n-Nazar*, thk. Refik Acar (Beyrut: y.y., 1994), 85.

yapmayı ve salih kulları arasına girmeyi istemektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanlara karşı adaletli olabilmesi için insanın bu fiilleri kendisinin zaten yapması ve bunları Allah'tan istememesi gerekmektedir. Ancak âyette Hz. Peygamber bunları Allah'tan istemektedir. Kerecî bu âyette geçen duadan hareketle "eğer adalet prensibi gereği insanın bu isteklerde bulunması uygun değilse Hz. Peygamber'e bu duanın nisbet edilmesi faydasız işlerden midir?" şeklinde sormaktadır.⁶⁸ Burada Kerecî mantık ilminde yer alan *mümteni' kıyası*⁶⁹ Mu'tezile'nin te'vîl etme biçimi olarak kullandığını göstermiş olmaktadır. Bu şekilde Kerecî, Mu'tezile'nin adalet prensibini, Kur'an'ı te'vîl ederken mantık kaidelerini kullanma açısından hatalı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Kerecî mantık kurallarını ihlal ederek te'vîl yapmanın uygun olmadığını göstererek usûl arayışında bulunmuş olmaktadır.

Sonuç

Kavramsal düzlemde çalışmamızın merkezini teşkil eden te'vîl kavramı erken ve klasik dönemde çeşitli aşamalar geçirmiştir. İlk olarak tefsir ve te'vîl kavramı ağırlıklı olarak aynı anlamda kullanılmış, Mâtürîdî sonrasında ikisi arasındaki ayrım netleşmiş, ilerleyen süreçte te'vîl kavramının anlam sahası daralmıştır. Bu süreçte te'vîl muhtelif grupların Kur'an'ı yorumlama biçimlerini ifade etmektedir. Grupların bir âyetle ilgili yorumları arasında uyumsuzluklar bulunmakta, farklı gruplar kendi yorumunu doğru kabul ederken, başka grubun yorumunu tahrif olarak görmektedir. Dolayısıyla bu şekilde te'vîl anlam daralmasına uğramış, te'vîl yapılan yerler için tefsir kavramı daha nesnel ve üst bir çatı olarak kabul edilmiştir.

Makale çalışmamızda te'vîlden başka odaklandığımız bir diğer kavram usûl arayışıdır. Usûl arayışı ile, müelliflerin "Kur'an'ı yorumlarken çeşitli delil ve kaideleri kullanarak formel biçimde bir yol geliştirmeye çalışmaları" kastedilmektedir. Ancak bu çabalar kişisel gayretlerle sınırlı olmuş ve mükemmel bir seviyeye ulaşmaksızın nakıs ölçülerde kalabilmiştir. Kur'an'ı yorumlarken hangi biçimlerin kullanılacağı yönündeki çabalar ve muhalif görülen grupların yorum biçimlerini tahlilde kendini hakem gösterebilme gayreti, usûl arayışında olmanın bir gerekliliği olarak karşımızda durmaktadır. Bütün

⁶⁸ Kassâb el-Kerecî, *Nüketü'l-Kur'an*, 3/547.

⁶⁹ "Ateşin sıcak olması zorunludur. Ateşin soğuk olması imkansızdır." örneğinde zorunluluk ve gereklilik kelimeleri birbiriyle çelişen sonuçları doğurmuştur. Bu şekilde yapılan önermeye mümteni önerme denilmektedir. Necatî Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 83-84.

bu çabaların Kassâb el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân*'ında bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kerecî'nin Kur'ân'ın farklı gruplar tarafından yorumlanma biçimine eleştiri getirme isteğinin altında yatan sebepler bulunmaktadır. Bunlar temel olarak Kerecî'nin kimliği ve yaşadığı siyasi-itikadi tarihle doğrudan ilişkilidir. Müellifin ehl-i hadise yakın ehl-i sünnet tasavvurunda olması kendisi dışındaki grupların yorumlama biçimlerini mercek altına almasını sağlamıştır. Ayrıca yaşadığı hicri dördüncü asırda Abbasi devletinin Büveyhîler ve Fatimîler gibi farklı devletçiklerle parçalanması, çok sesliliğin artmasına ve kargaşaların çıkmasına neden olmuştur. Bu çok seslilik Kur'ân'ı farklı şekillerde yorumlama biçimlerini geliştirmiştir. Bir diğer sebep ise Kerecî'nin yaşadığı dönemde itikadi fırka ve fikhî mezheplerin büyük ölçüde kurulması ve fikirlerini açıkça beyan etmesidir. Bu sebeple *Nüketü'l-Kur'ân*'da Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie, Râfiziyye gibi farklı pek çok itikadi grupla ilgili görüşlere yer vermiştir. Son olarak yaşadığı coğrafya olan Kerecî'nin, İran'da Isfahan ile Hemezân arasında kalan kozmopolit bir bölgede olmasının, yine müellif zamanındaki çok sesliliği gösteren kanıt olduğu ileri sürülebilir.

Kerecî bu doğrultuda Kur'ân'ın yorumlanmasında hangi delil ve kaidelerin kullanılarak yorum yolu geliştirileceğini, muhalif gördüğü yorum biçimlerinden hareketle göstermektedir. Müellif ele aldığı Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie gibi grupların itikadi fikirlerini zikretmekle yetinmekten ziyade onların te'vilde kullandıkları formel biçimlere odaklanmaktadır. Bu da Kerecî'nin yine usûl arayışında olduğunu gösteren önemli kanıtlardandır.

Müellifin muhalif gördüğü yorumlama biçimleri belirli olgusal kategoriler altında sınıflandırılabilir. Bununla birlikte Kerecî, zikredeceğimiz “anlam alanı, bağlam, mantık” gibi olguların isimlerini “kavramsal olarak zikretmemişse de” oluşturmak istediği usûl arayışında bu olgulara ulaşmak bütüncül bir okuma neticesinde mümkün olacaktır. Bu olgular arasında; kavramların anlam alanının ihlal edildiği düşüncesi, mecâzın te'vilde yanlış düşülmesi, metin bütünlüğüne yönelik ihlallerin yapılması, mantık kaidelerinin görmezden gelinmesi bulunmaktadır. Tezimizi ispat etmeye yönelik makaledeki alt başlıklarda dikkat çekici birkaç örnekle yetinsek de bu örneklerin sonunda dipnotlara daha farklı örnekleri yerleştirdik.

Kavramın anlam alanının ihlal edildiğine dair bulgular arasında, Mu'tezilenin halku'l-Kur'ân ve halku'l-ef'al konularını ispatlayabil-

mek için Kur'ân'da جع ل fiiline onun anlam alanı içerisinde bulunan خ ل ق anlamını vermesini fakat kendi itikadî görüşlerini doğrulamayan yerlerde جع ل'ye خ ل ق anlamı vermemesini, Kerecî'nin lafzın anlam sahasını ihlal olarak değerlendirdiği gözlemlenmektedir. Bu şekilde müellif herhangi bir alaka ve karine olmaksızın lafzın anlam alanının dışına çıkarılarak Kur'ân ayetlerini yoruma gitmenin yanlışlığını tarif etmektedir. Dolayısıyla müellifin, tefsir yapılırken belirli sınırlar dahilinde hareket etmeyi gerekli görmekte ve tefsirde usûl tarifi çabası göstermekte olduğu anlaşılmaktadır.

Mecâzı te'vilde hataya düşme konusunda ulaştığımız bulgulara gelince; Kerecî'nin Mu'tezile ve Rafizîler özelinde eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Kerecî'nin, Mu'tezilenin ru'yetullah görüşünü ispat sadedinde âyet ve hadisleri birbirine delil olarak kullanmak suretiyle أ ر fiillerini mecâza te'vîl etmelerini şiddetle eleştirdiği fark edilmiştir. Bunu yaparken “âyet ve hadislerde geçen şartların aynı olmaması kaydıyla zahirlerinin mecâza hamledilmeleri konusunda birbirine delil olamayacağı” kaidelerini ortaya koyduğu müşahede edilmiştir. Bu durumun onun tefsirde usûl arayışında olduğunun kanıtlarından olduğu ifade edilebilir.

1176 | db

Metnin bağlamını görmezden gelme konusunda ise Kerecî'nin Mu'tezile ve Kaderiyyeyi eleştirdiği görülmektedir. Yine Mu'tezilenin ru'yetullah görüşünü ispat etmek için metnin bağlam bütünlüğünü herhangi bir alaka ve karine olmaksızın ihlal ettiklerini tespit ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif, Kaderiyye'nin insanın fiillerinde özgür olması gerektiği düşüncesini ispat etmek için siyak-sibakı ihlal ettiğini açıkça göstermektedir. Bu şekilde Kerecî, Kur'ân'daki ayetlerin öncesi ve sonrasıyla ilişkisinin kurulmasının altını çizerek usûl arayışında olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Mantık kurallarını ihlal etme kapsamında, Kerecî'nin Mu'tezile'nin meşîet görüşüne aykırı âyetleri tutarsızlık içerisinde yorumladığını tespit ettiği görülmektedir. Burada Kerecî'nin değerlendirmelerinden hareketle mantık ilminde yer alan “kesin mümteni önerme” şeklindeki kuralı ihlal ettiklerini tespit etmiş olmaktadır. Yine Kerecî, Mu'tezile'nin adalet prensibi doğrultusunda ayetlerde geçen ifadeleri yorumlamalarında tutarsızlık olduğunu görmüştür. Kerecî'nin yaptığı değerlendirmeler Kaderiyye'nin yorumlarında “mümteni' kıyas” yolunu kullandıklarını göstermektedir. Sonuç olarak Kassâb el-Kerecî, muhalif gördüğü grupların te'vîl yapma yollarını eleştirmiş ve onların yerine geçecek doğru yollarını göstermiştir. Müellifin ortaya

koyduğu bu gayretlerin, onun usûl arayışında olduğunu gösteren kanıtlar olduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadî el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed el-Hudayri. 1-16 Cilt. el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ts.
- Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Albayrak, Halis. *Tefsîr Usûlü-Yöntem Ana Konular İlkeler Teklifler*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Ali Galip, Gezgin. *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'ân'da 'Kavm Kelimesinin Semantik Analizi*. İstanbul: Ötüken Yay., 2002.
- Alvânî, Tâhâ Feyyâz Câbir el-. "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler". çev. Selahattin Kıyıcı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 369-395.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecâz'ın Terimleşme Süreci". *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-30.
- Aydüz, Davut. *Muhammed b.Ali el-Kerecî ve Nüketü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsîrde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İman Maturidi ve Te'vilatu'l-Kur'ân'ının Tefsîr İlimindeki Yeri". *Mûle ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitojoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010).
- Çiftçi, Adil. *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Demirci, Süleyman - Köseli, Murat. "İkincil Veri ve İçerik Analizi". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 320-364. İstanbul: Alfa yayınları, 2017.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticahu'l-Akli fî't-Tefsîr Dirasetu fi Kadiyyeti'l-Mecaz fi'l-Kur'ân İn-de'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekafi el-Arabi, 1996.
- Emin, Ahmed. *Zuhrü'l-İslam*. Mısır/ Kahire, 1962.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup el-. *Kamus'il-Muht*. thk. Halil Memun Şiha. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marife, 2008.
- Gazâlî. *Mihekkü'n-Nazar*. thk. Refik Acar. Beyrut, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *Mekasidu'l-Felasife*. Mısır: Süleyman ed-Dünya, 1961.
- Görener, İbrahim. "Türkçe'de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsîr Usûlü Örneği". *Bilgi* 27 (01 Aralık 2003), 179-199.
- Güven, Şahin. *Çağdaş Tefsîr Araştırmalarında Konulu Tefsîr Metodu*. İstanbul: Şura Yayınevi, 2001.
- Hanefi, Hasan. "Dilden Düşünceye". çev. Abdullah Hacibekiroğlu. *Mütefekkir* 4/7 (30 Haziran 2017), 261-272.
- Hûlî, Emîn el-. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, 1995.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 1997.
- İbn Cüzey, el-Kelbî Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshil li Ulûmi'l-Tenzil*. thk. Muhammed Salim Haşim. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Faris. *Sahibu Fıkhi'l-Lugati'l-Arabîyye ve Mesaliha ve Süneni'l-Arabî fi kelâmihâ*. thk. Ömer Faruk Tabba'. Beyrut: Daru Mektebetil-Arif, 1993.

- İbn Kuteybe. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. Şemsuddin İbrahim. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020).
- Karataş, Ali. "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından, Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı". *Ekev Akademik Dergisi* 47 (2011).
- Kassâb el-Kerecî, Muhammed b. Ali. *Nüketü'l-Kur'ân ed-Dâletu Ale'l-Beyân fi Envai'l-Ulûm ve'l-Ahkâm*. thk. et-Tüveycerî Ali b. Gâzi. 1-4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni Kayyime-Dâru İbn Affân, 2003.
- Kaya, Mehmet. "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 123-165.
- Kâzerûnî. *Haşiye*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Ridâ. *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Dimeşk: Teracimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957, 1-15.
- Keklik, Nihat. *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğba Neşriyat, 1993.
- Kırca, Celal. "Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/5 (1987), 52-61.
- Köksal, Asım Cüneyd-Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkh". *DİA*. İstanbul, 2012.
- Matürîdî. *Te'vilatu Ehli's-Sünne*. thk. Mervan Rıdvan. Beyrut-Lübnan, 2004.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 13. Basım, 2007.
- Mohammad, Abdulrahman Ali. *en-Nüketü'd-Dâle 'Alâ'l-Beyân fi Envâ'il-Ulûm ve'l-Ahkâm' Eserinde Belagat Konuları*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Müslim, Mustafa. *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Nasr Hâmid Ebû, Zeyd. "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vili' Sorunsalı". çev. Ömer Özsoy. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24-44.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. Basım, 1991.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özpılavcı, Ferruh. "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaşırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/7 (2012).
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: 2011, ts.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek es-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Muhammed b. Mahmud İbrahim b. Süleyman - Franz Steiner Verlag. Wiesbaden, 1970.
- Süyûtî, Celaleddin. *Tabakatu'l-Huffâz*. Kahire, 1973.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Te'vil". *İslam Ansiklopedisi*. 12/1/215-217, 1979.
- Şelebi, Ahmet. *et-Tarihu'l-İslami vel-Hadaratu'l-İslamiyye*. Kahire, 1963.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihi ve Problemleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Tüfi, Süleyman b. Abdül-kâvî b. Abdî'l-Kerîm. *el-İksîr fi Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr fi Usûli ve Kava'idî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Muhammed Osman. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Türcan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (30 Aralık 2003), 89-122.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç yayınları, 4. Basım, 2010.

- Yalnız, Fatma. *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yılmaz, Saim. "Abbâsîlerin Siyasi Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 71-104.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'ân'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. I-XXIII Cilt. Beyrut, 1413.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffâz*. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1956.
- Zerkeşi, Bedrettin. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyati. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.

SEARCHING FOR METHODS IN KASSAB KEREÇİ'S NUKETHU'L-QUR'AN: ESPECIALLY FOR HIS CRITICISMS OF OPPOSITION GROUPS

Fatma YALNIZ*

Extended Abstract

Ta'wîl, which is among the concepts at the center of our article, has undergone various meaning changes in the early and classical periods. In the early days, the concepts of tafsir and ta'wil were essentially inseparable from each other, but after the distinction made by Maturidi, it caught a significant difference. On the other hand, Tafsir expressed a more objective field and, at the same time, included an upper framework that also included ta'wîl.

Another concept we focus on in our study is the search for procedure. By seeking a method, we mean that the authors try to make the evidence used in interpreting the Qur'an and the rules considered beneficial to be used formally. We use the pattern of seeking a method, not the concept of the method, since the efforts to put forward such a method have remained on a personal scale and are incomplete by not evolving. Both how the evidence will be used and which rules to pay attention to are found in Kassâb al-Kereçî's Nüketu'l-Kur'ân in the context of analyzing the way the opposition groups interpret the Qur'an.

There are some reasons behind Kereçî's selection of different groups that interpret the Qur'an. These are centrally related to Kereçî's identity and the political and theological background in which he lived. The author's vision of Ahl as-sunna, which is close to Ahl al-Hadith, enabled him to criticize groups other than himself. In addition, the fact that the Abbasids came to a period when the Abbasids were weakened considerably, that many states such as the Buwayhids and Fatimids were formed in the Abbasid lands, the turmoil and the increase in polyphony were the driving reasons for him to focus on achieving unity with a single truth. Another important reason is the establishment of religious sects and intellectual groups during Kereçî's life. For this reason, many groups have objections to the interpretation of the Qur'an, such as the Mu'tazila, Kaderiyye, Rafiziyye, and Murcie in the Nüketu'l-Qur'an. Kereçî, whom we have centered, rather than focusing on the creed views of the different groups, formally criticizes their forms of misinterp-

* PhD. Res. Assist. Hitit University, Faculty of Theology, fatmayalniz@hitit.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3152-7094>.

retation, showing that the author is searching for a method.

It is possible to subject the author's criticism of the interpretation of the Qur'an by different groups to accurate categorization. However, it should be stated that these cases were not categorized by the author but were determined by us based on the author's inferences. Among these phenomena is the thought that the semantic field of the concepts is violated, making mistakes in the interpretation of the metaphor, violations of the integrity of the text, and ignoring the logical rules.

Among the findings that the semantic field was violated, he gave the meaning of *وَلَدَّ* to the verb *لَعَجَ* in the Qur'an to prove the mu'tazila's halku'l-Qur'an and halkul-ef'al, but that did not confirm his theological views. They did not give the meaning of *وَلَدَّ* to *لَعَجَ* in places. In this way, Kerecî determines that they violate the purpose of the verb *لَعَجَ*.

To prove that ruyetullah is not possible, Mu'tazila metaphorically interpreted the verbs *رَأَى* that are suitable for ruyetullah in the verses and hadiths. While doing this, he used verses and hadiths as evidence for each other. However, Kerecî put forward the rule that "provided that the conditions in the verses and hadiths are not the same, there cannot be evidence for each other in terms of referring to metaphors". Accordingly, it has shown that the verb to see in the world mentioned in verse will not be an evidence for the verb to see in the hereafter mentioned in the hadith.

In addition to these, there are significant examples in the Nüketü'l-Qur'an about ignoring the context of the text and not seeing the logical evidence. As a result, Kassâb al-Kerecî criticized the ways of ta'wîl of the opposition groups and showed the right ways to replace them. These efforts put forth by the author prove that he is searching for a method.

Key Words: Tafsir, Qur'an, Kassâb al-Kerecî, Nüketü'l-Qur'an, Ta'wîl, Search for Method.



DİNİ TUTUM İLE PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK ARASINDAKİ İLİŞKİDE TEVEKKÜLÜN ARACILIK ROLÜNÜN İNCELENMESİ*

Mehmet ÇINAR**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atf:** Çınar, Mehmet. "Dini Tutum ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1183-1208.

<https://doi.org/10.33415/daad.1123529>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 May 2022, **Accepted:** 27 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Çınar, Mehmet. "Examining the Mediating Role of Tawakkul in the Relationship between Religious Attitude and Psychological Resilience". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022) 1183-1208.

<https://doi.org/10.33415/daad.1123529>



Öz

Bu çalışmada, dindarlık ile psikolojik sağlamlık ilişkisinde tevekkülün aracı rolü incelenmiştir. Araştırmanın yöntemi nicel araştırma türünden ilişkisel araştırma modelidir. Veri toplama aracı olarak "Dini Tutum Ölçeği", "Tevekkül Ölçeği" ve "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği" kullanılmıştır. Örneklem grubu 154 (%39,8) erkek, 233 (%60,2) kadın olmak üzere toplam 387 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolünün etkisine ilişkin toplam, doğrudan ve dolaylı etki değerleri ile bootstrap güven aralıkları hesaplanmıştır. Bu açıdan toplam etki değeri 0,1567, doğrudan etki değeri -0,0404, dolaylı etki değeri 0,1971 olarak bulunmuştur. Dini tutumun

* Çalışmanın verilerinin toplanması için Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 27.10.2021 tarihli 68282350/22021/G019 sayılı numaralı izni alınmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mcinar@pau.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4177-688x>.

psikolojik sağlamlık üzerindeki doğrudan etkisi negatif yönlü %04 iken; tevekkül de modele dâhil olduğunda toplam etki pozitif yönlü %15 düzeyine çıkmaktadır. Bu toplam etkinin %15'i de tevekkülün aracı etkisinden kaynaklıdır. Dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün tam aracılık etkisine sahip olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Tutum, Tevekkül, Dini Başa Çıkma, Ruh Sağlığı.

Examining the Mediating Role of Tawakkul in the Relationship between Religious Attitude and Psychological Resilience

Abstract

This study aims to examine the mediating role of tawakkul (reliance in God) in the relationship between religious attitude and psychological resilience. The method of this study is correlational study design, which is a quantitative research model. In the study "Religious Attitude Scale", "Tawakkul Scale" and "Brief Resilience Scale" were used as data collection tools. Sample group has of a total of 387 people consisting of 154 male (39,8%) and 233 female (60,2%) participants. The study, the total, direct and indirect impact values and the bootstrap confidence intervals of the mediator role of tawakkul for the relationship between religious attitude and psychological resilience were calculated. The study total impact value was found as 0,1567, the direct impact value as -0,0404 and the indirect impact value as 0,1971. While the direct impact of religious attitude on psychological resilience is negative 04%, if tawakkul is also included in the process, the total impact rises up to the 15% level positively. 15% of this total impact results from the mediator effect of tawakkul. When the changes in the p value in the effect of religious attitude over psychological resilience is observed, it is seen that while it is significant as .01 in Model 3, it is found to be .62 in Model 2, which makes it insignificant. This shows us that reliance in God has a full mediator effect in the relationship between religious attitude and psychological resilience.

Key Words: Psychology of Religion, Religious Attitude, Tawakkul, Religious Coping, Mental Health.

Giriş

İnsanlar yaşamlarında sıklıkla olumsuz olaylara maruz kalmaktadırlar. Bu olumsuz yaşam olaylarına trafikte, işte, ailede ve okulda kısacası her yerde maruz kalınabilir. Ayrıca insanlar depresyon, sel, yangın gibi doğal afetlere de maruz kalabilir. Yine çok sevdiğimiz birinin kaybı da insanı derinden etkileyen yaşam olaylarından biridir. İnsan hayatını etkileyen bu olumsuz yaşam olaylarına karşı psikolojik olarak sağlam kalmaya ihtiyacımız vardır. Ancak çoğu zaman psikolojik olarak sağlam kalmak o kadar kolay değildir. Hatta çoğu zaman tek başına üstesinden gelinemediği için bir desteğe gereksinim duyulmaktadır. Bu bazen bir arkadaş, bazen bir psikolog ve bazen de dini başa çıkma vb. şeklinde gerçekleşmektedir. Daha düzgün

bir ifadeyle insanların sıkıntılı zamanlarda kullandıkları çeşitli başa çıkma stratejileri vardır. Bu başa çıkma stratejilerinden biri de dini başa çıkmadır. Bu araştırmada dini başa çıkma stratejilerinden biri olan tevekkül inceleme konusu yapılmıştır. Zira tevekkül dindarlar arasında zorlu yaşam olayları karşısında yaygın olarak kullanılan dini başa çıkma stratejilerinden biridir.

Allah'a güvenmek anlamındaki "vekl" kökünden türeyen tevekkül, birisinin işini üstüne alma, birine güvence verme; işini havale etme ve güvenme manalarına gelmektedir (Çağrı, 2012, 41/1-2). İslam inancında tevekkül dindarlığın en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Kur'an'da "Gerçekten mü'min iseniz yalnızca Allah'a güvenip dayanın" (Yazır, 2000, Mâide 5/23) diye buyrulmaktadır. Ancak tevekkül kadercilik olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü her şeyin gerçek bir eylem olmadan mukadder olduğunu söylemek olası değildir. Zira tevekkül bir iş için gerekli çabayı göstererek tüm önlemleri aldıktan sonra işi tamamen yaratıcıya havale etme olarak tanımlanmaktadır (Şahin, 2020). Ayrıca Kur'an'da bildirildiği gibi, "Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe, Allah onlarda bulunanı değiştirmez" (Ra'd Suresi: 13/11). Bu ayetten anlaşılacağı üzere durum ne olursa olsun birey üzerine düşeni yapmalı ve sonuçlarını ilahi güce bırakmalıdır. Böylelikle Allah'a tevekkül ederek, beklenilenin tam tersi bir durum olsa bile, O'nun takdir ettiği her şeyin en hayırlısı olduğuna inanır. Kuran'da bildirildiği üzere Allah insana şah damarından daha yakındır (Kâf Suresi: 50/16). Allah, kendisine tevekkül edenleri sever. Kur'an'da bildirilmiştir ki: "Allah'a tevekkül et. Kuşkusuz Allah, kendisine tevekkül edenleri sever" (Âl-i İmrân Suresi: 3/159). Başka bir ayette ise "Allah kuluna kâfi değil midir?" (Zümer Suresi: 39/36) şeklinde tevekkül etmeyen kullarına şaşırılmaktadır.

Her ne kadar yukarıda tevekkülün kadercilik olmadığı ifade edilse de, yanlış bir tevekkül anlayışının gelişip kökleştiğini söylemek mümkündür (Kandemir, 2022). Bu durum en başta tevekkülün en önemli unsurlarından olan sebepleri yerine getirdikten sonra ilkesini bireyin ihmal ederek işi tamamen yaratıcıya havale etmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra bireyin aldığı din eğitiminin niteliği ve nerden aldığı, din algısı, ilahi varlık tasavvurları vb. gibi pek çok faktörden etkilenmektedir. Ancak bu araştırmanın konusu tevekkülün psikolojik fonksiyonları üzerine olduğu için bunlar araştırmanın çerçevesi dışında kalmaktadır. Psikolojik fonksiyonları açısından ise tevekkülün ruh sağlığına pek çok olumlu yansımaları olduğu söylenebilir. Bireyin ölümden sonra hayat noktasındaki kaygısını yatıştırarak ölümsüzlük arzusunun tatminine, üstesinden gelemeyeceği olgu ve olaylar karşısında güç kazandırması, başa çıkma becerileri geliştirmesi,

yalnızlık hissinden kurtulması ve hayatının anlamını bulunması noktasında tevekkül önemli bir kazanımdır (Karataş - Baloğlu, 2019). Zira yapılan ampirik araştırmalar da bu iddiaları kanıtlar niteliktedir. Örneğin; Gondal vd. (2022) tarafından yapılan bir araştırmada kaygıyı azalttığı, Bolhari vd. (2000) tarafından yapılan bir araştırmada tevekkülün stresi azalttığı, Bonab ve Koohsar (2011) tarafından yapılan araştırmada benlik saygısını arttırdığı, Miri vd. (2007) tarafından yapılan bir araştırmada da depresyonu azalttığı raporlanmıştır. Ülkemizde yapılan nitel bir araştırmada ise tevekkülün kabullenmeyi kolaylaştırdığı, öfke kontrolünü sağladığı, kişilerarası iletişimi olumlu etkilediği, sabır kazandırdığı, iyimserliği arttırdığı, sakinleştirdiği, bencillik ve hırstan koruduğu, bakış açısını genişlettiği, benlik saygısını artırdığı yönünde sonuçlar elde edilmiştir (Şahin - Hökelekli, 2019; Şahin, 2018).

Alanyazında nicel yöntemle yapılan konuyla ilişkili sayılabilecek bazı araştırmalar incelendiğinde dindarlık ve psikolojik sağlamlık (Yıldırım - Gürsu, 2021; Türker, 2018), dinî başa çıkma, psikolojik sağlamlık ve yaşam doyumu (Batan - Ayten, 2015), Tanrı algısı, dini yönelim biçimleri ve psikolojik sağlamlık (Erdoğan, 2015), dini başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık (Uysal vd., 2017), Tanrı algısı ile psikolojik sağlamlık (Dılmaç - Çiftçi, 2019), Allah'a bağlanma ve psikolojik sağlamlık (Beyazkılınç, 2019), maneviyat ve psikolojik sağlamlık (Kasapoğlu, 2020) konularını ele alan çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Konuyla ilgili görülebilecek bir başka araştırmada ise din ve psikoloji eğitimi alan öğrencilerin psikolojik sağlamlık düzeyleri incelenmiştir (Arslan - Ayas, 2019). Bunların yanı sıra tevekkülün nicel yöntemle ele alındığı tevekkül, yaşam memnuniyeti ve dindarlık ilişkisi üzerine bir çalışma bulunmaktadır (Törenek, 2021). Söz konusu çalışmanın bu makaleyle tevekkül konusunu ele alması açısından benzer yönleri olsa da, üzerinde çalışılan konu ve konuyu ele alma biçimi yani problem açısından farklılaşmaktadır. Alanyazın bir bütün olarak değerlendirildiğinde dindarlık ile psikolojik sağlamlık ilişkisinde tevekkülün aracılık rolünün incelenmesine yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle araştırma tevekkülün aracılık rolünün ortaya konması açısından özgün bir değere sahiptir.

Yöntem

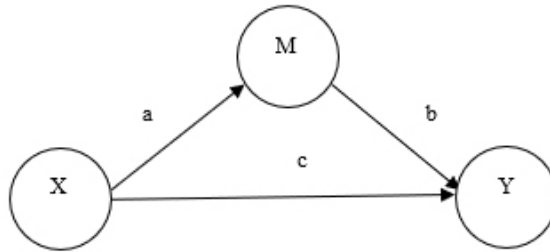
Model

Araştırma, nicel araştırma türünün ilişkisel araştırma modeline göre yürütülmüştür. İlişkisel araştırma modeli, iki veya daha fazla sayıdaki değişken arasında birlikte değişimin varlığının ya da derecesinin belirlendiği araştırma modeli olarak ifade edilmektedir (Karasar, 2020). İlişkisel araştırma modellerinde sadece değişkenlerin birlikte değişimleri incelenir. Bu inceleme bir neden sonuç ilişkisinin olabileceği konusunda araştırmacıya bir fikir verebilir ancak neden sonuç ilişkisi olarak yorumlanamaz (Büyüköztürk vd., 2021). Aracı değişken etkisi ise bağımsız değişkenin etkisini bağımlı değişkene ileten değişkenin etkisinin test edilmesi olarak bilinmektedir. Bağımsız ile bağımlı değişken arasında bağlantı mekanizması gibi çalışan aracı değişken, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisinin açıklanmasına katkıda bulunur (Gürbüz - Şahin, 2014).

Bu araştırmada, dindarlık ile psikolojik sağlamlık ilişkisinde tevekkülün aracı rolü incelenmiştir. Bu bağlamda araştırmada alan yazından yola çıkarak test edilmek üzere hipotetik bir model oluşturulmuştur. Bu hipotetik model, dini tutum, tevekkül ve psikolojik sağlamlık değişkenlerini kapsamaktadır. Araştırmanın bağımsız değişkeni dini tutum, aracı değişkeni tevekkül ve bağımlı değişkeni psikolojik sağlamlıktır. Aracı değişken etkisi incelenirken X (bağımsız değişken), Y (bağımlı değişken) ve M (aracı değişken) olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda doğrudan etki $X \rightarrow Y$ olarak gösterilirken, aracılık etkisi $X \rightarrow M \rightarrow Y$ şeklinde gösterilmektedir. Bu araştırma kapsamında önerilen hipotez modelin ana çerçevesi kuramsal bilgilerden yararlanılarak oluşturulmuştur. Modelin simgesel görünümü aşağıdaki gibidir: X: Dini Tutum, Y: Psikolojik Sağlamlık, M: Tevekkül

db | 1187

Şekil 1: Araştırmanın Modeli



Yukarıdaki modelde bağımsız değişken (dini tutum) ile bağımlı değişken (psikolojik sağlamlık) arasındaki ilişkide aracı değişkenin (tevekkül) kuramsal etkisi gösterilmektedir. Bu modele ait hipotezler aşağıda belirtilmiştir:

- H₁: Dini tutum, tevekkülün pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₂: Dini tutum, psikolojik sağlamlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₃: Tevekkül, psikolojik sağlamlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₄: Dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolü vardır.

Araştırmada test edilecek kuramsal modelin yanı sıra araştırmada demografik değişkenler ile psikolojik sağlamlık arasındaki farklara yönelik aşağıdaki belirtilen hipotezler de test edilecektir.

- H₅: Cinsiyete göre psikolojik sağlamlık farklılaşmaktadır.
- H₆: Yaş ile psikolojik sağlamlık arasında anlamlı bir korelasyon vardır.
- H₇: Medeni duruma göre psikolojik sağlamlık farklılaşmaktadır.
- H₈: Eğitim düzeyine göre psikolojik sağlamlık farklılaşmaktadır.
- H₉: Algılanan sosyoekonomik duruma göre psikolojik sağlamlık farklılaşmaktadır.

Örneklem

Araştırmada örneklem, seçkisiz olmayan örnekleme yöntemlerinden basit seçkisiz örnekleme yöntemine dayalı olarak oluşturulmuştur. Basit seçkisiz örnekleme, her bir örneklem birimine eşit seçilme olasılığı vererek seçilen birimlerin örnekleme alındığı yöntemdir (Büyüköztürk vd., 2021). Örneklem demografik değişkenlere göre dağılımı aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo 1: Örneklemin Demografik Değişkenlere Göre Dağılımı

Değişken		n	%	
Cinsiyet	Erkek	154	39,8	
	Kadın	233	60,2	
Medeni Durum	Bekar	95	24,54	
	Evli	287	74,16	
Eğitim Düzeyi	İlk/Ortaokul	34	8,78	
	Lise	71	18,34	
	Üniversite	250	64,59	
	Lisansüstü	32	8,26	
Sosyoekonomik Durum	Alt	18	4,65	
	Ortanın Altı	34	8,78	
	Orta	280	72,35	
	Ortanın Üstü	45	11,62	
	Üst	10	2,58	
Yaş		$\bar{X} \pm SD$	Minimum	Maximum
		26,15 ± 9,071	18	82

Araştırmaya katılan bireylerin cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde 154'ü (%39,8) erkek, 233'ü (%60,2) kadın; medeni duruma göre dağılımı incelendiğinde 95'i (%24,54) bekar, 287'si (%74,16) evli; eğitim düzeyine göre dağılımı incelendiğinde 34'ü (%8,78) ilk/ortaokul, 71'i (18,34) lise, 250'si (%64,59) üniversite, 32'si (8%26) lisansüstü, 18'i (%4,65) alt, algılanan sosyoekonomik duruma göre dağılımı incelendiğinde 34'ü (%8,78) ortanın altı, 280'i (%72,35) orta, 45'i (%11,62) ortanın üstü ve 10'u (%2,58) üst olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan bireyler yaşları 18 ile 82 arasında değişirken, yaş ortalamaları 26,15'dir.

Veri Toplama Araçları

Demografik Bilgi Anketi

Araştırmacı tarafından hazırlanan demografik bilgi anketi kısmında katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu ve algılanan sosyoekonomik değişkenlerle ilgili sorular bulunmaktadır.

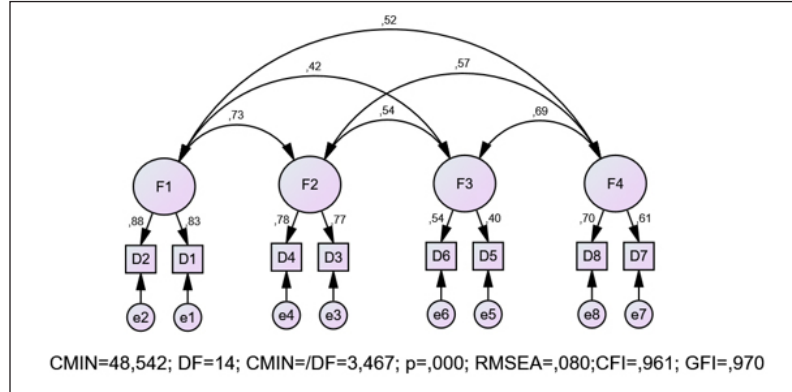
Dini Tutum Ölçeği

Dini Tutum Ölçeği, Ok (2011) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, toplamda 8 maddeden oluşmaktadır. Likert tipi hazırlanan ölçek sıklık derecesine göre “hiç katılmıyorum”, “az”, “orta düzeyde”, “çok” ve “pek çok katılıyorum” seçeneklerinden biri işaretlenerek yanıtlanmaktadır. Ölçek, dört faktörlüdür. Bu dört faktör %86 varyans açıklamaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alfa) katsayısı 0,90 olarak elde edilmiştir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 8, en yüksek puan 40'tır.

Bu araştırmada ise ilkönce ölçeğin çok faktörlü yapısının doğrulanıp doğrulanmadığı test edilmiştir. Bu bağlamda dini tutum ölçeğine ilişkin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları aşağıdaki şekilde verilmiştir.

1190 | db

Şekil 1: Dini Tutum Ölçeğine İlişkin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları



Dini tutum ölçeğinin çok faktörlü yapısı incelenmiştir. İncelenen yapıda duygu alt boyutu için iki madde, ilişki alt boyutu için iki madde, biliş alt boyutu için iki madde ve davranış alt boyutu için iki madde yer almaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda

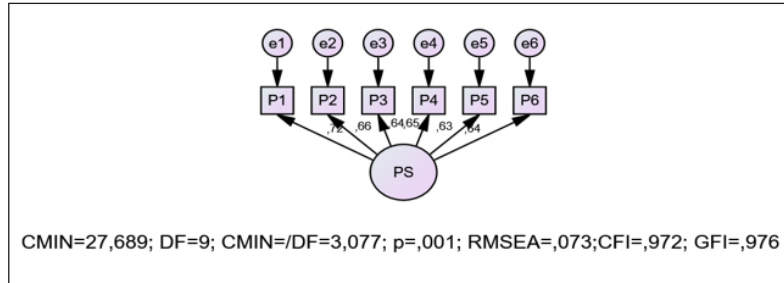
modelin uyum indeksleri $CMIN=48,542$, $DF=14$, $p<0,000$, $CMIN/DF=3,467$, $RMSEA=0,080$, $CFI=0,961$, $GFI=0,970$ olarak elde edilmiştir. Elde edilen model uyum indeksleri kabul edilebilir sınırlar çerçindedir. Ayrıca ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alfa) katsayısı $0,78$ olarak hesaplanmıştır.

Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği

Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği, Doğan (2015) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, toplamda 6 maddeden oluşmaktadır. Ölçek 5'li likert formatında hazırlanmış olup, "hiç uygun değil", "uygun değil", "biraz uygun", "uygun", "tamamen uygun" şeklinde cevaplama anahtarına sahiptir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 6, en yüksek puan ise 30'dur. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam varyansın %54,66'sını açıkladığı görülmektedir. Ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alfa) katsayısı ise $0,83$ olarak bulunmuştur.

Bu araştırmada ise ilkönce ölçeğin faktör yapısının doğrulanıp doğrulanmadığı test edilmiştir. Bu bağlamda kısa psikolojik sağlamlık ölçeğine ilişkin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları aşağıdaki şekilde verilmiştir.

Şekil 2: Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeğine İlişkin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları db | 1191



Psikolojik sağlamlık ölçeğinin faktör yapısı incelenmiştir. İncelenen yapıda psikolojik sağlamlık ölçeğinin bir faktör yapısı ve bu yapıda altı madde yer almaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda modelin uyum indeksleri $CMIN=27,689$, $DF=9$, $p<0,001$, $CMIN/DF=3,077$, $RMSEA=0,073$, $CFI=0,972$, $GFI=0,976$ olarak elde edilmiştir. Bu sonuçlara göre psikolojik sağlamlık ölçeğinin faktör yapısı doğrulanmıştır. Ayrıca ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alfa) katsayısı $0,81$ olarak hesaplanmıştır.

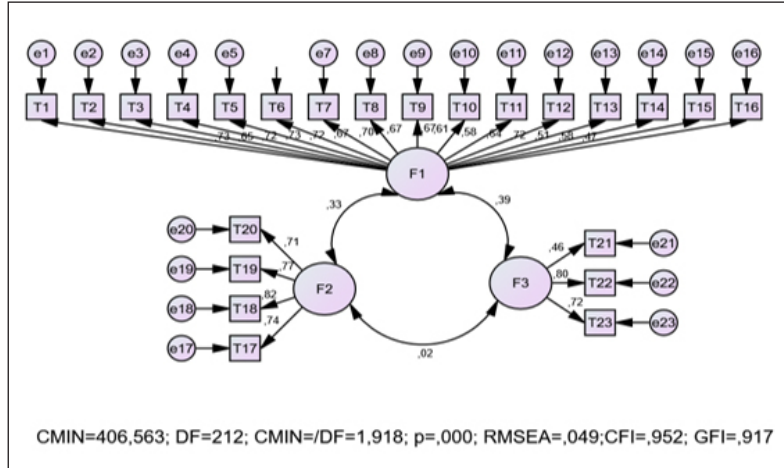
Tevekkül Ölçeği

Tevekkül Ölçeği, Şahin (2020) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, toplamda 23 maddeden oluşmaktadır. Ölçek 5'li likert formatında olup, “hiç katılmıyorum”, “katılmıyorum”, “kararsızım”, “katılıyorum” ve “tamamen katılıyorum” şeklindedir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam varyansın %59,314’ünü açıkladığı tespit edilmiştir. Birinci faktör (duygu ve düşünce) %39,001, ikinci faktör (davranışa karşı olumsuz tutum) %11,329 ve üçüncü faktör (davranışa karşı olumlu tutum) %8,98 oranında varyans açıklamaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach’s alfa) katsayısı 0,928 olarak bulunmuştur. Faktörler açısından değerlendirildiğinde güvenilirlik katsayıları birinci faktör için 0.949, ikinci faktör için 0.757, üçüncü faktör için 0,682 bulunmuştur.

Bu çalışmada ise ilkönce ölçeğin çok faktörlü yapısının doğrulanıp doğrulanmadığı test edilmiştir. Bu bağlamda tevekkül ölçeğine ilişkin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları aşağıdaki şekilde verilmiştir.

Şekil 3: Tevekkül Ölçeğine İlişkin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

1192 | db



Tevekkül ölçeğinin üç faktörlü yapısı incelenmiştir. İncelenen yapıda duygu ve düşünce boyutu için 16 madde, davranışa karşı negatif tutum boyutu için 4 madde ve davranışa karşı pozitif tutum boyutu için 3 madde yer almaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda modelin uyum indeksleri CMIN=406,563, DF=212, $p < 0,000$, CMIN/DF=1,918, RMSEA=0,049, CFI=0,952, GFI=0,917 olarak

elde edilmiştir. Bu sonuçlara göre ölçeğin üç alt boyutlu faktör yapısı doğrulanmıştır. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık (Cronbach's alfa) katsayısı duygu ve düşünce boyutu için .92, davranışa karşı negatif tutum boyutu için .84 ve davranışa karşı pozitif tutum boyutu için .66 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmayı gerçekleştirebilmek adına ilk olarak T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 27.10.2021 tarihli toplantısında 68282350/22021/G019 araştırma protokol numarası ile etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayı sonrasında uygulamalara geçilmiştir. Uygulamalar öncesi katılımcılar araştırma hakkında genel olarak bilgilendirilmiş, katılımın gönüllülük esaslı olduğu vurgulanmış ve onamları alınmıştır. Verilerin toplanması 2022 yılının Ocak ve Şubat aylarında gerçekleştirilmiştir.

Tablo 2: Ölçeklerin Normalliklerine İlişkin Değerler

Ölçekler	n	Minimum	Maximum	ss	X	Skewness	Kurtosis
Dini tutum	387	6,00	30,00	4,65	18,91	-1,015	,919
Tevekkül	387	63,00	115,00	9,77	101,13	-,783	,727
Psikolojik Sağlamlık	387	22,00	40,00	3,73	35,34	-,148	,068

db | 1193

Araştırmada verilerin analizinde IBM SPSS 23.00 ve IBM AMOS 21.00 paket programı kullanılmıştır. Analizlere geçmeden önce ölçeklerin normal dağılım gösterip göstermediğine bakılmıştır. Ölçeklerin normal dağılım şartını sağlaması için skewness ve kurtosis değerlerinin +1.5 ile -1.5 arasında bir değer almış olması gereklidir (Tabachnick - Fidell, 2013; Seçer, 2013). Tablo 2 incelendiğinde ölçeklerin normal dağılım gösterdiği görülmektedir.

Verilerin normal dağılım göstermesi ile araştırmada parametrik testler kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizinin yapılmasında “standart sapma”, “aritmetik ortalama”, “yüzde ve frekans” gibi basit istatistik tekniklerin yanı sıra cinsiyet ve medeni durum değişkenlerine göre psikolojik sağlamlıkta farklılaşma “t-testi” tekniğiyle tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra eğitim düzeyi ve sosyoekonomik düzeye göre psikolojik sağlamlık düzeyindeki farklılaşmayı belirlemek amacıyla da “tek yönlü ANOVA” analizi tekni-

ği kullanılmıştır. Bununla birlikte değişkenler arası ilişkileri belirlemek için korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Aracılık analizi ise Andrew F. Hayes tarafından geliştirilen IBM SPSS PROCESS Makro eklentisi (Model 4) kullanılarak gerçekleştirilmiştir (Hayes, 2017). Model kendi içerisinde hem regresyon analizi hem de aracılık analizi gerçekleştirmektedir. Modelde dolaylı etkileri test etmek için %95 güven aralığı ile bootstrap prosedürü (5.000 örneklemler) uygulanmıştır.

Araştırmada teklif edilen modelin uyum indeksleri için $\chi^2/sd \leq 4$, CFI $\geq .90$, GFI ≥ 85 ile RMSEA $\leq .80$ kabul edilebilir görüşü esas alınmıştır (Hu - Bentler, 1999; Seçer, 2013; Meydan - Şeşen, 2011; Bayram, 2013; Çokluk vd., 2014).

Sınırlılıklar

Bu araştırmanın birkaç sınırlılığı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi araştırmada kesitsel bir desen kullanılmasıdır. Kesitsel desenin kullanılması, değişkenler arasında zaman içindeki değişiklikler hakkında herhangi bir çıkarımı sınırlar. İkincisi ise örneklemin temsil ve uygunluk kriterleri, ortaya çıkan bulguların evrene genellemesini sınırlamaktadır. Bu sınırlılıklara rağmen araştırma dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolüne yönelik ilk kanıtlar sunma özgünlüğüne sahiptir.

Bulgular

Bu kısımda araştırmada ele alınan değişkenlere yönelik analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Bu kapsamda korelasyon, ölçme modeli ve aracılık modeli test edilmiştir. Ayrıca demografik değişkenler ile psikolojik sağlamlık arasındaki farklılara yönelik t-test ve ANOVA uygulanmıştır.

Dini Tutum ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki- de Tevekkülün Aracılık Rolüne İlişkin Bulgular

Tablo 2: Korelasyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	1	2	3
Dini Tutum	1		
Tevekkül	,653**	1	
Psikolojik Sağlamlık	,126*	,221**	1

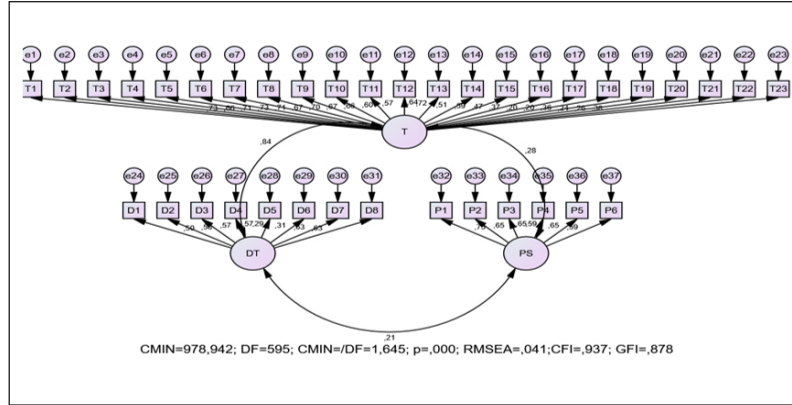
**p<0.01

*p<0.05

Tablo 2 incelendiğinde dini tutum ile tevekkül arasında pozitif yönlü ($r=,653$, $p<0.01$), dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü ($r=,126$, $p<0.05$) ve tevekkül ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü ($r=,221$, $p<0.01$) anlamlı korelasyonlar olduğu görülmektedir. Değişkenler arasındaki ilişkilerin anlamlı olması aracılık analizinin yapılabileceğine işaret etmektedir. Şekil 4'te sınanan ölçme modeline ilişkin AMOS çıktısı verilmiştir.

db | 1195

Şekil 4: Ölçme Modeli



Ölçme modeli sonucunda model uyum indeksleri CMIN=978,942, DF=595, $p<0,000$, CMIN/DF=1,645, RMSEA=0,041, CFI=0,937, GFI=0,878 olarak elde edilmiştir. Buna göre ölçme modelinin model uyum iyiliği kriterleri sağlanmıştır.

Tablo 3: Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	Model 1 Tevekkül			Model 2 Psikolojik Sağlamlık			Model 3 Psikolojik Sağlamlık		
	β	SE	p	β	SE	p	β	SE	p
Constant	40,757	3,59	,000	8,6765	2,5461	,000	13,3782	2,2396	,000
Dini Tutum	1,7084	,1010	,000	-,0404	,0819	,622	,1567	,0630	,013
Tevekkül				,1154	,0313	,000			
F	286,0446			9,9920			9,9920		
p	<.001			<.001			<.001		
R ²	,4263			,0495			,0158		

β = Standardize edilmemiş beta katsayısı

Tablo 3'te araştırmanın bağımsız ve aracı değişkenlerinin bağımlı değişken üzerindeki etkileri verilmiştir. Bu kapsamda modele uygun olarak üç farklı alt model oluşturulmuştur.

Model 1'de dini tutumun tevekkül üzerindeki etkisi (a yolu) pozitif yönlü ($\beta=1,7084$, $p<0,001$) anlamlı olduğu görülmüştür.

Model 2'de tevekkülün psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi (b yolu) pozitif yönlü ($\beta=1,7084$, $p<0,001$) anlamlı olduğu görülmüştür. Ancak dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi negatif yönlü ($B=-,0404$, $p>,622$) anlamlı derecede olmadığı görülmüştür.

Model 3'de tevekkül aracı değişkeni olmadan dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi (c yolu) hesaplanmıştır. Buna göre tevekkül aracı değişkeni olmadan dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi pozitif yönlü ($\beta=,1567$, $p<0,05$) anlamlı olduğu görülmüştür.

Tablo 4: Aracılık Analizi Sonuçları

Tevekkülün Aracı Etkisi	Toplam Etki	Doğrudan Etki	Dolaylı Etki	LLCI	ULCI
Dini Tutum > Psikolojik Sağlamlık	,1567	-,0404	,1971	,0760	,3283

Tablo 4'te dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolünün etkisine ilişkin toplam, doğrudan ve dolaylı etki değerleri ile bootstrap güven aralıkları verilmiştir. Tabloda da görüldüğü üzere toplam etki değeri 0,1567, doğrudan etki değeri -0,0404, dolaylı etki değeri 0,1971 olarak bulunmuştur. Analizler sonucunda bootstrap güven aralığı değerleri tevekkülün bu modelde aracı role sahip olduğunu göstermektedir (LLCI: ,0760; ULCI: ,3283). Bu değerler arasında 0 olmaması yani her iki değer de pozitif veya negatif değer olması aracı değişken etkisinin olduğu anlamına gelmektedir. Dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki doğrudan etkisi negatif yönlü %04 iken; tevekkül de modele dâhil olduğunda toplam etki pozitif yönlü %15 düzeyine çıkmaktadır. Bu toplam etkinin %15'i de tevekkülün aracı etkisinden kaynaklıdır.

Araştırmada aracı değişkenin etkisinden bahsedebilmek için sağlanması gereken bazı koşullar vardır. Baron ve Kenny'e (1986) göre bu koşullar:

- Bağımsız değişken olarak ele alınan değişkenin, bağımlı değişken üzerindeki etkisinin anlamlı olması,
- Bağımsız değişkenin, aracı olduğu düşünülen değişken üzerindeki etkisinin anlamlı olması,
- Aracı etkisi olduğu düşünülen değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisinin anlamlı olması,
- Bağımsız değişkenler ile aracı değişken arasındaki ve aracı değişken ile bağımlı değişken arasındaki etkiler kontrol altında tutulduğunda, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisi anlamsızlaşıyor veya etkinin anlamlılığı düşüyorsa aracılık etkisi olduğu ifade edilebilir. Şayet bağımsız değişkenin bağımlı değişkene etkisi anlamsız hale geliyorsa, aracılık etkisinin tam aracılık etkisi olduğu şeklinde ifade edilebilir. Şayet bağımsız değişkenin bağımlı değişkene etkisinin düzeyi düşüyor, ama etki anlamsız hale gelmiyorsa kısmi aracılık etkisi olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Bu kapsamda dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisinde p değerinin değişimi izlendiğinde Model 3'de .01 iken, Model 2'de .62 olmuştur. Bu durum dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün tam aracılık etkisine sahip olduğunu göstermektedir.

Demografik Özelliklere Göre Psikolojik Sağlamlığın Farklılık Gösterip Göstermediğine İlişkin Bulgular

Tablo 3: Katılımcıların Cinsiyetleri ile Psikolojik Sağlamlıklarına İlişkin Farklılıkları

Ölçekler	Cinsiyet	n	X	ss	sd	t	p
Psikolojik Sağlamlık	Erkek	154	19,30	5,04	385	1,334	,183
	Kadın	233	18,66	4,37			

Tablo 3 incelendiğinde psiko- lojik sağlamlık ile cinsiyet değişkeni arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı görülmüştür ($t_{(385)} = 1,334$; $p > .05$).

Tablo 4: Yaş ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Korelasyon Sonuçları

Değişkenler	Yaş
Psikolojik sağlamlık	,234**

1198 | db

** $p < 0.01$

Tablo 4 incelendiğinde yaş ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü anlamlı bir korelasyon olduğu görülmektedir ($r = ,234$; $p < .01$). Başka bir ifade ile yaş arttıkça psikolojik sağlamlık düzeyi artmaktadır.

Tablo 4: Katılımcıların Medeni Durumları ile Psikolojik Sağlamlıklarına İlişkin Farklılıkları

Ölçekler	Medeni Durum	n	X	ss	sd	t	p
Psikolojik Sağlamlık	Evli	95	19,91	4,65	385	2,514	,012
	Bekâr	287	18,53	4,61			

Tablo 4 incelendiğinde psikolojik sağlamlık ile medeni durum değişkeni arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür ($t_{(385)} = 2,514$; $p < .05$). Aritmetik ortalamalara bakıldığında evlilerin $\bar{X} = 19,91$, bekarların $\bar{X} = 18,53$ olduğu görülmektedir. Bu durumda göre farkın evliler lehine olduğu görülmektedir. Başka bir ifade ile evlilerin psikolojik sağlamlık düzeyi bekarlara göre daha yüksektir.

Tablo 5: Katılımcıların Eğitim Düzeyleri ile Psikolojik Sağlıklarına İlişkin Farklılıkları

	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Scheffe
İlk/Ortaokul (a)	34	18,26	5,29	3/383	2,010	,112	-
Lise (b)	71	18,60	4,56				
Üniversite (c)	250	18,86	4,62				
Lisansüstü (d)	32	20,75	4,07				

Tablo 4 incelendiğinde psikolojik sağlamlık ile eğitim düzeyi arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{(3/383)}=2,010$; $p>.05$). Buna göre eğitim düzeyinin psikolojik sağlamlığı farklılaştıran bir değişken olmadığı ifade edilebilir.

Tablo 3: Katılımcıların Sosyoekonomik Durumları ile Psikolojik Sağlıklarına İlişkin Farklılıkları

	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Scheffe
Alt (a)	18	17,00	5,79	4/382	3,266	,012	a-e
Ortanın Altı (b)	34	17,82	5,07				b-e
Orta (c)	280	19,02	4,50				
Ortanın Üstü (d)	45	18,95	4,24				
Üst (e)	10	23,00	4,85				

Tablo 4 incelendiğinde psikolojik sağlamlık ile algılanan sosyoekonomik düzey arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F_{(4/382)}=3,266$; $p<.05$). Aritmetik ortalamalara bakıldığında algılanan sosyoekonomik durumun alt $\bar{X}=17,00$, ortanın altı $\bar{X}=17,82$, orta $\bar{X}=19,02$, ortanın üstü $\bar{X}=18,95$ ve üst $\bar{X}=23,00$ şeklinde olduğu görülmektedir. Pos Hoc Scheffe sonucuna göre farkın kaynağı alt ile üst ve ortanın altı ile üst arasındadır. Başka bir ifade ile algılanan sosyoekonomik düzeyi üst olan katılımcıların psikolojik sağlamlık düzeyi alt ve ortanın altı olan katılımcılara göre anlamlı derecede yüksektir. Buna göre algılanan sosyoekonomik düzeyin psikolojik sağlamlığı farklılaştıran bir değişken olduğu ifade edilebilir.

Tartışma

Bu araştırmada dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolü incelenmiştir. Bunun yanı sıra araştırmada psikolojik sağlamlığın cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, medeni durum ve algılanan sosyoekonomik duruma göre farklılık gösterip göstermediği de incelenmiştir.

Dini Tutum ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolüne İlişkin Bulguların Tartışılması

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₁: Dini tutum, psikolojik sağlamlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır” yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Baron ve Kenny’e (1986) göre, aracılık etkisinin ilk koşulu olan bağımsız değişkenin (dini tutum) bağımlı değişken (psikolojik sağlamlık) üzerindeki doğrudan etkisinin anlamlı olduğu hipotezin kabulüyle sağlanmıştır. Alanyazına bakıldığında bu araştırmada elde edilen bulguları destekleyen çalışmalar bulunmaktadır (Yıldırım - Gürsu, 2021; Türker, 2018; Beyazkılınç, 2019; Dilmaç - Çiftçi, 2019; Batan - Ayten, 2015; Uysal vd., 2017; Erdoğan, 2015). Bu kapsamda dindarlığın inanç ve tecrübe boyutu ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü (Türker, 2018), öznel dindarlık ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü (Erdoğan, 2015), iç güdümlü dini motivasyon ile psikolojik sağlamlığın; kendilik algısı, gelecek algısı, yapısal stil, sosyal yeterlilik, aile uyumu ve sosyal kaynaklar alt boyutları arasında pozitif yönlü (Yıldırım - Gürsu, 2021), Tanrı’ya yönelik olumlu algı ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü (Beyazkılınç, 2019), olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü (Batan - Ayten, 2015; Uysal vd., 2017), Tanrı algısının alt boyutları ile psikolojik sağlamlığın alt boyutları arasında pozitif yönlü (Dilmaç - Çiftçi, 2019) anlamlı korelasyonlar tespit edilmiştir.

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₂: Dini tutum, tevekkülün pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır” yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Baron ve Kenny’e (1986) göre, aracılık etkisinin ikinci koşulu olan bağımsız değişkenin (dini tutum) aracı değişken (tevekkül) üzerindeki doğrudan etkisinin anlamlı olduğu hipotezin kabulüyle sağlanmıştır.

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₃: Tevekkül, psikolojik sağlamlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır” yönünde-

ki hipotez kabul edilmiştir. Bu bağlamda tevekkül ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Baron ve Kenny'e (1986) göre, aracılık etkisinin üçüncü koşulu olan aracı değişkenin (tevekkül) bağımlı değişken (psikolojik sağlamlık) üzerindeki doğrudan etkisinin anlamlı olduğu hipotezin kabulüyle sağlanmıştır. Alanyazın incelendiğinde bu araştırmada elde edilen bulguları destekleyen çalışmalar bulunmaktadır (Bonab - Koohsar, 2011; Bolhari vd., 2000; Miri vd., 2007) "He suffices as a guardian" (33:3. Bu kapsamda tevekkülün stresi azalttığı (Bolhari vd., 2000), benlik saygısını arttırdığı (Bonab - Koohsar, 2011) ve depresyonu azalttığı (Miri vd., 2007) yönünde bilimsel kanıtlar vardır.

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen "H₄: Dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolü vardır" yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Baron ve Kenny'e (1986) göre, dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolü olduğuna yönelik bütün koşullar sağlanmıştır. Tablo 3'e göre, dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki doğrudan etkisi anlamlıdır (p<0,01). Dini tutumun tevekkül üzerindeki doğrudan etkisi anlamlıdır (p<0,01). Son olarak dini tutum ve tevekkül ile psikolojik sağlamlık arasındaki etkiler kontrol altında tutulduğunda, dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi anlamsız hale gelmiştir (p>0,05). Bu durum tevekkülün dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasında tam aracılık rolü üstlendiğini göstermektedir. Alanyazın incelendiğinde bu araştırmada elde edilen bulguları destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin; Gondal vd. (2022) tarafından yapılan araştırmada dini yönelim ile kaygı arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolü yaptığı sonucuna ulaşılmıştır.

Demografik Özelliklere Göre Psikolojik Sağlamlığın Farklılık Gösterip Göstermediğine İlişkin Bulguların Tartışılması

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen "H₅: Cinsiyete göre psikolojik sağlamlık düzeyi farklılaşmaktadır" yönündeki hipotez reddedilmiştir. Alanyazına bakıldığında bu araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar bulunmaktadır (Eryılmaz, 2012; Arslan - Ayas, 2019; Sezgin, 2012; Tümlü - Receptoğlu, 2013). Bunun yanı sıra alanyazında cinsiyet değişkeninin psikolojik sağlamlık düzeyini farklılaştıran bir değişken olduğuna yönelik kanıtlar da bulunmaktadır (Hoşoğlu vd., 2018; Güngörmüş vd., 2015; Polatçı - Tınaz, 2021).

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₆: Yaş ile psikolojik sağlamlık arasında anlamlı bir korelasyon vardır” yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Buna göre yaş artıkça psikolojik sağlamlık düzeyi de artmaktadır. Alanyazına bakıldığında yaş değişkeninin psikolojik sağlamlık düzeyini farklılaştıran bir değişken olmadığına ilişkin sonuçların olduğu da görülmüştür (Sezgin, 2012; Tümlü - Receptoğlu, 2013).

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₇: Medeni duruma göre psikolojik sağlamlık düzeyi farklılaşmaktadır” yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Aritmetik ortalamalara bakıldığında evlilerin psikolojik sağlamlık düzeyi bekarlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Alanyazına bakıldığında bu bulguların aksine medeni durumun psikolojik sağlamlık düzeyini farklılaştıran bir değişken olmadığına yönelik kanıtlar vardır (Tümlü - Receptoğlu, 2013).

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₈: Eğitim düzeyine göre psikolojik sağlamlık düzeyi farklılaşmaktadır” yönündeki hipotez reddedilmiştir.

Araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen “H₉: Eğitim duruma göre psikolojik sağlamlık düzeyi farklılaşmaktadır” yönündeki hipotez kabul edilmiştir. Pos Hoc Scheffe sonucuna göre farkın kaynağı alt ile üst ve ortanın altı ile üst arasındadır. Başka bir ifade ile algılanan sosyoekonomik düzeyi üst olan katılımcıların psikolojik sağlamlık düzeyi alt ve ortanın altı olan katılımcılara göre anlamlı derecede yüksektir. Alanyazına bakıldığında bu araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar bulunmaktadır (Hoşoğlu vd., 2018; Güngörmüş vd., 2015). Bu çalışmalarda elde edilen bulgular gelir düzeyi düşük olan katılımcıların psikolojik sağlamlık düzeylerinin de düşük olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Araştırmada dini tutum, tevekkül ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkilere yönelik önemli bulgular elde edilmiştir. Bu bulgulara göre dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide tevekkülün aracılık rolünün etkisine yönelik toplam etki değeri 0,1567, doğrudan etki değeri -0,0404, dolaylı etki değeri 0,1971 olarak bulunmuştur. Buna göre tevekkülün bu modelde aracı role sahip olduğu görülmüştür. Başka bir ifade ile dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki doğrudan etkisi negatif yönlü %04 iken; tevekkül de modele dâhil olduğunda toplam etki pozitif yönlü %15 düzeyine çık-

maktadır. Bu toplam etkinin %15'i de tevekkülün aracı etkisinden kaynaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca dini tutum ve tevekkül ile psikolojik sağlamlık arasındaki etkiler kontrol altında tutulduğunda, dini tutumun psikolojik sağlamlık üzerindeki etkisi anlamsız hale gelmiştir. Bu durum tevekkülün dini tutum ile psikolojik sağlamlık arasında tam aracılık rolü üstlendiğini göstermektedir.

Demografik değişkenler ile psikolojik sağlamlık arasındaki farklılaşmaya yönelik bulgulara bakıldığında; cinsiyetin psikolojik sağlamlığı farklılaştıran bir değişken olmadığı, yaş arttıkça psikolojik sağlamlık düzeyinin arttığı, evlilerin psikolojik sağlamlık düzeyinin bekarlardan yüksek olduğu, eğitim düzeyinin psikolojik sağlamlığı farklılaştıran bir değişken olmadığı ve algılanan sosyoekonomik durumu düşük olanların psikolojik sağlamlık düzeyinin yüksek olanlara göre daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Son olarak tevekkül ile kaygı, stres, umutsuzluk, depresyon vb. gibi ruh sağlığı konularında yeni araştırmalar gerçekleştirilmesi önerisinde bulunulabilir. Ayrıca tevekkül; bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları olan bir olgudur. Bu kapsamda tevekkülün bu boyutlarını ölçen yeni bir ölçek geliştirilmesi önerisinde bulunulabilir. Zira araştırmada kullanılan ölçek hem tek boyutlu olup hem de görece madde sayısının fazla olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Filiz - Ayas, Tuncay. "Din ve Psikoloji Eğitimi Alan Öğrencilerin Psikolojik Sağlamlık ve Affedicilik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 1-29.
- Baron, Reuben M. - Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Batan, S. Nazlı - Ayten, Ali. "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2015), 67-92.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2.Baskı., 2013.
- Beyazkılınc, Eminenur. *Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinde Allah'a Bağlanma Ve Psikolojik Sağlamlık: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.
- Bolhari, Jafar vd. "Relationship between the Stressors, Stress Symptoms, and Reliance on God (Tavakkol) in Medical Students". *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology* 6/1 (10 Ağustos 2000), 20-25.
- Bonab, Bagher Ghojari - Koohsar, Ali Akbar Haddadi. *2nd World Conference on Psychology, Counselling and Guidance - 2011*. "Reliance on God as a Core Construct of Islamic Psychology". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (01 Ocak 2011), 216-220. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.10.043>

- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi, 30. Basım, 2021.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Dilmaç, Bülent - Çiftçi, Ayşenur. "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkisinin İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (14 Haziran 2019), 14-28.
- Doğan, Tayfun. "Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 93-102.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Thesis, 2015.
- Eryılmaz, Sevgi. *Üniversite Öğrencilerinde Psikolojik Sağlamlığı Yordamada Yaşam Doyumu, Benlik Saygısı, İyimsellik ve Kontrol Odağının İncelenmesi*. Muğla Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gondal, Muhammad Usama vd. "Mediating Role of Tawakkul between Religious Orientation and Anxiety among Muslim Adults". *Foundation University Journal of Psychology* 6/2 (31 Temmuz 2022). <https://doi.org/10.33897/fujp.v6i2.481>
- Güngörmüş, Kübra vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıkları ve Etkileyen Faktörler". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 6/1 (2015), 9-14.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A Regression-Based Approach*. Guilford Publications, 2017.
- Hoşoğlu, Rumeysa vd. "Öğretmen Adaylarında Psikolojik Sağlamlık". *OPUS International Journal of Society Researches* 8/14 (25 Nisan 2018), 217-239. <https://doi.org/10.26466/opus.405751>
- Hu, Li-tze - Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives". *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (01 Ocak 1999), 1-55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Kandemir, Fatih. "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 121-134. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073180>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.
- Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019), 110-118. <https://doi.org/10.30627/cuilah.545806>
- Kasapoğlu, Figen. "COVID-19 Salgını Sürecinde Kaygı ile Maneviyat, Psikolojik Sağlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Electronic Turkish Studies* 15/4 (Ağustos 2020), 599-614. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44284>
- Meydan, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.
- Miri, M. R. vd. "Relationship between Depression and Level of Reliance on God in Birjand University Students." *Journal of Birjand University of Medical Sciences* 14/04 (2007), 9-15. <http://bsid.bums.ac.ir/dspace/handle/bums/3963>
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Polatçı, Sema - Tınaz, Zeynep Dilara. "Kişilik Özelliklerinin Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkisi". *OPUS International Journal of Society Researches* 17/36 (30 Nisan 2021), 2890-2917. <https://doi.org/10.26466/opus.827411>
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

- Sezgin, Ferudun. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Psikolojik Dayanıklılık Düzeylerinin İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 20/2 (01 Mayıs 2012), 489-502.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Şahin, Meryem. "Tevekkül Yönelimi Ölçeği Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (2020), 345-369. <https://doi.org/10.34234/ded.768176>
- Şahin, Meryem - Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (30 Aralık 2019), 801-836. <https://doi.org/10.37093/ijsi.659060>
- Tabachnick, Barbara - Fidell, Linda. *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*. Boston, 2013.
- Törenek, Edanur Terzibali. *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tümlü, Gamze Ülker - Receptoğlu, Ergün. "Üniversite Akademik Personelinin Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3 (01 Aralık 2013), 205-213.
- Türker, Nesrin Yıldız. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2018. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/1365>
- Uysal, Veysel vd. "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 139-160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Şerifi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Yıldırım, Sonay - Gürsu, Orhan. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (25 Mart 2021), 27-54. <https://doi.org/10.30622/tarr.865014>

EXAMINING THE MEDIATING ROLE OF TAWAKKUL IN THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS ATTITUDE AND PSYCHOLOGICAL RESILIENCE*

Mehmet ÇINAR**

Extended Abstract

This study aims to examine the relationship between religious attitude, tawakkul (reliance in God) and psychological resilience. In this context, moving from the literature, a hypothetical model was set to be tested in the study. In this hypothetical model, the independent variable is religious attitude, the mediator is tawakkul, and the dependent variable is psychological resilience. In addition to this purpose, this study aims to determine whether resilience differs in terms of gender, age, marital status, level of education and socio-economic status. The method of this study is correlational study design, which is a quantitative research model. In the study, "Demographic Information Survey", "Religious Attitude Scale", "Tawakkul Scale" and "Brief Resilience Scale" were used as data collection tools. Sample group has of a total of 387 people consisting of 154 male (39,8%) and 233 female (60,2%) participants. The data was analysed with IBM SPSS 23.00 and IBM AMOS 21.00 package programmes. Moderator analysis was executed via IBM SPSS PROCESS Macro plugin (Model 4) developed by Andrew F. Hayes. Before starting analyses, it was examined whether the scales show a normal distribution or not. To meet the condition of normal distribution, the scales must have a value between +1.5 and -1.5 for skewness and kurtosis values. As the research data show a normal distribution (having the related values), parametric tests were used. In this context, Independent Samples T Test was used to determine whether variables with two categories show a difference or not, and One Way ANOVA Test was used to determine whether variables with three and more categories show difference. Pearson correlation analysis was conducted about whether the relationship between the variables are meaningful or not. According to obtained data, it has been seen that

1206 | db

* In order to collect the research data, the permission of Pamukkale University Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee dated 27.10.2021 and serial number 68282350/22021/G019 was obtained.

** Assistant Professor, Pamukkale University Faculty of Theology Department of Psychology of Religion, mcinar@pau.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4177-688x>.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Cilt 22, Sayı 2, 2022
ss. 1183-1208.
<https://doi.org/10.33415/daad.1123529>

db | 22/2

there is a positive correlation between religious attitude and tawakkul ($r=.653$, $p<0.01$), another positive correlation between religious attitude and psychological resilience ($r=.126$, $p<0.05$) and again a positive correlation between tawakkul ($r=.221$, $p<0.01$), which are all significant. Along with that, the data was tested by the scaling model. As a result of the scaling model, the well-fitting criteria of the model were examined and obtained as $CMIN=978,942$, $DF=595$, $p<0,000$, $CMIN/DF=1,645$, $RMSEA=0,041$, $CFI=0,937$, $GFI=0,878$. The well-fitting criteria of the scaling model were met, accordingly. With these results, the prior conditions to be provided so as to discuss mediator effect. Consequently, the total, direct and indirect impact values and the bootstrap confidence intervals of the mediator role of tawakkul for the relationship between religious attitude and psychological resilience were calculated. In this manner, the total impact value was found as $0,1567$, the direct impact value as $-0,0404$ and the indirect impact value as $0,1971$. As a result of the analysis, bootstrap confidence interval values show that tawakkul has a mediator role in this model (LLCI: $0,0760$; ULCI: $0,3283$). That bootstrap confidence interval values does not include 0, which means both values are either positive or negative, means that there is a mediator variable impact. While the direct impact of religious attitude on psychological resilience is negative 04% , if tawakkul is also included in the process, the total impact rises up to the 15% level positively. 15% of this total impact results from the mediator effect of tawakkul. When the changes in the p value in the effect of religious attitude over psychological resilience is observed, it is seen that while it is significant as $.01$ in Model 3, it is found to be $.62$ in Model 2, which makes it insignificant. This shows us that tawakkul has a full mediator effect in the relationship between religious attitude and psychological resilience. Along with that, further findings have been obtained on whether resilience shows difference in terms of gender, age, marital status, level of education and perceived socio-economic circumstances. In this sense, it was seen that the difference between resilience and gender variable is not statistically significant ($t(385)=1,334$; $p>.05$). However, it is seen that there is a positive significant correlation between age and resilience ($r=.234$; $p<.01$). In other words, the level of resilience goes up in accordance with age. In the study, it was seen that the difference between resilience and marital status is statistically significant ($t(385)=2,514$; $p<.05$), as well. When the arithmetic averages are taken into consideration, it is seen that the level of resilience in the married participants is higher compared to that of single participants. As part of the study, it was understood that the difference between resilience and level of education is not statistically significant ($F(3/383)=2,010$; $p>.05$). In terms of Pos Hoc Scheffe results, the source of the difference is between bottom and top, and between below average and top. In other words, the participants with higher perceived socio-economic levels have a significantly higher level of resilience than other participants with low and below average levels of socio-economic levels.

Key Words: Psychology of Religion, Religious Attitude, Tawakkul, Religious Coping, Mental Health.



Muhammed Enes Topgöl. İsnâdı Okumak, Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü
İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2022, 172 Sayfa.

Muhammed Mustafa YILMAZ*



Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 01 Haziran 2022, **Kabul Tarihi:** 08 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Yılmaz, Muhammed Mustafa. "Muhammed Enes Topgöl. İsnâdı Okumak, Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İfav) Yayınları, 2022, 172 Sayfa". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/2 (Eylül 2022): 1209-1218.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124350>

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 01 June 2022, **Accepted:** 08 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Yılmaz, Muhammed Mustafa. "Review of "Muhammed Enes Topgöl. İsnâdı Okumak, Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İfav) Yayınları, 2022, 172 Sayfa". Journal of Academic Research in Religious Sciences 22/2 (September 2022): 1209-1218.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124350>



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Programı, 20281757@stu.omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-9234-0525>.

Öz

İsnâdı Okumak, Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü eseri Muhammed Enes Topgöl tarafından 2022 yılında kaleme alınmıştır. Bu eser özellikle hicri ilk üç asırda meydana gelen isnâdlarda yer alan bilgileri araştırmayı hedeflemektedir. Yazar, bu hedefini Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i üzerinde gerçekleştirmeye çalışmış, bu çalışmasını "Rivayet Sigaları", "Râvi Nitelikleri" başlıklarıyla ele almış ve bir takım sonuçlara ulaşmıştır. Bu yazı da Muhammed Enes Topgöl'ün ilgili eserinin değerlendirilmesine yönelik yapılmış bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: İsnâd, Rivâyet Sigaları, Râvi Nitelikleri.

Abstract

Reading Isnâd, The Role of Isnâd in Understanding the History of Hadith was written by Muhammed Enes Topgöl in 2022. This work aims to investigate the information contained in the isnâds, which occurred in the first three centuries of Hijri. The author tried to realize this goal on Ahmed b. Hanbal's *al-Musnad*, he dealt with this work under the titles of "Narration Sigas", "Râvi Qualities" and achieved some results. This article is also a study for the evaluation of Muhammed Enes Topgöl's related work.

Keywords: Isnâd, Narration Sigas, Râvi Qualities.

1210 | db

Hadis, isnâd ve metin olmak üzere iki ögeden meydana gelmektedir. Hadis ilminde isnâd konusu bir takım siyasi olaylar nedeniyle hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış ve bu asrın sonlarına doğru hadisin ayrılmaz bir parçası olmuştur. İsnâdın ortaya çıktığı ilk asırlardan itibaren isnâdın içerisinde kadın, müphem, meçhul vb. râviler ve rivayet lafızları hakkında çeşitli malumatlar bulunmaktadır. Bu malumatlar ise bizlere hem râvilerin cerh ve ta'dîli hem de hadis rivayetinin düzensiz hâlden sistematik bir hâle nasıl geçtiği hakkında bilgiler vermektedir.

Muhammed Enes Topgöl'ün *İsnâdı Okumak* eseri Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'in* de bulunan örneklem rivayetler üzerinde yazılmış olup Ahmed b. Hanbel'den sahabî dönemine kadar yani doğal rivayet döneminden tedvîn dönemine kadar hadis isnâdlarında bulunan malumatlar incelenmiştir. Rivayet literatürünün tümünde isnâd taramaları yapmak ve bu tarama verilerini analiz etmek iş yükü açısından mümkün olmadığından Topgöl, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'ini* örneklem olarak belirlemiş; *el-Müsned'in* Şuayb el-Arnâvut ve ekibi tarafından hazırlanan elli ciltlik tahkikli baskısını esas almıştır. Ayrıca Topgöl, isnâdları yedi tabakaya ayırarak incelemeye çalışmıştır. Bu tabakaların ilk iki basamağını Ahmed b. Hanbel'in hocaları ve onların hocaları, üçüncü ve dördüncü basamağı tâbiîn ulemâsı, beşin-

ci, altıncı ve yedinci basamağını ise sahabîler oluşturmaktadır. Yazar da bu tabakalarda bulunan râvileri ve rivayet lafızlarını incelemiş, böylelikle isnâdı farklı bir bakış açısıyla okumayı amaçlamıştır.

Yazar, çalışmanın yöntemiyle ilgili bilgileri şöyle ifade etmektedir: “Kaydedilen yaklaşık 5000 kadar isnâd üzerinden elde edilen ve sigalar, râvi nitelikleri vb. hususları içeren ve Microsoft Excel’e kaydedilen 60.000’in üzerindeki öge, çalışmanın her iki bölümünün başında yer verilen sorular çerçevesinde farklı açılardan yorumlanmıştır. Öncelikle ilgili veriler “verilerin gözlem sıklığını ve yüzdelere göre dağılımını gösteren bir istatistiksel analiz tekniği” olan frekans analizine tabi tutulmuştur. Frekans analizinde Microsoft Excel’in imkânları yanında net rakamlar, https://www.online-utility.org/text/frequent_words.jsp sitesi üzerinden tespit edilmiştir. Bir sonraki aşamada bu yoğunluk oranları, öne çıkan dönemler, bazı konular ve şahıslar özelinde hadis ilminin gelişim seyriyle irtibatlandırılarak hadis tarihine dair birtakım yargılara varılmıştır. İsnâdlardan elde edilen bilgiler, hadis usûlü eserlerindeki kayıtlarla da imkân ölçüsünde kontrol edilmiş; mevcut verilerle klasik kaynaklarda kaydedilen bilgiler arasındaki uyum/uyumsuzluklara yeri geldikçe temas edilmiştir.”

db | 1211

Topgül, bu eserinde hadisin ayrılmaz bir parçası olan ve temel görevi hadisin güvenilirliğini tespitte imkân vermek olan isnâdı, literal olarak okumanın yanında farklı bir okumaya tabi tutmayı amaçlamıştır. Yazar, doktora tez döneminde isnâdlara yönelik farklı okumanın teklifi ve çabaları hakkında çalışmış, bu çalışması 2018 yılında yayımlanan *İsnâdın Satır Araları*¹ adlı kitabıyla devam etmiş ve nihayetinde elimizdeki bu çalışmayla da yazarın amacı belli bir olgunluğa ulaşmıştır. Ayrıca bu eser, Batı akademisinde pek çok branşta on seneyi aşkın süredir kullanılan, ülkemizde ise henüz çok fazla yerleşmeyen, ilgili ilim dalına ait öğeleri (bu eserde isnâdın içerdiği öğeleri) veri olarak tanımlayan ve dijitalize edip yorumlamayı hedefleyen Dijital Beşerî Bilimler (Dijital Humanities) çerçevesinde yapılmış bir çalışmadır. Böylelikle yazar, isnâdı hadisi muhafaza etmedeki fonksiyonu çerçevesinde incelemek yerine isnâdın barındırdığı öge-

¹ Muhammed Enes Topgül, *İsnâdın Satır Araları*, İstanbul: İFAV, 2018. Bu esere yönelik yapılmış nitelikli bir değerlendirme yazısı için bk. Halit Özkan, “Muhammed Enes Topgül, İsnâdın Satır Araları, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 220 sayfa, ISBN: 9789755484716”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 281-285.

leri farklı bir bağlamda, hadis ilminin gelişim seyrini dikkate alarak yorumlamayı hedeflemiştir.

Topgül, genel olarak çağdaş çalışmaların “isnâdlar acaba hadisin sübûtu/otantikliği/sıhhati dışında bir amaç için okunup anlamlı kılınamaz mı?” sorusunun cevabı üzerinde yeterince durmadığını, bunun sebebinin ise metin merkezli tenkit prensibinin yaygınlık kazanması olduğunu belirtmiş; kendi eserinin ise isnâdı, hadis tarihini bazı açılardan anlamlandırılmada bir araç olarak gören ve hadislerin sübûtunu bu açıdan destekleyen çalışmalar içerisinde yer aldığını vurgulamıştır.

Yazarın *İsnâdı Okumak ve İsnâdın Satır Araları* eserleri Türkiye’de yeni yapılmaya başlanan çalışmalardır. Yazar bu durumu kitabında da ifade etmiştir (17). Bu ve benzeri çalışmalar, isnâdların içerdiği öğeleri veri olarak tanımlamayı ve dijitalize edip yorumlamayı hedeflemektedir. Yazar, bu gibi yayınların Batı akademisinde on seneyi aşan bir maziye sahip olduğunu, ülkemizde ise yeni yeni çalışmaya başlandığını ifade etmiştir. Bu sebeple ülkemizde isnâd üzerine yapılan çalışmalar, isnâdı farklı bir şekilde okuma yerine daha çok isnâdı hadis tarihiyle ilişkilendirme üzerine yapılmıştır. Mesela, Ali Çelik’in “*Tarih Yazıcılığında İsnâdın Kullanılışı Ya da Rivayetçi Metod*” isimli makalesinde hadis ilminde ki isnâd sistemi ile tarih ilminde ki rivayet metodu karşılaştırılmıştır. Osman Güner’in “*Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnâdın Rolü*” isimli makalesinde isnâdın işlevselliği incelenmiş ve hadisin güvenilirliğine olan katkısı anlatılmıştır. Aynı şekilde Cemal Ağırman’ın “*Hadis İlminde İsnâd ve Aktüel Değeri*” yayınında isnâdın hadis metnine olan katkısı incelenmiştir. Ancak isnâdı farklı şekilde okuma amacıyla yazılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan öne çıkanı ise Recep Şentürk’ün “*Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı*” adlı eseri olmuştur. Şentürk, bu eserinde isnâd ağının sosyolojik açıdan incelemeye ve râvilerin ilgili hadisleri hangi bağlamda rivayet ettiklerini tespit etmeye çalışmıştır. Bu hususta öne çıkan bir diğer çalışma Bekir Kuzudişli’nin “*Aile İsnâdları*” adlı eseri olmuştur. Kuzudişli, bu eserinde ilk dönemlerde görülüp tedvinden sonraki süreçte pek görülmeyen aile içi hadis rivayetinin nedenini konu edinmiştir. Böylelikle bu iki eser Topgül’ün isnâdı farklı şekilde anlama amacına katkı sağlamıştır.

Topgül, *İsnâdı Okumak* adlı eserinde isnâdın hadis tarihi bağlamında aktarım sigaları, ravi nitelikleri, bölgesel ağların tespiti ve isnâdın taşıdığı muhtemel erken tarihli metinler üzerinden olmak üzere dört farklı açıdan okunabileceğini belirtmiş; böylelikle o, doğal

süreç ile tedvin dönemi arasında bulunan isnâd hakkında inceleme yapmayı hedeflemiştir.

O, bu amaçla isnâdlar üzerinden; 1-Bilgi alışverişini gösteren tahammül ve eda sigaları üzerinden: rivayetin sistemleşmesi, sözlü rivayetten yazılı rivayete geçiş ve ders keyfiyetlerinin netleşmesi gibi hususlar hakkında birtakım yargılara varılabileceğini, 2-Râvi nitelikleri üzerinden: râvinin kadın, meçhul, müphem olması veya aile isnâdının bir halkasını teşkil etmesi gibi bir vasfa sahip olmasından hareketle rivayetin, cerh-ta'dîl ilminin ve daha da genel olarak hadis faaliyetinin sistemleşme tarihi hakkında oldukça ikna edici sonuçlara ulaşılabilirliğini, 3-Bölgesel ağların tespiti üzerinden: râviler arasındaki rivayet ilişkisinin sayısal olarak analiz edilmesiyle hem genel hem de bölgesel hoca-talebe ağları çözümlenebileceğini, ana ve tâli ders halkalarının netleştirilebileceğini, 4-İsnâdın taşıdığı muhtemel erken tarihli metinler üzerinden: günümüze müstakil olarak ulaşmayan erken dönem cüzlerinin/metinlerinin muhtevaları hakkında bilgilere ulaşılabilirliğini söylemektedir. Ancak Topgül, bu çalışmada yukarıda sayılan konu alanlarından sadece ilk ikisinin ele alınarak etraflı tahlillere tabi tutulacağını, diğer iki konuya ise çalışmanın kapsamında yer verilmeyeceğini ifade etmektedir.

db | 1213

Topgül, kitabını yazmadaki temel hedefini “Hadislerin Allah Rasûlüne aidiyetini tespit etmenin en denetlenebilir zeminini teşkil eden isnâdlar, aynı zamanda hadis tarihinin erken dönemine ışık tutan ilk veriler olarak da okunabilir mi?” sorusundan yola çıkarak şöyle açıklamaktadır: “Çalışmamız giriş düzeyinde de olsa isnâdları sigalar ve râvi nitelikleri bağlamında bir veri olarak okumayı ve sadece isnâdların söylediklerinden hareketle doğal rivayet sürecinden sistemli rivayet sürecine geçişi tasvir etmeyi, böylece hadis tarihine dair bildiklerimizi daha müdellel olarak dile getirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca merkezi, hadis tarihi anlatısında temel bir dönüşümü hedeflemese de bu kitap bizzat isnâd üzerinden yapılacak daha özel etütlerle hadis tarihi ve usûlü hakkındaki yerleşik yargılarda bazı düzeltmelere gidilmesi gerektiğini de iddia etmektedir.” Görüldüğü üzere yazar, hadis ilminin daha sistemleşmediği sahabî ve tâbiîn dönemlerinde oluşturulan isnâd içi bilgilerin, ilk dönem hadis rivayeti hakkında bizlere kanıtsal bilgiler verebileceğini ve bu bilgilerin hadis tarihine katkı sağlayacağını belirtmiştir.

Böylelikle Topgül bu eserini giriş ve iki bölüm olmak üzere yazmıştır.

Giriş bölümünde yazar, kitabın konusu ve metodundan bahsetmekte, ayrıca literatür tahlili yapmaktadır. “Rivayet Sigaları” başlıklı birinci bölümde ise “Kantitatif Veri Sunumu”, “Zamansız Kullanımlar: ‘An’ Sigası Örneği” ve “Hadis Tarihi Bağlamında Siga Analizleri” başlıkları ile bunlara ait alt başlıklardan oluşmaktadır. “Râvi Nitelikleri”ni inceleyen kitabın ikinci ve son bölümü, “Kadın Râviler”, “Meçhul Râviler” ve “Aile İlişkileri” başlıklarını ihtiva etmektedir. Yazar, her iki bölümü müstakil bir kitap bölümü mahiyetinde kabul ederek her bölüme “Giriş” ve “Sonuç/Sonuçlar” başlıkları eklemiştir.

Kitabın “Rivayet Sigaları” başlıklı birinci bölümünde, genel olarak tabakalar arasındaki siga kullanımlarındaki değişiklikler, yazılı-sözlü rivayet üslubunun farklılığı ve hadis rivayetinin sistemli bir hâl alıp almaması bağlamında okunmakta, bizzat sigaların kendisi bir veri olarak notlanıp onların tamamının analizi ile rivayet pratiğinin düzenli bir hâl alma sürecine dair bir dönemlendirme yapılmaya çalışılmaktadır.

Sigaların analizine ayrılan bu bölümde konu, şu soruların cevapları aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır: 1-İsnâdlarda hangi siga ne yoğunlukla kullanıldı? 2-Tüm sigalar içerisinde en fazla ve en az kullanılan sigalara dair veriler klasik ve modern hadis usulü kitaplarında tahammül ve eda sigaları bağlamında yapılan anlatılarla uyumlu mu? 3-Hangi siga hangi tabakada daha yoğun olarak kullanıldı? 4-Sigalar isnâdlarda hangi kalıplarla yer almaktadır ve bu kalıp farklılıklarına bir anlam yüklenebilir mi? 5-İhbâr veya tahdîs sigalarının kullanımında dönemle uyum arz etmeyen istisnalardan veya râvilere özel kullanımlardan bahsedilebilir mi? 6-İhbâr sigalarının kullanımında coğrafi veya dönemselsel faktörler etkili miydi? 7-Rivayet sigalarının tekil ve çoğulluğu ile bunların yoğunlaştığı tabakalar bize hadis tarihi bağlamında ne gibi bilgiler verebilir? 8-Özellikle tekil sigalarda belirli kullanımlardan bahsedilebilir mi? 9-“An” sigasının kullanımındaki olası inkîta şüphesi veriler üzerinden nasıl tahlil edilebilir? 10-Özellikle isnâdın sonuna doğru olan kısımlardaki aynı râviye ait siga değişimleri, râvi tasarrufları bağlamında değerlendirilebilir mi?

Bu sorular ışığında yazar öncelikle “Kantitatif Veri Sunumu” başlığı altında (35) araştırılan konuya ilişkin örneklemeden sayısal sonuçlar elde etmiş ve elde ettiği sonuçlar üzerinde istatistiksel ve matematiksel analizler yapmıştır. Ardından da elde ettiği sigalara ait bu bilgileri, bölümün girişinde sorduğu sorular ışığında ve hadis tarihi bağlamında analize tabi tutmuş, elde ettiği sonuçları da

ayrıca “sonuçlar” başlığı altında tekrar zikretmiştir. Yazar, sonuçlar kısmında iki önemli hususu ön plana çıkarmıştır: 1) Kitap müellifine doğru tahdîs ve ihbâr sigaları yoğunlaşmışken bu durum, sahabeyle yakın taraflarda çokça değişiklik göstermiş ancak sahabe tarafında “an” lafzı ve semâ ifadeleri dikkat çekmiştir. 2) Hicri 2. asrın sonları ve 3. asrın başlarında yaşayan muhaddisler, sigalar üzerinde tasarrufta bulunmayı hoş görmemişken sahabe ve tâbiîn tabakalarında bu tarz bir bilinç anlayışı çok nadir olmuştur. Yani bu iki dönemde sigalar değişikliği çokça yapılmıştır. Bu durum, “standartlaştırılmış isnâdlar” kavramıyla ifade edilmiştir. Sahabe ve tâbiîn döneminde bu kavramın mahiyetinden bahsedilememesi ise hadis rivayetinin henüz sistemleşmemesinden kaynaklanmıştır.

Birinci bölümle ilgili son olarak; yazar hem nicel hem de görsel verilerle dönemsel olarak ilk râviden son râviye kadar kullanılan rivayet sigalarını okuyucuya göstermeye çalışmış ve bunu güzel bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak yazarın bu bölümde fazlaca veri sunması, okuyucunun konunun ana fikrinden uzaklaşmasına neden olabilir. Ancak yazar, belki de bunu öngördüğü için bölümü bitirmeden “sonuç” başlığıyla konuyu kısa bir şekilde özetlemiştir.

“Râvi nitelikleri” ana başlıklı ikinci bölümde yazar, isnâdda bulunan bir râvinin kadın, meçhul, müphem olması veya aile isnâdının bir halkasını teşkil etmesi gibi râvi niteliklerinden hareketle hadis tarihi hakkında birtakım yargılara varmayı hedeflemekte, yani mezkûr râvi tipolojileri çerçevesinde isnâdı tahlil ederek hadis tarihinin gelişim seyrini sunacak bir veri olarak isnâdı okumayı önermektedir. Yazar, bu bölümde konuya hazırlık sorularını ilk bölümdeki gibi bütün olarak değil her başlık altında ayrı ayrı vermiştir. “Kadın Râviler” başlığı altında cevabı aranan sorular şunlardır: 1-Kadın râviler hangi tabakalarda daha yoğun olarak görülürler ve bu, hadis tarihi bakımından nasıl yorumlanmalıdır? 2-Kadın râvilerin genel râvilere oranı ne kadardır? 3-Kadın râvilerin bölgesel dağılımı nasıldır? 4-Kadın râvilerin hocalarının ve onlardan nakilde bulunan kimselerin akrabalık, meçhullük vb. nitelikleri nelerdir? 5- Kadın râvilerin kullandıkları ya da onlara nispet edilen sigalar, dönemdeki kullanımlarla uyumlu mudur? Yazar bu sorular etrafında “Kadın Râviler” konusunda şu sonuca ulaşmıştır: Kadın râviler, hicri 1. ve 2. asırlarda sınırlı sayıda hadis rivayetine katılmışlardır. Kadın râvi eğer sahabîlerden ise bilgi birikimi akrabaları ve diğer ilim tâlipleri tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır fakat sahabî dışındaki nesilden ise bilgi birikimi daha çok akrabaları tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır.

Yine kadın râvilerin meçhullük oranı, erkeklere nazaran fazla olmuş; hadis ilmi tedvin edildikten sonra ise kadın râvilere isnâdda yer verilmemiş; spesifik konulardaki bilgileri ancak özel irtibatlarla gelecek nesillere aktarılmıştır.

İsnâdların özellikle tâbiîn tabakasında, ismi dışında hakkında bir şey bilinmeyen veya sadece bir iki rivayeti bulunan, ismi racül, şeyh, fülân, imraa gibi ifadelerle ibhâm edilen “Meçhul Râviler”in ele alındığı bir diğer alt başlıkta yazar, “isnâdların rivayet eyleminin düzenli olmadığı döneme tekabül eden kısımlarında meçhul/müphem râvilerin çokluğuna mukabil, tedvini müteakip senelerde râvi niteliklerine dair bir bilincin oluşması ile birlikte bu tarz râvilerin azaldığı” hipoteziyle yola çıkmaktadır. Yazar, bu başlıkta konuyu işlerken meçhul râvilerin isnâdın hangi kısımlarında daha yoğun olarak yer aldığı; bu yoğunluğun hadis tarihi bakımından anlamı; kimlerin meçhul/müphem râvilerden nakilde bulunduğu; meçhul râvilerin ve onlardan nakilde bulunanların hangi coğrafyada yoğunlaştığı gibi sorulara cevap aramakta ve bu sorular çerçevesinde konuyu ele almaktadır. Yazar, “Meçhul Râviler” konusunda sonuç olarak şu hususlara vurgu yapmıştır: Meçhul râviler, daha çok sahabeye yakın olan 4. tabakada öne çıkmışlardır. Tedvin döneminden sonra ki süreçte hadis ilmi sistematik hâle dönüştüğü için meçhul râvilere isnâdda pek rastlanmamıştır. Şayet böyle bir durum olursa da hadis âlimleri oryantalistlerin iddia ettiği gibi isnâda müdahalede bulunmamışlardır. Yazar, son olarak benzer yöntem ve sorularla “Aile İlişkileri” başlığı altında, râvi nitelikleri bağlamında aile içi irtibatla bilgi alışverişinde bulunan kimseleri incelemiş ve bu hususta aile içi bilgi akışının en çok 4. ve 5. tabakalarda görüldüğünü yani sahabe tarafına gidildikçe akraba türlerinin çeşitlendiğini ifade etmiş; aile ilişkileriyle gelen hadislerde ki râvilerin meçhullük oranının daha yüksek olduğunu belirtmiş ve bu durumun düzenli olmayan bir süreçte genel bir olay/soru üzerine rivayet edilen hadislerden kaynaklandığını ifade etmiştir.

İkinci bölümle alakalı olarak yazar, râvinin niteliğini okuyucuya biraz daha açıklayabilirdi. Nitekim *İsnâdın Satır Araları* eserinde yazar, râvinin nitelikleri arasında meslek grubu, şehri, karakteri, fiziki yapısı gibi özellikleri zikretmiştir. Ancak yazar, hem konuyu uzatmamak hem de kafa karışıklığına neden olmamak için ana başlıklar üzerinden konuyu kısaca anlatmak amacıyla diğer niteliklere yer vermemiş olabilir.

Topgül, “rivayet sigaları” ve “râvi nitelikleri” başlıklarından hareketle tedvin dönemine kadar olan süreçte, tedvin döneminde olduğu

gibi düzenli bir isnâd sistemi olmadığını, bu durumun gerek rivayet sigalarında gerek meçhul râvilerin isnâdlarında çokça yer almasında kendini gösterdiğini belirtmiştir. Hatta yazar, bu bilgilerin tedvin döneminden sonraki süreçte değiştirilmediğini de vurgulamıştır. Bu durum ise kitabın en önemli noktası olmuştur. Şöyle ki oryantalistler, hadislerin sahabî ve tâbiîn dönemlerinde karşılaşılan olaylara binâen uydurulduğunu ve bu hadislerin toplumda yer tutabilmeleri için de isnâdların oluşturulup hadislerin merfû yapıldığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla yazar, sahabî ve tâbiîn dönemi isnâdlarında ki bu düzensiz verilerin tedvin döneminden sonra aynen alındığını vurgulamış, böylelikle oryantalistlerin “hadislere isnâdlar sonradan eklenmiştir” iddiasını çürütmüştür. Şayet isnâdlar uydurulmuş olsaydı tedvin döneminde isnâdlarda yer alan karışık rivayet sigaları ve meçhul râviler aynen alınmaz; bunlar mutlaka değiştirilirdi.

Eserin her iki bölümünde de çokça grafik ve tabloların kullanılması -verilerin aktarılması ve eserin görselliği açısından ayrıca kitaba rağbeti artıracığından- kitabın güçlü yönü olarak, kantitatif verilerin aktarıldığı başlıklarda yer alan sayısal verilerin analizinin mümkün olmaması ise kitabın zayıf yönü olarak değerlendirilebilir.

Yazarın Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i üzerinde gerçekleştirdiği bu çalışmadan elde ettiği verilerden yola çıkarak ulaştığı sonuçların çoğunun hadis tarihinde yer verilen genel anlatımlarla çoğunlukla uyduğu tespit edilmesi, var olan bilgilerin ve anlatımların doğrulanması açısından önemlidir. Şöyle ki yazar; *el-Müsned* üzerine yaptığı isnâd incelemeleri sonucundan sahabî ve tâbiîn dönemlerinde sistemsiz hadis rivayeti, bu dönemlerden sonraki süreçte ise sistematik hadis rivayeti olduğunu söylemiş ve bu teorisini rivayet sigaları ve râvi nitelikleri konularıyla ispatlamıştır.

Sonuç olarak Topgül, bu çalışmasını isnâdın içerdiği ögeler üzerinde gerçekleştirmiş ve bunu Dijital Beşerî Bilimler (Dijital Humanities) çerçevesinde yapmıştır. Topgül, isnâdı hadisin bir parçası olması çerçevesinde incelemek yerine onun barındırdığı ögeleri farklı bir şekilde, sigalar ve râvi nitelikleri başlıklarıyla ele almış ve bu ögeleri hadis tarihi bağlamında analiz etmiştir.

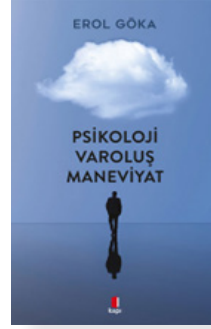
Böylelikle *İsnâdı Okumak* eseri ülkemizde hadislerin sübutunu ve isnâdın ögelerini farklı bir şekilde okuyarak destekleyen ilk çalışmalardan olmuş; bu durum ise ilgili esere ayrı bir değer katmıştır.

KAYNAKÇA

Topg l, Muhammed Enes. *İsnâdı Okumak, Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2022.

Psikoloji, Varoluş, Maneviyat
Yazar: Erol Göka, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021, 264 Sayfa)

Yasin Samet KAZEL*



Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 08 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Kazel, Yasin Samet. "Psikoloji, Varoluş, Maneviyat Yazar: Erol Göka, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021, 264 Sayfa)". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/2 (Eylül 2022): 1219-1228.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124159>

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 31 May 2022, **Accepted:** 08 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Kazel, Yasin Samet. "Review of "Psikoloji, Varoluş, Maneviyat Yazar: Erol Göka, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021, 264 Sayfa)". Journal of Academic Research in Religious Sciences 22/2 (September 2022): 1219-1228.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1124159>



* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1182-071X>.

Öz

Erol Göka tarafından 2021 yılında kaleme alınan “Psikoloji, Varoluş, Maneviyat” adlı eser, varoluş felsefesinin temel kavramlarının, konularının ve çatışmalarının Müslüman kültürde doğru anlaşılmasına yönelik teorik bir inşa çabasını ifade etmektedir. Eserde maneviyat, varoluşçuluk/varoluşçu psikoterapi ve onun Müslüman kültürdeki kökenlerinin yanı sıra ibadet psikolojisi ele alınmaktadır. Özellikle son dönemlerin popüler kavramlarından olan maneviyat kavramı, varoluş ve psikolojiyi de kapsayan üst kavram olarak farklı bir perspektif ile okuyucuya sunulmaktadır. İnsanın ontolojik gerçekliği bağlamında maneviyat kavramı, insanın hayatına anlam katan, hayatının amacını ve ideallerini belirleyen bir zeminde ele alınmaktadır. İnsana dair her şeyi maneviyatla ilişkilendiren bu yaklaşım, varoluş-psikoloji ilişkisi çerçevesinde insanın anlaşılmasına dair temel hareket noktası olarak maneviyat kavramını işaret etmektedir. Bu noktada çalışma “Psikoloji, Varoluş, Maneviyat” adlı eserin incelemesini kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Varoluş, Maneviyat, Varoluşçu-Dinamik Yaklaşım, Müslüman Kültür.

Abstract

The work “Psychology, Existence, Spirituality”, written by Erol Göka in 2021, expresses a theoretical construction effort for the correct understanding of the basic concepts, subjects and conflicts of existential philosophy in Muslim culture. The work deals with spirituality, existentialism/existential psychotherapy and its origins in Muslim culture, as well as the psychology of worship. The concept of spirituality, which is one of the popular concepts of recent times, is presented to the reader with a different perspective as a top concept, including existence and psychology. In the context of human ontological reality, the concept of spirituality is discussed on a ground that adds meaning to human life and determines the purpose and ideals of his life. This approach, which relates everything about human beings to spirituality, points to the concept of spirituality as the basic starting point for understanding human within the framework of existence-psychology relationship. In this context, the study covers the analysis of the work “Psychology, Existence, Spirituality”.

Keywords: Psychology, Existence, Spirituality, Existential-Dynamic Approach, Muslim Culture.

Modern psikoloji 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında felsefeden bağımsız, genel hatlarıyla konuları belirlenmiş ve bilimsel metotların kullanıldığı bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.¹ Modern psikoloji ilk yıllarında pozitivist düşüncenin etkisi ve dönemin düşünürlerinin dine indirgemeci yaklaşımları nedeniyle daha çok bireyin biyolojik süreçleri, beyin fonksiyonları ve gözlemlenebilen davranışları ile ilgilenmiştir. Nitekim bu durum bazı problemler meydana getirmiştir. Yalnızca gözlemlenebilen davranışlardan ibaret olmayan insanı incelemek veya insana dair çıkarımlarda bulunmak bu prob-

¹ Kemal Sayar - Mehmet Dinç, Psikolojiye Giriş (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 10-11.

lemelerin başında gelmekteydi. Ancak modern bilimlerin, varlığı ele alırken pozitivist bir tutum sergilemesine tepki olarak, felsefi bir akım olan “varoluşçuluk” düşüncesi ortaya çıkmıştı. 20. yüzyılın ortalarına tekabül eden bu sert tepki, insanın bir nesne olmadığını ve yalnızca nicel veriler ışığında değerlendirilmemesi gerektiğini daha açık bir ifadeyle insanın ontolojik olarak değerli bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Temel olarak özgürlük konusunu ele alan varoluşçu filozoflar “insanın dünya ile olan ilişkisinin nasıl olması gerektiği, seçme özgürlüğünün ne olduğu, nasıl bir anlam taşıdığı ve nasıl tanımlanması gerektiği” gibi sorulara cevaplar aramışlardır.²

İnsan merkezli bir anlayışa sahip olan varoluşçuluk, modern psikolojinin insana olan bakış açısını da reddetmiştir. Bu bağlamda varoluş felsefesi, psikoloji içerisinde “varoluşçu psikiyatri/psikoterapi” şeklinde yeni bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. Varoluşçu (eksistansiyel) psikiyatri insanın, yaşadığı zaman dilimi içerisinde kendisini var edebileceğini veya değiştirebileceğini savunmakla birlikte yalnızca geçmişinin kalıntılarına ve içsel dürtülerinin egemenliğine mahkûm edilemeyeceğini ifade etmektedir.³ Varoluşçu psikoterapi, dinamik psikoterapi anlayışını benimsemektedir. Bu anlayış Freud’un insanı anlamaya dair katkısını ifade eden dinamik zihinsel anlayış olmakla birlikte, insanı psiko-dinamiğin ele aldığı iç güdüsel çatışmalar bağlamında değil varoluşsal (ölüm, özgürlük, yalnızlık, anlamsızlık) çatışmalar bağlamında ele almaktadır.⁴

Maneviyat (spirituality) kavramı literatürde konumu tam olarak belirlenememiş, üzerine tartışmaların bulunduğu ve hususi kitapların kaleme alındığı popüler kavramlardan biridir. Maneviyat kavramı tarihi serüveni içerisinde farklı şekillerde tanımlanmış veya konumlandırılmıştır. Bu konumlandırmalar genel hatlarıyla şu şekilde olmuştur: Dindarlığı ve maneviyatı aynı görenler, maneviyatı dindarlığın içerisinde görenler, dindarlığı maneviyatın içerisinde görenler ve dindarlık ile maneviyatı zıt kutuplar olarak görenler.⁵ Görüldüğü üzere maneviyat kavramı ile ilgili belki kültürel belki zihinsel belki de ideolojik temelli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Maneviyat kavramı “kutsalın öznel tecrübesi” (Vaughan, 1991), ‘varoluşsal anlam arayışı’ (Doyle, 1992), ‘kutsalı arama süreci’ (Pargament, 2002), ‘aşkın

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 1141.

³ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 319.

⁴ Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy* (United States of America: Basic Books, 1980), 6-8.

⁵ Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları (Türkiye - Amerika Karşılaştırması)* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021).

olana bağlılık' (Belzen, 2004)" gibi ifadelerle literatürde tanımlanırken günümüzde gelinen son noktada ise din ve maneviyat kavramlarının benzer ancak farklı iki olgu oldukları ifade edilmektedir.⁶

Bu çalışmada ele alınan "Psikoloji, Varoluş, Maneviyat"⁷ adlı eser, Erol Göka tarafından 2021 yılında kaleme alınmış olup varoluş felsefesinin temel kavramlarının, konularının ve çatışmalarının Müslüman kültürde doğru anlaşılmasına yönelik teorik bir inşaa çabasını ifade etmektedir. Bu yönüyle dikkat çekici olan eser, araştırmacı Göka tarafından varoluşçuluk üzerine kaleme alınan "Hoşça kal, Hayatın Anlamı Var mı?, Yalnızlık ve Umut, Kalpten" kitabının devamı niteliğindedir. Araştırmacı Göka, Batılı kültürde ortaya çıkmış olan varoluşçuluk kuramını kendi ait olduğu kültür içerisinde temellendirmeye çalışan, Müslüman kültürde varoluşçuluğun temel kavramlarının ve çatışmalarının anlaşılmasını gaye edinen bir psikiyatri uzmanıdır. Göka'nın bu gayesi oldukça önem arz etmekle birlikte akademik camia açısından da önemli bir yeniliği ifade etmektedir. Nitekim Batı kültürü içerisinde ortaya çıkan bir kuramı kendi kültürel değerleri ve kavramları çerçevesinde Müslüman kültüre adapte etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Batı kültürünü olduğu gibi kabul etmemekte, eleştiri ve tespitleri ile Müslüman kültürün insanın var oluşuna yönelik ortaya koyduğu temel yapı taşlarını geliştirmiş olduğu kuramı temellendirirken kullanmaktadır.

İnsan kendi kültürel değerleri içerisinde var olan, gelişim gösteren ve yaşamını sürdüren bir varlıktır. Bu bağlamda araştırmacı Göka'nın bu çalışmada odak noktası, insanın yaşamını sürdürmüş olduğu kültürel değerler içerisinde değerlendirilmesi olarak ifade edilebilir. Eser, yaşamımızı sürdürmekte olduğumuz kültür içerisinde, Müslüman kültürün, maneviyatın inşasında temel varoluşsal çatışmalara hangi perspektiften yaklaştığına odaklanmaktadır. Göka, Müslüman kültürde üretilen tezlerin varoluşçuluğa yapabileceği katkılar olabileceğini öne sürmektedir. Eserin temel iddiası ise geleneksel bakış açısı ile modern bakış açısı arasında varoluşçuluk kavramıyla köprü kurmak ve bu köprüyü kuran varoluşçuluk kavramını da Müslüman kültürün maneviyat anlayışı ve anlam örgüsü ile temellendirmektir. Psikiyatr Göka'nın ifadesiyle bu eser hem Müslüman kültürü dışarıya aktarmayı hem de Müslüman kültüre varoluşçuluğun anlam dünyasını anlatmayı hedeflemektedir. Eser tüm bu

⁶ Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 126.

⁷ Erol Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

yönleriyle diğer çalışmalardan farklılaşmakta ve yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Eseri altı bölüm ve 264 sayfadan oluşturan araştırmacı, ilk üç bölümde özellikle maneviyat kavramı üzerinde dururken aynı zamanda varoluşçuluk ve varoluşçu psikoterapi üzerine görüşlerini ifade etmektedir. Diğer üç bölümde ise varoluşçuluğun temel kavramlarını, Müslüman kültürde varoluşun kökenlerini ve ibadet psikolojisini ele almaktadır.

Araştırmasında “maneviyat” (1.böl) kavramını özel olarak inceleyen Göka, maneviyat kavramına kendi anlam dünyasından yeni bir boyut kazandırmaktadır. Kavramsal analizlerden sonra kendi düşünce dünyasında maneviyat kavramının konumunu belirtmektedir. Maneviyat kavramı, dini olandan, transpersonal yaklaşımın tanımlamasından, Batı’nın maneviyat kavramı konumlandırmasından ayrılmaktadır. Göka’ya göre maneviyat hem geleneksel dini inançları hem de Batı’da yeni zuhur eden ‘new age’ denilen akımları hatta dini inancı olmayanların iç dünyalarındaki tasavvurları kapsayan ve insanın yaşama amacını, ideallerini belirleyen temel anlam kaynağı olarak ifade edilmektedir (s.19). Maneviyat kavramı bu şekilde tanımlanırken kavramın arka planı da modern psikolojiye, modern düşünce sistemine ve insan anlayışlarına getirilen eleştirilerle doldurulmaktadır. Nitekim kavram açıklanırken aynı zamanda kavramın neleri kapsayıp kapsamadığına da değinilmektedir. Göka’nın maneviyat anlayışının insanı inceleyen psikolojik bilimlerden bir kargaşayı ortadan kaldırayabileceği ifade edilebilir. Özellikle incelenen insanı herhangi bir kalıp içerisinde konumlandırmadan her insanı kendine özgü yaşam dinamikleri üzerinden ele alan Göka’nın maneviyat anlayışı bu açıdan akademik alanda oldukça önemli bir çabayı ortaya koymaktadır. Son dönemlerin popüler kavramlarından olan maneviyat, üzerine çalışmaların yoğunlaştığı bir kavramdır. Maneviyat kavramı üzerine yapılan son araştırmalarda, maneviyat kavramı ile ilgili kültürel düzeyde farklı yansımalarının olduğu gözlemlenmektedir.⁸ Batı’da özellikle kiliseye ve kurumsal dine karşı ortaya çıktığı ifade edilen spiritüel akımlar, maneviyatı dinin anlam dünyasının tam karşısında konumlandırmaktadır. Ülkemizde yapılan araştırmalarda ise maneviyat kavramı bağlamında toplumsal düzeyde farklılıklara rastlanmaktadır. Maneviyat kavramını dinî olanla aynı veya yakın olduğunu ifade edenler olduğu gibi iç huzur olarak ifade edenler de olmuştur. Ancak yapılan son araştırmalarda “Türkiye’de

⁸ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*.

din ile maneviyatın farklı ama birbiri ile ilişkili kavramlar olarak algılandığına işaret edilmektedir”.⁹ Sonuç olarak toplumumuzda maneviyat kavramına dair söylemler bireysel düzlemde değişmekte veya farklılık gösterebilmektedir. Bu noktada Göka'nın eserinde, yazarın hedefi çerçevesinde maneviyat kavramını konumlandığı düzlemin doğru bir yaklaşım olduğu ifade edilebilir. Nitekim maneviyat kavramını tanımlarken insana anlam, kuvvet veya ideal katan her şeyi içerisine alması özellikle kapsayıcılık çerçevesinde oldukça önemli bir durumdur.

Eserde “varoluşçuluk, psikoloji ve psikoterapi” (2.böl) ve “varoluşçuluk ve maneviyat” (3.böl) konuları da ele alınmaktadır. Bu bölümlerde özellikle varoluşçuluk ve varoluşçu psikoterapi üzerinde durulurken maneviyat kavramının bu alana yapacağı katkıdan bahsedilmekte ve maneviyat kavramı temellendirilmektedir. İlk olarak varoluşçuluk hakkında tarihi bilgiler veren yazar, psikolojideki konumundan ve günümüzdeki durumuna dair kitabın amacına yönelik okuyucuya kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Göka, kendi yaklaşımını Batılı literatüre de uygun olması nedeniyle “varoluşçu-dinamik” yaklaşım olarak ifade etmektedir. Varoluşçu psikoterapi ve psiko-dinamik anlayışın harmanlanması olarak ifade edilebilen bu yaklaşımda Göka, bireyin hayatında çocukluk döneminin etkisine ve temel varoluşsal çatışmaların insanın manevi açıdan güçlü olmasını sağlayan unsurlar olduğuna dikkat çekmektedir. Göka'nın varoluşçu-dinamik yaklaşım şeklinde anlayışını konumlandırması veya yeni bir yaklaşım sunması akademik alanda yeni araştırmaların yapılmasına da imkân sunacaktır. Bu imkân, içerisinde yaşamakta olduğumuz kültüre ait olan insanları incelemek için oldukça önemli katkıları da beraberinde getirecektir. Eserin bir diğer ayırıcı özelliği olan bu yaklaşım büyük önem arz etmektedir.

Eserde ayrıca ateist varoluşçu Sartre'a yönelik eleştiriler yer almakla birlikte inanç savunucusu ve varoluşçuluğun öncüsü olarak ifade edilen Kierkegaard'a yönelik olumlu düşünceler belirtilmektedir. Ayrıca üçüncü bölümde Hristiyan varoluşçular; Jean-Paul Sartre, Soren Kierkegaard, Nikolay A. Berdyaev, Karl Jaspers, Paul Tillich ve Gabriel Marcel'e ayrı ayrı başlıklar altında yer verilmektedir. Özellikle Marcel'in düşüncelerinin bu kitabın oluşum sürecinde etkili olduğu ifade edilmektedir.

⁹ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*, 178.

Eserin diğer bölümlerinde “temel varoluşsal kavramlar ve Müslüman kültür” (4.böl), “Müslüman kültürden varoluşun kökenlerine bakış» (5.böl) ve “ibadet ve psikoloji” (6.böl) konuları ele alınmaktadır. Dördüncü ve beşinci bölümde özellikle bölüm başlıklarına da uygun olarak temel varoluşsal kavramlar ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde Göka, geldiğimiz noktada artık maneviyatın, inancın ne olursa olsun herkes için birinci dereceden önemli, varoluşunu anlamlandıran psikolojisini biçimlendiren bir yapı olduğunu (s.115) ifade etmektedir. Bu ifade temel olarak Göka'nın psikoloji-varoluş-maneviyat şeklinde kurmuş olduğu üçgenin anlamlandırmasını ifade etmektedir. Piramit metaforu üzerinden değerlendirilecek olursa piramidin en üstünde maneviyat kavramının, ardından varoluş kavramının ve sonrasında ise psikoloji kavramının bulunduğu ifade edilebilir. Bu noktada maneviyat kavramı araştırmanın üst kavramı olarak okuyucuya sunulmaktadır. Dördüncü ve beşinci bölümün asıl teması ise varoluşçu yaklaşımın temel kavramları, Müslüman kültürdeki görünümü ve kökenine dair araştırmacının çıkarımları olarak göze çarpmaktadır. İnsan, ölüm, fanilik, umut, kaygı, mutluluk, inanç, özgürlük, anlam, yalnızlık, şükür, minnet, ayrılık vs. gibi kavramları ele alan araştırmacı, kavramlar üzerine detaylı analizlerde bulunmaktadır. Özellikle umut ve kalp kavramlarının üzerinde durmakta ve bu kavramların Batı kültüründe genel olarak göz ardı edildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Müslüman kültürün kökenlerine atıfta bulunan araştırmacı, umut kavramının kaygı kavramı kadar önemli bir konumunun olduğunu işaret etmektedir. Ayrıca kalp kavramı ele alınırken geleneksel dünyanın önemli kavramlarından biri olduğu ancak Batı kültüründe tamamen kaybolduğu, buna karşılık Müslüman kültür ve geleneğinde aktif bir şekilde rol oynadığı da ifade edilmektedir. Aynı zamanda ayrılık, şükür ve minnet kavramları üzerinde de detaylı bir şekilde durulmakta ve psikolojik bağlamda sağlıklı olmanın koşulu olarak şükran ve minnet duygusu işaret edilmektedir. Son bölüm olan altıncı bölümde ise ibadetlerin psikolojik anlam ve değerine önemli atıflar bulunmaktadır. Yazar ibadetleri “manevi niteliğin keşfi” ve “varoluşsal bir imkân” (s.221) olarak anlamlandırmakta ve farklı bir perspektif sunmaktadır. İbadetler psikolojik açıdan insanın dünya hayatına ara vermesi (moratoryum) -ki buradan kasıt günlük hayat içerisinde nefes alması- olarak ifade edilmektedir. Aslında temel olarak, insanın ibadetler aracılığıyla yaşamış olduğu varoluşsal kaygılarına ara vermesi olarak düşünülebilir. İbadet psikolojisi üzerine yapılan akademik çalışmalar genel itibarıyla din psikolojisi bilim dalında gerçekleştirilmektedir. Ancak ibadet psikolojisi kap-

samında ortaya konulan düşüncelere bakıldığında oldukça derin analizlerin olduğu ve kapsamlı çıkarımların yapıldığı ifade edilebilir. Kutsal alanın insana kattığı değer ve telafi edici yönü psikolojik bağlamda açıklayıcı bir şekilde ele alınmıştır. Bu noktada eser, bu yönüyle psikolojinin alt dalı olan din psikolojisi bilim dalına da önemli katkılar sunacaktır.

Genel olarak güncel bir konuyu ele alması, farklı bir bakış açısı sunması, yazarın iddiasını temellendirmesi, kaynakçanın farklı alanlardan zenginlik arz etmesi, içerik olarak kitabın amacına yönelik kapsamlı olması, tartışmaya açtığı kavramları detaylı olarak tanımlaması, aynı zamanda çok az da olsa imla hataları olmakla birlikte sade bir dil ve akıcı bir üslup kullanması eserin güçlü yönleri olarak ifade edilebilir. Eserin son kısmında kısa ve öz bir şekilde ayrı bir bölüm olarak araştırmacının temel iddialarının toplu bir şekilde sonuç (epilog) bölümü olarak ele alınmaması geliştirilebilir yönü olarak ifade edilebilir. Araştırmanın dikkat çekici bir diğer noktası ise kitabın günümüz dünya perspektifinden güçlü bir modernite eleştirisi getirmesi olacaktır. Bu durum özellikle psikolojik bilimlerin insanı ele alırken kullanmış olduğu paradigmaya da önemli bir eleştiri getirmektedir. Ayrıca kitabın temel tezi olan maneviyat kavramının geniş bir anlam ağı olduğu iddiası ise günümüz araştırmacılarının yapacağı çalışmalarda yol gösterici nitelikte olacağı düşünülmektedir. Nitekim V. Frankl¹⁰ ve E. Fromm'un¹¹ maneviyat kavramını ele alırken temel hareket notları da “anlam” kavramı olmuştur.

Sonuç olarak maneviyat kavramı, geniş bir düzlemde ve kapsayıcı bir şekilde, her bir bireyi içine alacak biçimde tanımlanmıştır. Özellikle Göka'nın kendisinin de Müslüman kültür içerisinde yetişmiş olması ve kültürüne bağlı bir psikiyatrist olması nedeniyle maneviyat kavramının temeline en güçlü manevi yönelim olarak “din” fenomenini koyduğu ifade edilebilir. Aslında bütünüyle bu eser psikiyatrist Göka'nın kültürel psikoloji bağlamında yapmış olduğu bir çalışma olarak ifade edilebilir. Kültür kavramına da ayrı bir önem atfeden yazar, uzmanı olduğu psikoloji alanında bir birikimin sonucu “varo-

¹⁰ Rukiye Şahin vd., “Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkisinin İncelenmesi”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/28 (2017), 688.

¹¹ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 177-178.

luşçu-dinamik” yaklaşım olarak kendi konumunu belirlemektedir. Bu bağlamda Göka, Batı’da ortaya çıkan temel düşünceleri aktarırken bu düşünceleri kendi kültürel zemininde ele almakta ve artık yeni bir anlam yüklemektedir. Bu çaba psikolojik bilimler alanında araştırma yapanların kendi kültürüne ait olan insanlara dair yapacağı araştırmalarda yeni bir yaklaşım biçimi kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Düzgüner, Sevde. Maneviyat Algısı ve Yansımaları (Türkiye - Amerika Karşılaştırması). İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Geçtan, Engin. Psikanaliz ve Sonrası. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Göka, Erol. Psikoloji, Varoluş, Maneviyat. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Horozcu, Ümit. Din Psikolojisi El Kitabı. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. Din Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. Psikolojiye Giriş. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Şahin, Rukiye vd. “Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkisinin İncelenmesi”. Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 12/28 (2017), 681-702.
- Yalom, Irvin D. Existential Psychotherapy. United States of America: Basic Books, 1980.

“Şîa’da Kur’an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma’rifet
Örneği-” Üzerine Bir Değerlendirme
Yazar: Ersin Çelik, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021,
1.Baskı, 370 Sayfa)

Enes ÖZDEMİR*

Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 25 Mayıs 2022, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2022, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2022, **Atıf:** Özdemir, Enes. “Şîa’da Kur’an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma’rifet Örneği-” Üzerine Bir Değerlendirme Yazar: Ersin Çelik, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021, 1.Baskı, 370 Sayfa)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022): 1229-1236.

<https://doi.org/10.33415/daad.1121447>

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 25 May 2022, **Accepted:** 18 September 2022, **Published:** 30 September 2022, **Cite as:** Özdemir, Enes. “Review of “Şîa’da Kur’an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma’rifet Örneği-” Üzerine Bir Değerlendirme Yazar: Ersin Çelik, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021, 1.Baskı, 370 Sayfa)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/2 (September 2022): 1229-1236.

<https://doi.org/10.33415/daad.1121447>

Öz



Ulûmu’l-Kur’ân, vahyin başta tarihsel süreci ve tefsiri olmak üzere birçok mühim konuyu muhtevasında barındıran bir üst kavramdır. Şîi düşüncede ilk ansiklopedik tarzda telif edilen Ulûmu’l-Kurân eseri Muhammed Hâdî Ma’rifet tarafından kaleme alınmıştır. Ancak bu konuda Şîa mezhebinde müstakil olarak yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu makalede; Ersin Çelik’in bu alandaki eksikliği giderebilme amacına yönelik kaleme aldığı “Şîa’da Kur’an İlimleri – Muhammed Hâdî Ma’rifet Örneği-” adlı kitabında meseleye dair benimsediği yöntem çerçevesinde yaptığı tespitlerden hareketle eserin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Şîa, Ulûmu’l-Kur’ân.

* Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ozdemirenes57123@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1489-3260>.

Abstract

Ulumu'l-Qur'an is an upper concept that contains many important issues, especially the historical process and interpretation of the revelation. The first work of Ulumu'l-Kuran, which was written in an encyclopedic style in Shiite thought, was written by Muhammed Hadi Ma'rifet. Ulumu'l-Kuran, the first encyclopedic work in Shiite thought, was written by Muhammad Hadi Ma'rifet. However, sufficient studies have not been carried out independently in the Shia sect on this subject. In this article; It is aimed to examine the work based on the determinations made by Ersin Çelik within the framework of the method he has adopted regarding the issue in his book titled "Shia'da Qur'an Sciences – The Example of Muhammad Hadi Ma'rifet-", which he wrote with the aim of eliminating the deficiency in this field.

Keywords: Qur'an, Shia, Ulumu'l-Qur'an.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında siyasî anlaşmazlık gibi sebeplerden ötürü birtakım ayrılıklar meydana gelmiştir. Söz konusu ayrılıkların neticesinde ayetlerin tefsirinde muhtelif düşünceler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan birçok düşünce, zamanla birileri tarafından benimsenmiştir. Bunlardan bazıları varlıklarını devam ettiremezken bir kısmı da ciddi anlamda taraftar edinerek farklı mezheplerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Her fırka hak olduğunu kanıtlayabilme adına Kur'ân'ı referans alarak birtakım ayetleri kendi anlayışı doğrultusunda tefsir etmiştir.¹ Bunun sonucunda objektif olmaktan uzak, birtakım ön kabuller barındıran yorumlar ortaya çıkmıştır.

Ehl-i Sünnet'ten sonra nicelik olarak en büyük fırka Şii/İmâmiyye'dir. Şii âlimler tarafından Kur'ân ekseninde hazırlanmış çok sayıda çalışma mevcuttur. Kur'ân üzerine yapılan bu çalışmaların bir bölümünü teşkil eden Ulûmu'l-Kur'ân meselelerinin kendilerine has bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu alanda kaleme alınan eserlerin incelenmesi, farklı mezhep ekollerinin Kur'ân ilimlerine yaklaşımının tahlil ve tenkite tabi tutulması açısından elzemdir. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Doktor Öğretim Üyesi Ersin Çelik, doktora çalışması olan *Şia'da Kur'an İlimleri* adlı eserinde; İmâmiyye'nin Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerine dair görüşlerini İmâmiyye'de ansiklopedik tarzda yazılmış ilk eser olduğu söylenen Muhammed Hâdî Ma'rifet'in (öl. 2007) eserlerini merkeze alarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır (s. 7).

¹ Recep Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 7.

Ersin Çelik tarafından bütüncül bir bakış açısıyla Şia mezhebinin Kur'ân ilimlerine ışık tutan eser; üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, ön söz kısmında eserin muhtevasından kısaca bahsetmektedir (s. 7-8). Giriş kısmında ise araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi, kapsamı ve sınırlılıklarını belirtmekte; Şîî telakkide Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimleri literatürü hakkında genişçe bilgi vermektedir (s. 13-44).

Giriş bölümü, Şîî âlimlerin Ulûmu'l-Kur'ân konusunda kaleme aldıkları eserlerin bilinmesine katkı sağlamak ve bu alanda yapılacak çalışmalara zemin hazırlamak amacıyla uzun tutulmuştur. Yazar, literatüre değinirken eserlerin müellif ve muhtevalarına dair özet mahiyetinde bilgiler sunmuştur. Ancak günümüze ulaşmayan eserleri sadece isim olarak zikretmekle iktifa etmiştir (s. 18-20).

Muhammed Hâdî Ma'rîfet'in hayatının ele alındığı birinci bölümde, farklı ilimler üzerine kaleme almış olduğu eserleri hakkında ayrıca bir başlık açılarak onların içerik ve yöntemlerine dair özet bilgiler verilmektedir (s. 49-60). Hâdî Ma'rîfet'in Şîî düşünce sistemini benimseme sürecinde etkili olan faktörlere de bir parantez açan yazar, yaşadığı dönemdeki başta siyasî olmak üzere sosyolojik ve kültürel arka planına da değinmektedir (s. 48). Bu bölümde yazarın herhangi bir yargıya yer vermeksizin betimleyici/tanımlayıcı yöntem benimsediği görülmektedir.

Müellifin hayatı ve eserleriyle ilgili ön bilgilerin verilmesinin akabinde ikinci bölümde Kur'ân tarihi konuları işlenmiştir. Yazar, çağdaş dönemdeki yaygın kabulü esas alarak Kur'ân tarihi konularını diğer Ulûmu'l-Kur'ân meselelerinden ayırmıştır. Böylece vahyin nüzûlünden başlanarak Kur'ân'ın cem'i, istinsâhı, kıraati ve tahrif meselesi gibi konular "Kur'ân Tarihi" bölümü altında ele alınmıştır. Ayrıca Kur'ân tarihi konularına ilişkin Şîî bakış açısı, klasik ve çağdaş Şîî âlimlerinin perspektifinden incelenmiştir.

İkinci bölümde vahyin tanımı, şekilleri ve mahiyetiyle konuya giriş yapan yazar, âdeta vahiyle alakalı temas etmedik nokta bırakmamıştır. Bölümün en kapsamlı başlığı olan vahiy konusu, tüm boyutlarıyla tahlil edilmiştir. Ardından Şîî ve Sünnî mezhepleri arasında geçmişten bu yana tartışma konusu olan Kur'ân'ın cem'i diğer bir ifadeyle kitap haline getirilmesinin kim tarafından gerçekleştirildiği meselesine değinmiştir. Üç farklı başlık açan yazar, cem' hususunda Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Zeyd b. Sabit iddialarını değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yazar, yaptığı analiz sonucunda

Hâdî Ma'rifet'in Sünnî ve Şîî hadis literatüründeki Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın cem' edildiği görüşünü desteklemediği çıkarımında bulunmuştur. (s. 120) Hâdî Ma'rifet, Hz. Ali'nin mushafının ise imamlar aracılığıyla nakledildiği ancak ihtilaf çıkıp ümmetin bölünmemesi için bunun gizli tutulduğunu benimsemiştir (s. 127). Öte yandan Zeyd b. Sabit'in cem' ettiği iddialarına Hâdî Ma'rifet'in mesafeli yaklaştığını ifade eden yazar, bu itirazların temelini "Neden Zeyd?" sorusunun teşkil ettiğini belirtmiştir. Ma'rifet'e göre Zeyd b. Sabit'in tercih edilmesinin tamamen siyasî merkezli olduğu, Hz. Ali başta olmak üzere sahâbeden birçok kişinin bu işi daha çok hak ettiği dile getirilmiştir (s. 128-129).

Cem' konusunda Zeyd'in tercih edilmesini gerekçelendiren bazı Sünnî âlimler hakkında Hâdî Ma'rifet'in yönelttiği tenkitlere de yer veren yazar, Şia mezhebinin görüşlerini özellikle Ehl-i Sünnet'le mukayese ederek ele almayı tercih etmiştir (s. 129). Ma'rifet'in Zeyd'e bu denli itiraz etmesinin sebebini sorgulayan yazar, müellifin mezhebî eğilimler sonucunda böyle bir tutum sergilediği tespitinde bulunmuştur (s. 132).

1232 | db

Kur'ân'ın istinsahını da ele alan yazar, Hâdî Ma'rifet'in Hz. Osman'ı bu görevi ehil olmayan kişilere verdiği gerekçesiyle tenkit ettiğinden bahsetmektedir (s. 137). Ma'rifet, Hz. Osman'ı söz konusu hataları düzeltmemekle suçlarken Hz. Ali'nin ise bu hataları resm-i mushafa bağlılık ve tahrif kapılarını kapatmak için düzeltmediğini dile getirmiştir. Bu iddialara dikkat çeken yazar, Ma'rifet'in konuyu ideolojik olarak değerlendirdiğini belirterek objektif olmadığı gerekçesiyle onu eleştirmektedir (s. 137).

Sahabe mushaflarına özel bir başlık açan yazar, Hâdî Ma'rifet'in İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b mushaflarına yönelik değerlendirmelerini aktarmaktadır. Yazar öncelikle her iki sahabîye Sünnî ve Şîî çevrelerin yaklaşımından bahsetmekte ardından da Hâdî Ma'rifet'in tutumundan söz etmektedir. Buna göre Ma'rifet'in her iki sahabîye karşı tavrının olumlu olduğunu ifade eden yazar, bunun altındaki nedenin yine mezhebî saikler olduğunu belirtmiştir (s. 139-141). Bu ön bilgilerden sonra yazar, Hâdî Ma'rifet'in İbn Mes'ûd mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin bulunmadığına dair rivayetleri sahih kabul ederken Übey b. Ka'b'ın mushafına Hal' ve Hafd ismindeki iki sûreyi eklediğine ilişkin rivayetleri ise reddettiğini zikretmiştir (s. 144).

Yedi harf meselesine dair yorumları da müstakil olarak inceleyen yazar, Hâdî Ma'rifet'in bu konu hakkında nakledilen hadislerin sıhha-

tine şüphyle yaklaştığına işaret etmektedir. Ayrıca yazar, Ma'rifet'in yedi harfin lehçe farklılıkları olarak anlaşılmasının daha isabetli olacağı görüşüne ve sınırlandırılmayacak kadar kıraat farklılıklarının yediye düşürülmesine dair eleştirilerine de vurgu yapmaktadır (s. 152). Kıraatler meselesini ayrı olarak değerlendirmeyi uygun gören yazar, burada "Kıraat İhtilafına Etki Eden Âmiller", "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", "Kıraatlerin Tefsire ve Ahkâma Etkisi" ve "Şîa ve Hafs Rivayeti" olmak üzere dört başlık açarak her meseleyi kapsamlı bir şekilde incelemiştir (s. 153-172).

Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını, yazar daha çok Kur'ân metniyle alakalı olarak gördüğünden Kur'ân tarihi bölümünde ele almayı tercih etmiştir. Konuyu Ahbârî, Usûlî ve Ehl-i Sünnet çerçevesinde işleyen yazar, öncelikle bu iddiaların kökenine dair tafsilatlı bir malumat vererek meseleye giriş yapmıştır (s. 173). Ardından ahbârî ekol penceresinden Şîî rivayet kaynaklarındaki tahrif iddialarına değinen yazar, Ma'rifet'in bu nakillerin mezhep mensupları tarafından muteber sayılmayan eserlerde yer aldığı değerlendirmesini zikretmektedir (s. 188). Öte yandan Ma'rifet gibi usûlî âlimlerin Kur'ân'da tahrif iddialarını kabul etmediğini dile getiren yazar, bunun metindeki nicelik açısından olduğuna vurgu yapmıştır. Nitekim yazar, ayetlerin tefsirinde bağlamı hiçe sayarak mezhep eksenli çıkarım şeklindeki manevî bir tahrife gerek ahbârî gerekse de usûlî hiçbir Şîî âlimin itiraz etmediği kanaatindedir (s. 193).

Yazar, genelde Şîî âlimlerin özelde ise Hâdî Ma'rifet'in ehl-i sünnete yönelik tahrif eleştirilerini, "Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetlerle İlgili Rivâyetler" ve "Sünnî Kaynaklardaki Diğer Bazı Rivayetler" şeklinde kategorize ederek iki başlık halinde analiz etmiştir (s. 194). Recm ayeti, emzirme rivayeti gibi pek çok meseleye değinen yazar, netice itibarıyla tüm bu tartışmaların Kur'ân'ın mevsukiyetine zarar verdiği ve Sünnî cenahın "tek bir harfi bile değişmeye uğramadan günümüze ulaştığı" şeklindeki teorisine muvafık olmadığı düşüncesindedir. Ayrıca Müslümanların kutsal kitabının tahrifi gibi hassas bir konuda her mezhebin sadece karşısındakine delil getirme çabasında olduğundan ve kendi açıklarını kusur olarak kabul etmemelerinden dert yanan yazar, bu duruma Hâdî Ma'rifet ve sünnî İhsan İlâhî Zahîr'in reddiyelerini örnek vermiştir (s. 203).

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa bu bölümde yazar, betimleyici ve karşılaştırmalı bir metot benimsemiştir. Meseleleri ele alırken Hâdî Ma'rifet'in düşüncelerinden önce mensubu olduğu mezhebin önde gelen klasik ve çağdaş müfessirlerinin tutumu-

nu aktarmıştır. Yazarın bu tavrı, okuyucuyu zihnî bakımdan konuya hazırlama vazifesi görmekte ve okuyucuda merak duygusu uyandırmaktadır. Ardından Ma'rifet'in konulara ilişkin görüşleri tespit edilerek kendi mezhebinin düşüncesine hangi ölçüde bağlı kaldığı ortaya konulmuştur.

Şia'daki Kur'ân ilimleri eserin üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde yazar, Kur'ân tarihi konularının haricindeki Kur'ân ilimlerine ilişkin konuları Hâdî Ma'rifet özelinde irdelemektedir. Yazar ikinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de başlıklara geçmeden önce Ulûmu'l-Kur'ân hakkında okuyucuya tafsilatlı bir ön bilgi sunmaktadır. Sünnî ve Şiî ekolün âlimlerinin görüşlerini karşılaştırmalı olarak aktarmıştır (s. 206).

Yazar, Hâdî Ma'rifet'in Şiî düşüncede ansiklopedik tarzda ilk Ulûmu'l-Kur'ân yazarı olmasına rağmen diğer Şiî müelliflere nazaran daha az konu başlığına yer verdiğine işaret etmektedir. Yazar, Ma'rifet'in *et-Temhîd* ve *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserlerinde ele aldığı ulûmu'l-Kur'ân konularını işlemiştir (s. 208).

Tefsir-Te'vil başlığında yazar, Hâdî Ma'rifet'in re'y ile tefsirin imkânı, tefsir-te'vil arasındaki ayrım ve te'vil şartlarına ilişkin görüşlerini genişçe ele almaktadır. Ayrıca yazarın erken ve çağdaş dönem Şiî müfessirlerinin görüşleri, Sünnî âlimlerin tutumları ve Hâdî Ma'rifet'in tercihlerini irdelemesi konuların seyrini genişletmiştir (s. 211, 214, 216-217).

Yazar, esbâb-ı nüzûl hakkında sünnî literatürde birçok müstakil eser kaleme alınmışken Şiî müellifler tarafından genel anlamda bir eser telif edilmediğini tespit etmiştir (s. 217). Bu durum yazarın esbâb-ı nüzûl konusunu daha geniş ele almasına zemin hazırlamıştır. Yazarın bu bölümde genişçe yer verdiği konulardan birisi de nâsîh-mensûh meselesidir. Şiî ve ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri çerçevesinde mukayeseli olarak konuyu işleyen yazar, Kur'ân ilimleri noktasında her iki mezhebin âlimlerinin de birbirlerinden etkilendiğini tespit etmiştir. Yazar, Hâdî Ma'rifet'in nesh edildiği iddia edilen ayetleri incelemesinin ardından ıstılahî manada hiçbir ayetin mensûh olmadığı düşüncesine ulaşmasını ve çağdaş Şiî âlimlerinin de nicelik bakımından aşırıya kaçmamak şartıyla neshi kabul etmesini tespitine gerekçe olarak zikretmiştir (s. 280).

Üçüncü bölümle ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursak yazar, Muhammed Hâdî Ma'rifet'in; mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın, i'câzü'l-Kur'ân garîbu'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân,

hurûf-u mukataa, aksâmu'l-Kur'ân, tabakâtü'l-müfessirîn ve tercümetü'l-Kur'ân konularına bakış açısını, Sünnî ve Şîî âlimlerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ve örneklendirme usûlüyle işlemiştir. Ayrıca yazar, bazı meseleleri alt başlıklar halinde tafsilatlı işlerken bazı konuları tek başlıkta daha genel ele almıştır. Yazarın yaptığı araştırma ve incelemenin neticesinde Hâdî Ma'rifet'in bu başlıkların tamamında Şîî düşüncüyü benimsemediği, yer yer Sünnî âlimlerle aynı kanaatte olduğu, ağırlıklı olarak kendi mezhebini benimsediği ve birtakım konularda ise kendine has yorum geliştirdiği ortaya çıkmaktadır. Yöntem açısından ikinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de betimleyici ve karşılaştırmalı bir metot izlenmektedir. Öte yandan yine konular, klasik ve çağdaş Şîî âlimlerin bakış açısıyla karşılaştırılmakla birlikte Hâdî Ma'rifet merkezli olarak ele alınmaktadır.

Netice itibariyle incelemesi yapılan eserle ilgili dikkati celbeden şu hususlara değinmek faydalı olacaktır:

Eser hem Şîî hem de Sünnî âlimlerin görüşlerini barındırması hasebiyle her iki literatüre ait zengin bir içerik ve kaynakçaya sahiptir. Ayrıca yazarın kullandığı yabancı kelimelerin tanımlarını da parantez içinde zikretmesi yapılan izahların daha açık bir hale gelmesini sağlamaktadır (s. 120). Böylece esere daha geniş bir okuyucu kitlesi kazandırılmaktadır.

Eserde müellif olarak çağdaş dönem müfessirlerinden Hâdî Ma'rifet'in tercih edilerek merkeze alınması, Kur'ân ilimleri konusuna klasikten moderne bütüncül bir perspektifte yaklaşımı sağlamıştır. Böylece İmâmiyye'nin fikrî değişim ve dönüşümü daha net bir şekilde görülmektedir. Bu açıdan yazarın doğru bir seçimde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca klasik dönemden çağdaş döneme kronolojik bir metot takip edilmesi de esere harcanan çabayı göstermektedir.

Yazarın çalışması hakkında belirttiği betimleyici ve karşılaştırmalı yöntemin yer yer dışına çıktığı ve eleştirel bir tavır takındığı görülmektedir (s. 137). Ayrıca hacim olarak çok geniş olması ve bazı meselelerin gereğinden fazla ayrıntıya girilerek işlenmesi okuyucunun diğer konulardan kopmasına neden olmaktadır. Bu durum da okurun bütüncül bir bakış açısı geliştirmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca eserin bazı kısımlarında yazar, Hâdî Ma'rifet'in görüşünü aktardıktan sonra herhangi bir özne zikretmeden başka bir değerlendirmeye yer vermiştir. Bu da okur açısından o görüşün Hâdî Ma'rifet'e mi yoksa yazara mı ait olduğunu tespit etmeyi engellemektedir (s. 188). Öte yandan bazı zarf ve edatlardan sonraki hatalı virgül kullanımları

da dikkat çekmektedir (s. 94-143-168-206-211). Kitabın yeni baskılarında bu hususların dikkate alınarak tashih mahiyetinde yeniden bir okuma yapılması faydalı olacaktır.

Bu eseriyle yazar, tefsir sahasında müstakil olarak yeterli çalışma yapılmamış bir konu üzerine araştırma yaparak konuyla alakalı malumatın bütüncül olarak derlenmesine bir katkıda bulunmaktadır. Yazar mümkün olduğunca objektif bir tutumla hem klasik hem de modern Şî ve Sünnî kaynakları başarılı bir şekilde tarayarak alana katkıda bulunmasıyla emsal teşkil etmektedir. Bu minvalde eser, benzer çalışmalar için başvurulabilecek başlıca kaynaklardan birisi olacaktır.

KAYNAKÇA

Demir, Recep, *Kur'an'ın Şî Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).