



Tetkik

Yıl 2022 | Sayı 2

Türk-İslam Kültürü Dergisi
tetkik.okuokut.org



Yayınevi

Oku Okut Yayınları | crossref.org/members/prep/34564
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 (Kuzey Ankara Külliyesi) 06300 Keçiören/Ankara
Yayıncı Sertifika No. 49846 | yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org

Yazı İşleri Müdürü

Hümeyra Sevgülü Hacıibrahimoğlu | orcid.org/0000-0001-7841-0665 | humeyrasevgulu@okuokut.org
Oku Okut Akademi, Ankara, Türkiye | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Editör

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72
İslami İlimler Fakültesi | Kelam

Etik Editörü

Doç. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | Kelam

İstatistik Editörü

Dr. Fatih Kaleci | orcid.org/0000-0001-6823-3773 | fkaleci@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan Üniversitesi | ror.org/013s3zh21
Ereğli Eğitim Fakültesi | Matematik Eğitimi

İngilizce Dil Editörleri

Doç. Dr. Arif Bakla | orcid.org/0000-0001-5412-4330 | abakla@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72
İnsan ve Tolum Bilimleri Fakültesi | İngilizce Mütercim ve Tercümanlık

Doç. Dr. Mehmet Ata Az | orcid.org/0000-0002-8844-8875 | mehmetataaz@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72
İslami İlimler Fakültesi | Din Felsefesi

Alan Editörleri

Kapsam: Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı

Dr. Zeynep Arkan | orcid.org/0000-0003-0534-186X | zeynep.arkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | ror.org/05mskc574
Edebiyat Fakültesi | Arapça Mütercim Tercümanlık

Dr. Necati İşler | orcid.org/0000-0001-9645-8320 | ilennecati@gmail.com
Millî Eğitim Bakanlığı | ror.org/00jga9g46 | Türk İslam Edebiyatı

Kapsam: Türk-İslam Tarihi

Dr. Yavuz Selim Göl | orcid.org/0000-0001-7759-4482 | yavuzselimgol@hotmail.com
Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822
İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi Anabilim Dalı

Kapsam: Türk-İslam Sanatları & Türk-İslam Musikisi

Arş. Gör. Faruk Narmanlı | orcid.org/0000-0002-5652-065X | narmanlifaruk@hotmail.com
Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822
İslami İlimler Fakültesi | Türk-İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları

Kapsam: Türk-İslam Felsefesi

Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com
Adıyaman Üniversitesi | ror.org/02s4gkg68
İslami İlimler Fakültesi | İslam Felsefesi

Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın | orcid.org/0000-0002-8609-1905 | esmaaygunyakın@gmail.com
Yozgat Bozok Üniversitesi | ror.org/04qvdf239
İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Kapsam: Türk-İslam Toplumu

Dr. Muhammed Yamaç | orcid.org/0000-0003-2215-4492 | yamacmuhammed@hotmail.com
Bartın Üniversitesi | ror.org/03te4vd35
İslami İlimler Fakültesi | Din Sosyolojisi

Dr. Süleyman Abanoz | orcid.org/0000-0002-4466-7080 | abanoz_s@hotmail.com
Oku Okut Akademi | Din Psikolojisi

Kapsam: Türk-İslam Toplumunda Eğitim

Doç. Dr. İrfan Erdoğan | orcid.org/0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan Üniversitesi | ror.org/013s3zh21
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Yasin Yiğit | orcid.org/0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com
İğdır Üniversitesi | ror.org/013s3zh21
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Dr. Ahmet Yemenici | orcid.org/0000-0002-7549-5074 | ayemenici@yahoo.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72
İslami İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

Kapsam: Türk-İslam Din Anlayışı

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | orcid.org/0000-0002-5338-3266 | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | ror.org/04f81fm77
İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Dr. Kübra Nugay | orcid.org/0000-0002-0773-0335 | kbr_ngy@hotmail.com | İslam Hukuku
Okut Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Dr. Ayşe Mine Akar | orcid.org/0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ror.org/04f81fm77
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Dr. Ebru Adıyaman | orcid.org/0000-0001-6782-6075 | ebrukarakasadiyaman@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Editör Yardımcıları

Merve Nur Çam | orcid.org/0000-0003-1128-4697 | mervenurcam@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269 | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (Tefsir)

Kübra Gül Özdemir | orcid.org/0000-0002-4777-2193 | kubragulozdemir@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269 | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (İslam Tarihi)

Merve Türkeri | orcid.org/0000-0002-1243-4979 | merveturkeri@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Yalova Üniversitesi | ror.org/01x18ax09 | Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Hukuku)

Abdullah Dağ | orcid.org/0000-0002-0826-6917 | abduhahdag@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72 | Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kelam)

İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | info@yazimdestegi.com
Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | www.yazimdestegi.com

Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi

Doç. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | Kelam

Editöryal Süreçler İletişim Yetkilisi

Dr. Abdullah Demir | Oku Okut Yayınları
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara
E-posta: ademir@okuokut.org | Telefon: (312) 906-1499 | tetkik.okuokut.org

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | orcid.org/0000-0002-6743-0107 | osonerhuncan@trakya.edu.tr

Trakya Üniversitesi | ror.org/00xa0xn82

Edebiyat Fakültesi | Ortaçağ Tarihi | Müslüman Türk Devletleri ve Toplumları Tarihi

Prof. Dr. Celal Demir | orcid.org/0000-0003-0587-122X | cdemir@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Üniversitesi | ror.org/03a1crh56

Eğitim Fakültesi | Türkçe Eğitimi

Prof. Dr. Mustafa Koç | orcid.org/0000-0003-1299-7963 | mustafa.koc@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | ror.org/01dzjez04

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | orcid.org/0000-0002-6085-7036 | shimshek@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ror.org/03a1crh56

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgati

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | orcid.org/0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Doç. Dr. Behlül Tokur | orcid.org/0000-0002-6509-3100 | behlultokur@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi | ror.org/02s4gkg68

İslami İlimler Fakültesi | İslam Felsefesi

Doç. Dr. M. Ali Yazıbaşı | orcid.org/0000-0003-0369-1217 | muhammedaliyazibasi@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Hakan Hemşinli | orcid.org/0000-0003-4977-9054 | hakanhemsinli@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | ror.org/041jyjp61

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Dr. Mustafa Demirci | orcid.org/0000-0003-4218-5181 | mustafa.d.69@istanbul.edu.tr

İstanbul Üniversitesi | ror.org/03a5qrr21

İlahiyat Fakültesi | Dini Müzik

Dr. Ömer Faruk Söylev | orcid.org/0000-0002-1935-1957 | ofsoylev@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi | ror.org/03jtrja12

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | Kelam



Tetkik



Year 2022 | Issue 2

A Journal of Turkish-Islamic Culture
tetkik.okuokut.org

Publisher

Oku Okut Yayınları | Oku Okut Press | crossref.org/members/prep/34564
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara, Türkiye
Certificate Number: 49846 | yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org

Managing Editor

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu | orcid.org/0000-0001-7841-0665 | humeyrasevgulu@okuokut.org
Okut Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72
Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology

Ethical Editor

Assoc. Prof. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit University | ror.org/01x8m3269
Faculty of Theology | Islamic Theology

Statistics Editor

Dr. Fatih Kaleci | orcid.org/0000-0001-6823-3773 | fkaleci@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University | ror.org/013s3zh21
Eregli Faculty of Education | Math Education

English Language Editors

Assoc. Prof. Dr. Arif Bakla | orcid.org/0000-0001-5412-4330 | abakla@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72
Faculty of Humanities and Social Sciences | English Translation and Interpreting

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ata Az | orcid.org/0000-0002-8844-8875 | mehmetataaz@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72
Faculty of Islamic Studies | Philosophy of Religion

Section Editors

Scope: Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature

Dr. Zeynep Arkan | orcid.org/0000-0003-0534-186X | zeynep.arkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University | ror.org/05mskc574
Faculty of Letters | Arabic Translation Interpretation

Dr. Necati İşler | orcid.org/0000-0001-9645-8320 | ilenecati@gmail.com
Ministry of Education, Türkiye | ror.org/00jga9g46 | Turkish Islamic Literature

Scope: Turkish-Islamic History

Dr. Yavuz Selim Göl | orcid.org/0000-0001-7759-4482 | yavuzselimgol@hotmail.com
Giresun University | ror.org/05szaq822
Faculty of Islamic Studies | Islamic History

Scope: Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music

Res Asst. Faruk Narmanlı | orcid.org/0000-0002-5652-065X | narmanlifaruk@hotmail.com
Giresun University | ror.org/05szaq822
Faculty of Islamic Studies | Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts

Scope: Turkish Islamic Philosophy

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Caner İlgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com
Adıyaman University | ror.org/02s4gkg68
Faculty of Islamic Studies | Islamic Philosophy

Res Asst. Esmâ Aygün Yakın | orcid.org/0000-0002-8609-1905 | esmaaygunyakın@gmail.com
Yozgat Bozok University | ror.org/04qvdf239
Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Scope: Turkish Islamic Society

Dr. Muhammed Yamaç | orcid.org/0000-0003-2215-4492 | yamacmuhammed@hotmail.com
Bartın University | ror.org/03te4vd35
Faculty of Islamic Studies | Sociology of Religion
Dr. Süleyman Abanoz | orcid.org/0000-0002-4466-7080 | abanoz_s@hotmail.com
Oku Okut Academy | Psychology of Religion

Scope: Education in the Turkish Islamic Society

Assoc. Prof. Dr. İrfan Erdoğan | orcid.org/0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University | ror.org/013s3zh21
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Yasin Yiğit | orcid.org/0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com
İğdır Üniversitesi | ror.org/013s3zh21
İlahiyat Fakültesi | Religious Education

Dr. Ahmet Yemenici | orcid.org/0000-0002-7549-5074 | ayemenici@yahoo.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72
Faculty of Islamic Studies | Religious Education

Scope: Turkish Islamic Understanding of Religion

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | orcid.org/0000-0002-5338-3266 | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University | ror.org/04f81fm77

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Dr. Kübra Nugay | orcid.org/0000-0002-0773-0335 | kbr_ngy@hotmail.com

Okut Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Islamic Law

Dr. Ayşe Mine Akar | orcid.org/0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University | ror.org/04f81fm77

Faculty of Theology | Sufism

Dr. Ebru Adıyaman | orcid.org/0000-0001-6782-6075 | ebrukarakasadiyaman@gmail.com

Erzincan Binali Yıldırım University

Faculty of Theology | Hadith

Assistant Editors

Merve Nur Çam | orcid.org/0000-0003-1128-4697 | mervenurcam@okuokut.org

Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Hitit University | ror.org/01x8m3269 | Institute of Graduate Studies (Tafsir)

Kübra Gül Özdemir | orcid.org/0000-0002-4777-2193 | kubragulozdemir@okuokut.org

Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Hitit University | ror.org/01x8m3269 | Institute of Graduate Studies (History of Islam)

Merve Türkeri | orcid.org/0000-0002-1243-4979 | merveturkeri@okuokut.org

Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Yalova University | ror.org/01x18ax09 | Institute of Social Sciences (Islamic Law)

Abdullah Dağ | orcid.org/0000-0002-0826-6917 | abdullahdag@okuokut.org

Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72 | Institute of Social Sciences (Kalam)

Data Controller

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | info@yazimdestegi.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | www.yazimdestegi.com

Address all editorial correspondence to

Dr. Abdullah Demir | Oku Okut Press

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara

ademir@okuokut.org | Telephone: +90 312 906-1499

Address all ethical issues to

Assoc. Prof. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr

Hitit University | ror.org/01x8m3269

Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | orcid.org/0000-0002-6743-0107 | osonerhuncan@trakya.edu.tr
Trakya University | ror.org/00xa0xn82 |

Faculty of Letters | Medieval History | History of Muslim Turkish Countries and Societies

Prof. Dr. Celal Demir | orcid.org/0000-0003-0587-122X | kapkaramurat@hotmail.com
Afyon Kocatepe University | ror.org/03a1crh56

Faculty of Education | Turkish Language Teaching

Prof. Dr. Mustafa Koç | orcid.org/0000-0003-1299-7963 | mustafa.koc@ogu.edu.tr
Eskişehir Osmangazi University | <https://ror.org/01dzjez04> | Psychology of Religion

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | orcid.org/0000-0002-6085-7036 | shimshek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University | ror.org/03a1crh56

Faculty of Theology | Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | orcid.org/0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Assoc. Prof. Dr. Behlül Tokur | orcid.org/0000-0002-6509-3100 | behlultokur@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com
Adıyaman University | ror.org/02s4gkg68 | Faculty of Islamic Studies | Islamic Philosophy

Assoc. Prof. Dr. M. Ali Yazıbaşı | orcid.org/0000-0003-0369-1217 | muhammedaliyazibasi@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Hakan Hemşinli | orcid.org/0000-0003-4977-9054 | hakanhemsinli@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University | ror.org/041jyzp61

Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Dr. Mustafa Demirci | orcid.org/0000-0003-4218-5181 | mustafa.d.69@istanbul.edu.tr
Istanbul University | ror.org/03a5qrr21

Faculty of Theology | Religious Music

Dr. Ömer Faruk Söylev | orcid.org/0000-0002-1935-1957 | ofsoylev@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University | ror.org/03jtrja12

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology



İçindekiler | Contents

Editörden | From the Editor

191-197

Hakemli Dergilere Yönelik SWOT Analizi: Dergilerin Güçlü ve Zayıf Yönlerinin Tespiti
SWOTs Analysis for Peer-reviewed Journals: Analyzing the Strengths and Weaknesses of Journals
Dr. Abdullah Demir

Makaleler | Articles

199-228

Türk Dervîşi Yunus Emre'nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı
The Sharia-Truth, Prayer, Ablution, Fasting, and Pilgrimage Understanding of the Turkish Dervish Yunus Emre
Doç. Dr. Emrah Dindi

229-284

Osmanlı Arşiv Vesikalarında Muzır Mûsiki Kavramı
The Concept of Muzır Music in Ottoman Archive Documents
Dr. İrfan Yiğit

285-318

Din Referanslı Hareketlerin Sosyo-Politik Bağlamda Karşılaştırılması: Evanjelizm ve Gülenizm (FETÖ) Örneği
Comparison of Religion-Referenced Movements in Socio-Political Context: The Example of Evangelism and Gulenism (FETO)
Dr. Muhammed Yamaç

319-335

Bir Yumuşak Güç Unsuru Olarak YTB: Türkiye Mezunu Üst Düzey Bürokratlar
YTB as an Element of Soft Power: Senior Bureaucrats Who Graduated from Türkiye
Seçim Korkmaz

337-379

Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği
Kaum Muda as a Reformist Movement in the Malay World: The Case of Indonesia and Malaysia
Dr. Eyyüp Tuncer

381-405

Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri
Muhammad b. Faql al-Kamârî and Its Place in the Hanafî Tradition of Bukhara
Dr. Adnan Hoyladı

407-428

Larry Laudan'ın Araştırma Geleneklerinin Yöntembilimi Görüşü Ekseninde Kelâm İlminin Bilimsel Yapısı
Scientific Structure of Kalâm Discipline on the Axis of Larry Laudan's Methodology of Research Traditions Theory
Dr. Bilal Taşkın

429-445

David Hume Düşüncesinde Duygu-Düşünce İlişkisinin İnsan Doğasında Temellendirilmesi
The Justification of Hume's Notion About the Relationship Between Thought and Emotion in Human Nature
 Dr. Emrullah Kılıç 447-463

İsâ-Mesîh ve Pavlus Ekseninde Hıristiyan Geleneğinde Kurtuluş
Salvation in the Christian Tradition Axis of Jesus Christ and Paul
 Serkan Sayar 465-480

Hümanist Yahudiliğin Temel İlkeleri
Basic Principles of Humanistic Judaism
 Hümeyra Çakar 559-577

Mâtürîdî ve Neseîî'nin Sûr, Mîzan, Kevser Kavramlarına Dair Yorumlamalarının Karşılaştırılması
Comparison of al-Mâturîdî and al-Nasafî's Interpretations of the Concepts of Sûr, Mîzân, Kawthar
 Aydın Çamlıca

Bildiri Metinleri | Conference Papers

Bir Araştırma Programı Olarak Felsefe Günümüze Ne Söyler?
What Does Philosophy as a Research Program Say to the Today?
 Prof. Dr. Celal Türer 481-494

Tasavvuf Alanı Lisansüstü Araştırmalarına Yönelik Bilgiler ve Tecrübe Aktarımı
Transfer of Knowledge and Experience for Postgraduate Sufi Studies
 Prof. Dr. Ömer Yılmaz 495-530

Tanrı'nın Ön Bilgisi Meselesinde Orta Bilgi Teorisinin Yeri ve İncelenmesi
The Place and Examination of Intermediate Knowledge Theory in the Issue of God's Prior Knowledge
 Dr. İbrahim Halil Dünder 531-540

İlahiyat Alanında Yurt Dışında Lisansüstü Eğitim: ABD ve İngiltere Örneği
Graduate Study Abroad on Theology: The Case of the USA and UK
 Doç. Dr. Emrah Kaya 541-549

Sömürge Yönetimlerinin Ruanda'da Yol Açtığı İnsanlık Krizi
The Humanity Crisis Caused by Colonial Administrations in Rwanda
 Prof. Dr. Kadir Özköse 561-584

Kitap İncelemesi | Book Review

Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlâk Metafiziği, editör İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 sayfa, ISBN: 9786052105931
A Review of Islamic Ethic Metaphysics in Oriental Studies by İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 sayfa, ISBN: 9786052105931
 Dr. Abdul Basit Zafar 551-557

Hakemli Dergilere Yönelik SWOT Analizi: Dergilerin Güçlü ve Zayıf Yönlerinin Tespiti

Abdullah Demir | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573> | abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryemn72>

Tetkik Editörü

Türkiye’de hakemli dergilerin çoğunun yayıncısı, üniversiterlerdir. Üniversitelerde dergiler -birkaç güzel uygulama örneği dışında- “Üniversite Yayınları” marka adı altında tek bir merkezden koordine edilmez. Dergiler, üniversitelerin Fakülte ve Enstitü gibi alt birimleri tarafından ortak bir yayın politikası ve kalite sistemi gözetilmeksizin yayımlanır. Her ne kadar Üniversitelerde Yayın Komisyonları bulunsada bu komisyonlar hakemli dergilerin ortak bir standartta yayımı konusunda etkin değildir. Bunda 1984 yılında çıkartılan Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin, basılı ve elektronik yayıncılığın ulaştığı düzey açısından ihtiyaca cevap verememesi etkilidir. Bu yönetmeliğinin üniversite merkezli akademik yayıncılığa dair idari yapı kurulmasına imkân verecek, eser yayımı, basımı, dağıtımı, satışı ile bilimsel yayıncılığa dair akademik ve etik bilimsel yayın standartlarını içerecek şekilde güncellenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Şu an itibari ile üniversite birimleri, dergi yayımlamaya karar verdiklerinde kısa sürede bu dergi yayın hayatına başlamaktadır. Çoğunlukla bu süreçte akademik yayıncılık konusunda bir ön hazırlıklar yapılmaz ve bu alanda tecrübeli editör ve yayıncılardan tecrübe aktarımına dönük bilgi alınmaz. Üniversitelerde hakemli dergi yayıncılığı konusunda tecrübeli uzman idari personel de bulunmadığı için bu dergiler genellikle akademik yayıncılık kriterleri açısından zayıf olarak yayıma başlarlar. Örneğin dergiye “...Üniversitesi... Fakültesi Dergisi” şeklinde ileride değiştirmeleri gerekecek markalaşma açısından çok zayıf uzun bir ad verilmesi, en sık yapılan hatadır. Ayrıca birim yöneticisi Dekan veya Müdür derginin baş editörü olarak belirlenir. Bu durumun, “Haksız Yazarlık/Editörlük” diye bilinen yayın etiği ihlali olarak algılanabileceği dikkate alınmaz. İdari görevi olan bir yöneticinin aktif olarak editörlük yapıp yapamayacağı bu süreçte gözden kaçmış olur. Ardından derginin yayın süreçlerini yürütmesi için çoğunlukla araştırma görevlilerinin görev aldığı editöryal ekip oluşturulur. Dergi kurullarında onlarca kişinin adı yazılı olsa da asıl süreç bir veya birkaç kişi tarafından yürütülür. Bu kişiler çok yoğun şekilde özveri ile çalışırlar. Ancak akademik yayıncılık bir ekip işidir ve bir-iki kişi tarafından çaba gösterilmesi derginin istenilen hedeflere ulaşması için yeterli olmaz.

Akademik dergi yayıncılığı, popüler dergi yayıncılığına göre oldukça zordur. Dergilerin uymaları gereken hukuki, mali, akademik, etik ve teknik kurallar ve ilkeler bulunmaktadır. Tüm bunların dışında teknik yönü ağır basan indekslere başvuru ve süreç takibi de aktif olarak çalışan bir-iki kişinin sorumluluğundadır. Her indeksin

kriterleri ve başvuru süreçleri farklıdır. Onlarca indeksin kriterini takip etmek ve başvuru süreçlerini yürütmek, bu konuda tecrübesi olmayan ilk defa dergide görev alan kişilerce doğal olarak etkin şekilde yürütülememektedir. Zaten editöryal süreç, editörlere yoğun bir iş yükü getirdiğinden dergilerde eksiklikler ortaya çıkmaya başlar ve indekslere başvuru ve süreç takibi de aksar.

Türk üniversiteleri tarafından yayımlanan dergilerinin indekslere kabul oranı istenilen seviyede değildir. Kabul oranının düşük olmasında, dergilerin indekslerin kriterlerine yeterince uyamaması faktörü öne çıkmaktadır. Ulusal (TR Dizin) ve uluslararası tüm akademik indekslerin, dergi kabulü için çeşitli kriterleri bulunmaktadır. İndeksle başvuru ve kabul alma süreçlerinde yaşanan zorlukları en aza indirmek amacıyla bir editör olarak tarafımda ulusal ve uluslararası indekslerin kriterleri incelenmiştir. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) gibi uluslararası kuruluşların akademik yayıncılıkla ilgili ilkeleri de taranmıştır. İndeksler ve işleyişlerine dair alan yazını da incelenmiştir. Elde edilenlere, editörlük sürecinde edinilen tecrübeye dayalı bilgiler de eklenerek akademik dergilerin güçlü ve geliştirilmeye açık yönlerini tespitite kullanılmak üzere *Hakemli Dergi SWOT Analizi* geliştirilmiştir. Bu SWOT analizi uygulanarak dergilerin ulusal ve uluslararası indekslerin hangi kriterlerine tam olarak uyduğu ve hangilerinde eksikleri bulunduğu tespit edilebilmektedir. Geliştirilen sistem sayesinde eksikliklerin nasıl giderileceği de uygulamaya dönük bilgi olarak editörlere raporlanabilmektedir.

Hakemli Dergi SWOT Analizi'nde kullanılacak veri; baş editörden, dergi web sitesinden, ISSN kaydından ve ulusal-uluslararası indekslerden toplanmaktadır. Toplanan veri incelenerek baş editörün verdiği cevaplarla dergi web sitesi gibi açık kaynaklardan alınan bilgiler karşılaştırılmakta ve sonuçlar SWOT Analiz Sistemi'ne girilmektedir. *Hakemli Dergi SWOT Analizi* Anketi, 22 bölüm ve 250 sorudan oluşmaktadır. Derginin güçlü veya zayıf yönlerin tespiti için ilk bölümde derginin marka adı (6 soru), ikinci bölümde dergi geçmişi (5 soru), üçüncü bölümde ISSN kaydı (9 soru), dördüncü bölümde yayın periyodu (10 soru), beşinci bölümde derginin amaç ve kapsamı (10 soru), altıncı bölümde yayın dili (5 soru), yedinci bölümde yayımcı bilgileri (12 soru), sekizinci bölümde dergi web sitesi (20 soru), dokuzuncu bölümde derginin cilt/sayı sistemi (6 soru), onuncu bölümde derginin editöryal yapısı (13 soru), on birinci bölümde yayın kurulu (9 soru), on ikinci bölümde makale değerlendirme süreci (24 soru), on üçüncü bölümde derginin araştırma ve yayın etiği politikası (27 soru), on dördüncü bölümde derginin telif hakkı ve lisanslama politikası (14 soru), on beşinci bölümde derginin arşiv politikası (5 soru), on altıncı bölümde ücret politikası (8 soru), on yedinci bölümde makale dizgi formatı (33 soru), on sekizinci bölümde yayın kalitesi ve dergiye uluslararası ilgi (10 soru), on dokuzuncu bölümde indekslerle ilişkileri ve veri dağıtım politikası (3 soru), yirminci bölümde derginin indekslenme durumu (10 soru), yirmi birinci bölümde editöryal ekibin ve yazarların atıfları (7 soru), yirmi ikinci bölümde derginin görünürlük ve tanıtımı (4 soru) incelenmektedir.

Hakemli Dergi SWOT Analizi, Ocak-Ekim 2022 döneminde talep eden hakemli dergilere YAZIM DESTEĞİ uzmanları (www.yazimdestegi.com) tarafından uygulanmıştır. Analiz sonuçları, 250 sorudan oluşan ankette incelenen dergilerin zayıf yönlerini gösterir puan değerinin, 250 üzerinden 48 ila 106 puan arasında değiştiğini göstermektedir. 48 zayıf yön, en az eksiği olan SCOPUS ve ESCI’de dizinlenen dergilerin geliştirilmeye açık yönlerinin puansal karşılığıdır. 106 zayıf yön ise en fazla eksiği bulunan TR Dizin’de ve diğer indekslerde taranmayan dergilerin zayıf yönlerinin puan değeridir. Dergilerin çoğunda yayın dilinin İngilizce olmamasından kaynaklanan atıf alma oranının düşük olması, ortak zayıf yön olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte atıf alma oranının düşük olmasının puan karşılığı eksi 9’dur. Bu oran, incelenen dergilerin 48 ila 106 puanlık zayıf yönlerinin asıl sebebi değildir. Dergiler, kısa ve orta vadede düzeltebilecekleri şekilsel ve akademik eksiklikler sebebi ile SWOT analizinde düşük puan almaktadır. *Hakemli Dergi SWOT Analizi* sonunda editörlere, dergilerinin güçlü ve zayıf yönleri ortaya koyan ayrıntılı rapor sunulmaktadır. Raporda zayıf yönlerin ve bunların nasıl güçlendirileceğinin belirtilmesi, editörlere dergilerini güçlendirmek için kısa ve orta vadeli tedbirler alma imkânı sağlamaktadır. Kalite süreçlerinin önem kazandığı bir süreçte, dergilerin uzman kişilerce dış değerlendirmeye tabi tutularak eksikliklerin tespiti, dergilerin her açıdan kalitesine katkı sağlayacaktır.

Ulaşılan sonuçlar dergilerin TR Dizin’in kriterlerine tam olarak uymaları halinde zayıf yönlerinin toplam puan değerinin, SWOT analizi sonucunda 250 üzerinden 50 ila 60 puanda kalması gerektiğini göstermektedir. TR Dizin’den kabul alan dergilerin SWOT analizi raporlarında zayıf yönlerinin puan değeri, bu aralıktadır. Dergilerin zayıf yönlerini gösteren inceleme sonuçlarının 50 puanın altında kalması ise eksikliklerini büyük oranda giderdikleri, SCOPUS ve ESCI indekslerinden kabul alma seviyesine ulaştıklarını göstermektedir. Editör ve yayıncıların amaçları, dergilerinin 250 tam puan olarak hiç zayıf yönlerinin olmamasıdır. Ancak akademik yayıncılıkta yayımcı-yazar-editör-hakem gibi farklı tarafların süreçte bulunması, yayın dilinin Türkçe olması, makale bilimsel kalitesi ile hakem değerlendirme raporlarının kalitesinin her zaman aynı standartta olmaması, dergilerin 0 ila 40 puanlık zayıf yönlerinin her zaman olabileceği anlamına gelmektedir. Bu açıdan AHCI ve SSCI indekslerinde halihazırda taranan dergilerin SWOT analizleri bu sonucu desteklemektedir. Burada önemli olan editör ve yayıncıların dergilerinin zayıf yönlerini fark ederek bunlarla ilgili iyileştirmeleri hayata geçirmeleridir.

Anahtar Kelimeler

Sosyal Bilimler, Sosyal Bilim Dergileri, Hakemli Dergi Yayıncılığı, Akademik Dergiler, Akademik Dergi SWOT Analizi, Hakemli Dergi SWOT Analizi, Akademik Dergilerin Zayıf Yönleri, Akademik Dergilerin Güçlü Yönleri, YAZIM DESTEĞİ

Atıf Bilgisi

Demir, Abdullah. “Hakemli Dergilere Yönelik SWOT Analizi: Dergilerin Güçlü ve Zayıf Yönlerinin Tespiti”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 191-197. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.77>

SWOTs Analysis for Peer-reviewed Journals: Analyzing the Strengths and Weaknesses of Journals

Abdullah Demir | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573> | abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryemn72>
Editor-in-Chief

Universities are the publishers of most of the peer-reviewed journals in Turkey. Except for a few good practice examples, journals in universities are not published from a single center under the brand name "University Press." Journals are published by sub-units of universities, such as Faculty and Institutes, without considering a standard publication policy and quality system. Although there are Publication Commissions in Universities, these commissions are not active in publishing peer-reviewed journals in a common standard. Legislative arrangements are needed in this regard. When university units decide to publish a peer-reviewed journal, this journal begins its publication life in a short time.

In this process, no preliminary preparations are made about academic publishing, and information about the transfer of experience is not obtained from experienced editors and publishers. Since universities do not have expert administrative staff experienced in peer-reviewed journal publishing, these journals generally start publication with weak publishing criteria. For example, the most common mistake is to give the journal a long name that is too weak in terms of branding, which will need to be changed in the future, such as "...University... Faculty Journal". In addition, Dean or the Director is determined as the editor-in-chief. It is not taken into consideration that this situation may be perceived as a violation of publishing ethics, known as "Unfair Authorship/Editorship." In this process, it is overlooked whether a manager with an administrative duty can be an active editor. Afterward, an editorial team, mainly composed of research assistants, is formed to carry out the publication processes of the journal. Although the names of dozens of people are written on the journal boards, the actual process is carried out by one or more people. These people work very hard with dedication. However, academic publishing is a team effort, and efforts by one or two people will not be enough for the journal to reach the desired goals.

Academic journal publishing is more complex than popular journal publishing. There are legal, financial, scholarly, ethical, and technical rules and principles that journals must comply with. Apart from all these, the application and process follow-up to academic databases with a technical aspect are also the responsibility of the same editorial team. The criteria and application processes of each academic database are different. Naturally, following the criteria of dozens of databases and carrying out the application processes cannot be carried out effectively by those who work in the journal for the first time and do not have experience in this field.

The acceptance rate of Turkish journals by academic databases is not at the desired level. In the low acceptance rate, the factor that the journals do not sufficiently comply with the criteria of the academic database comes to the fore. All national (TR Index) and international academic databases have various criteria for journal acceptance. As an editor, I have examined the selection criteria of national and international indexes to minimize the difficulties experienced in the application and acceptance processes of the indexes. In addition, I have reviewed the principles of academic publishing of international organizations such as the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and World Association of Medical Editors (WAME). Also, I glanced at the literature on indices and their functioning. As a result, "Peer-Reviewed Journal SWOTs Analysis" was developed to be used to identify the strengths and areas of improvement of academic journals. By applying the Academic Journals SWOTs Analysis, it can be determined that the journals fully comply with the criteria of national and international indexes and which ones have deficiencies. Thanks to the developed system, how to eliminate the shortcoming is also reported to the editors as practical information.

The data to be used in the Academic Journal SWOTs Analysis; is collected from the editor-in-chief, the journal website, the ISSN registry, and national-international indexes. The collected data is analyzed, and the answers given by the editor-in-chief are compared with the information obtained from open sources such as the journal website. The results are entered into the SWOTs Analysis System. The dataset of the SWOTs Analysis Questionnaire is comprised of 22 sections and 250 questions. To determine the strengths or weaknesses of the journal, the name of the journal (6 questions) in the first section, the journal history in the second section (5 questions), the ISSN record in the third section (9 questions), the publication period in the fourth section (10 questions), the aim & scope of the journal in the fifth section (10 questions), in the sixth part the language of publication (5 questions), in the seventh part the publisher information (12 questions), in the eighth part the journal website (20 questions), in the ninth part the volume/issue system (6 questions), in the tenth part the editorial structure (13 questions), the editorial board in the eleventh part (9 questions), the peer review process in the twelfth part (24 questions), the research and publication ethics policy in the thirteenth part (27 questions), the copyright and licensing policy in the fourteenth part (14 questions), the archive policy in the fifteenth section (5 questions), the price policy in the sixteenth section (8 questions), the article typesetting format in the seventeenth section (33 questions), the publication quality in the eighteenth section and the international interest in the journal (10 questions), index in the nineteenth chapter relations with the authors and data distribution policy (3 questions), the indexing status of the journal in the twentieth section (10 questions), the citations of the editorial team and the authors in the twenty-first section (7 questions), and the visibility and promotion of the journal in the twenty-second section (4 questions) are analysed.

Peer-reviewed Journal SWOTs Analysis was applied to the requested peer-reviewed journals by YAZIM DESTEGI experts (www.yazmdestegi.com) in January-October 2022. The analysis results show that the point value indicating the weaknesses of the journals in the questionnaire consisting of 250 questions varies between 48 and 106 points out of 250 points. The 48 weak points are the points equivalent to the open aspects of the journals indexed in SCOPUS and ESCI, which are the least deficient. 106 weakness is the point value of the weaknesses of the journals that are not scanned in the TR Index and other indexes with the highest number of shortcomings. The common weakness is the low citation rate because the publication language is not English in most of the journals. The score for a low citation rate is minus 9 in the SWOTs Analysis. This ratio is not the main reason for the reviewed journals' 48 to 106 points of weakness. Journals receive low scores in the Refereed Journal SWOTs Analysis due to the formal and academic deficiencies they can correct in the short and medium term. At the end of the Academic Journals SWOTs Analysis, the strengths and weaknesses are presented to the journals as a detailed report. Indicating the defects and strengthening them in the report allows the journal boards to take short and medium-term measures. In a process where quality processes gain importance, detecting deficiencies by subjecting the journals to external evaluation by experts will contribute to the quality of the journals in every aspect.

If the journals publish in full compliance with the criteria of the TR Index, the total point value of their weaknesses should be between 50 and 60 points out of 250 points. The point value of the weak points in the SWOTs Analysis Reports of the journals selected by the TR Index shows this. The evaluation results showing the journals' weaknesses are below 50 points, indicating that those journals have risen to the level of acceptance from the SCOPUS and ESCI. The aim of editors and publishers is that their journals have no weaknesses, with a total score of 250. However, in academic publishing, the presence of different parties such as publisher-author-editor-referee in the process, the publication language being Turkish, the scientific quality of the article, and the quality of the reviewer reports not always at the same standard mean that journals can always have weaknesses of 0 to 40 points. In this respect, the SWOTs Analysis of journals scanned in AHCI, and SSCI indexes support this result. The important thing here is that the editors and publishers realize the weaknesses of their journals and implement the improvements related to them.

Keywords

Social Sciences, Social Sciences Journals, Peer-reviewed Journal Publishing, Academic Journals, SWOTs Analysis of Academic Journal, SWOTs Analysis of Peer-reviewed Journal, Weaknesses of Academic Journals, Strengths of Academic Journals, YAZIM DESTEGI

Citation

Demir, Abdullah. "SWOTs Analysis for Peer-reviewed Journals: Analyzing the Strengths and Weaknesses of Journals". *Tetikik 2* (September 2022), 191-197.
<https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2022.2.77>

Türk Dervîşi Yunus Emre'nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı

Emrah Dindi | <https://orcid.org/0000-0002-6664-7590> | emrah_dindi@hotmail.com

Tokuz Eylül Üniversitesi | <https://ror.org/00dbd8b73>

İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Öz

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde ile Yesevî öğretisinin yayılmasında büyük etkileri olan Yunus Emre'nin dini düşünce sisteminin incelenmesi ve araştırılması kuşkusuz büyük önem arz etmektedir. Onun dini, tasavvufi, ahlaki, sosyal, kültürel, siyasi, tarihi, ilmi ve edebi kişiliğiyle ilgili bugüne kadar yüzlerce makale, onlarca kitap kaleme alınmıştır. Ne var ki namaz, abdest, oruç, hac vb. içsel manaları ihmal edilen, salt zahiri düzeyde kalan şekilsel şeriat formlarının değer ve derecesine, hakikat makamı, namaz, abdest, oruç ve hac anlayışına dair şimdiye kadar araştırdığımız kadarıyla, bir çalışma henüz yapılmamıştır. Zahir-batın, şeriat-tarikat ve şeriat-hakikat düalizmi, erdemli ideal insan -insan-ı kâmil- olma yolunda bunların kıymet ve konumuna ilişkin yaklaşımlar, sufi öğretinin temel konuları arasında daima yer almıştır. Hatta dinin biçimsel -zahir- yapısını ön plana çıkaran fakih, müderris ve mollalarla tam tersine onun özünü, ruhunu, ahlaki hedeflerini -batını- önceleyen sufiler arasında bu durum, zaman zaman bir çatışmanın da konusu olagelmiştir. O bakımdan, bu çalışmada, Yunus Emre'de şeriat ve hakikat makamına özgü namaz, abdest, oruç ve hac anlayışları irdelenmiş; şeriat makamı formlarının hafife alınıp alınmadığı ile yadsınıp yadsınmadığına ilişkin sorulara cevap aranmıştır. Araştırmamıza, Yunus Emre'nin farklı nüsha ve baskılarından oluşan *Risâletü'n-Nushiye*'si ve *Dîvân*'ıyla, diğer bazı araştırmalar kaynaklık etmiştir. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu çalışmada şeriat makamı ritüellerinin Tanrı'ya yakınlaşma, ona vuslatta bir araç, giriş ve eşik mesabesinde olduğu; dolayısıyla, asıl -ideal- namaz, abdest ve orucun ten ile taat, teni yumak ve yıkamakla değil; gönülde Tanrı'yı daima anış *naz ve niyazla*, gönülü pak etmekle; asıl haccın ise O'nu ırakta -yabanda- yani Mekke'de değil; gönülde ve kendinde aramakla gerçekleşeceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Yunus Emre, Şeriat, Hakikat, Namaz, Abdest, Oruç, Hac

Atıf Bilgisi

Dindi, Emrah. "Türk Dervişi Yunus Emre'nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 199-228.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.31>

Geliş Tarihi	15.04.2022
Kabul Tarihi	29.07.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İ Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / ift Tarafalı KÖrleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
ıkar atışması	çıkar atışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Sharia-Ḥaḳīqah, Prayer, Ablution, Fasting, and Pilgrimage Understanding of the Turkish Dervish Yunus Emre

Emrah Dindi | <https://orcid.org/0000-0002-6664-7590> | emrah_dindi@hotmail.com

Dokuz Eylül University | <https://ror.org/00dbd8b73>
Faculty of Theology, Department of Tafsir, İzmir, Türkiye

Abstract

Undoubtedly, it is important to examine and study the religious thought system of Yunus Emre, who had significant impacts on the Islamization and Turkification of Anatolia and the spread of the Yesevī school. Hundreds of articles and books have been written about his religious, mystical, moral, social, cultural, political, historical, scientific, and literary personality. However, no study has yet been conducted on the value and degree of shari'a forms, such as prayer, ablution, fasting, and pilgrimage, which their inner meanings is neglected, remain at the purely apparent level, and on his understating of the mode of ḥaḳīqah, prayers, ablution, fasting, pilgrimage, etc. as far as we have seen in the literature review. Explicit-implicit, shari'a-tariqa, and shari'a-ḥaḳīqah dualism and approaches to the value and position on the way to being a virtuous ideal human being (i.e., *the perfect human*) have always been among the basic subjects of the sūfi school. This has from time to time been the subject of a conflict between the jurists, professors, and mullahs, who emphasized the formal -explicit - structure of the religion, and the sūfis, who prioritized its essence, spirit, and moral goals -esoteric-. In this regard, the understandings of Yunus Emre regarding prayers, ablution, fasting, and pilgrimage specific to the shari'a and the authority of ḥaḳīqah were examined, and answers were sought to the questions about whether the forms -rituals- of shari'a authority were taken lightly or not in the present study. The sources of the present study were Yunus Emre's *Risālah al-Nushiyya*, which consists of different copies and editions, and his *Dīwān*, as well as some other studies. In the present study, in which the literature review method was used, it was found that the rituals of the shari'a were a means, entrance, and threshold for moving closer and reaching God. Therefore, the real -ideal- prayers, ablution, and fasting were not actually achieved by washing the skin but by always remembering God in the heart, by clearing the heart, and the real pilgrimage was not in the far -wilderness- namely, in Mecca, but would be achieved by looking for God in the heart and oneself.

Keywords

Sufism, Yunus Emre, Shari'a, Ḥaḳīqah, Prayer, Ablution, Fasting, Hajj

Citation

Dindi, Emrah. "The Shari'a-Ḥaqīqah, Prayer, Ablution, Fasting, and Pilgrimage Understanding of the Turkish Dervish Yunus Emre". *Tetikik 2* (September 2022), 199-228.
<https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2022.2.31>

Date of Submission	15.04.2022
Date of Acceptance	29.07.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetikik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Ortaçağın büyük Türk düşünür ve dervişi Yunus'un (ö. 720/1320 [?]) şiirlerinde insanın topraktan yaratılması, aslından kopması dünyaya gelişle özüne yabancılaşması; bu yabancılaşmanın beraberinde getirdiği ilahi aşk ve hasret, vuslat, müşahede, mücahede, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd, her şeyin insanda dürülmüş olması, dört kapı kırk makam yani şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamları; birlik ve dirlik, dünya hayatı, insanın kuşku ve şüphe içinde oluşu, dünya ve insanın faniliği; ecel, ölüm, ölüm sonrası, kabir hayatı, cennet, cehennem, hesap, mizan, ahiret yaşamı; ömrü boşa geçirmeme, kimseye hor bakmama, herkesi eşit görme, alçak gönüllü olma, gurur, kin ve kibirli olmama, öfkelenmeme, düşmanlık beslememe, biçim ve görüntüye aldanmama vb. dini, tasavvufi ve ahlaki konular ele alınmıştır. Benzer biçimde şeriat ve tarikat kavramları, şeriat makamı namaz, abdest, oruç ve hacın aşk ve hakikat makamındaki içsel, bâtını -ezoterik- yorumları da bu konular arasında yer alır.

Yesevî öğretisinin yayılmasında, göçebe Türklerin birlik ve dirliğinde büyük etkileri olan Yunus Emre'nin dini düşünce sisteminin incelenmesi ve araştırılması kuşkusuz büyük önem arz etmektedir. Onun dini, tasavvufi, ahlaki, sosyal, kültürel, siyasi, tarihi, ilmi ve edebi kişiliğiyle ilgili bugüne kadar yüzlerce makale, onlarca kitap kaleme alınmıştır. Ne var ki namaz, abdest, oruç, hac vb. batınları ihmal edilen, salt zahiri düzeyde kalan şekilsel şeriat formlarına, hakikat makamı, namaz, abdest ve hac anlayışına dair şimdiye kadar araştırdığımız kadarıyla, bir çalışma henüz yapılmamıştır. Zahir-batın, şeriat-tarikat ve şeriat-hakikat yorumu, erdemli ideal insan -insan-ı kâmil- olma yolunda bunların kıymet ve konumuna ilişkin yaklaşımlar, sufi öğretinin temel değer ve kavramları arasında daima yer almıştır. Hatta dinin biçimsel -*zahir, formel*- yapısını ön plana çıkaran fakih, müderris ve mollalarla, tam tersine onun özünü, ruhunu, ahlaki hedeflerini -*batını*- önceleyen daha doğrusu önemseyen sufiler arasında bu durum, karşılıklı suçlamaların da daima konusu olagelmıştır. Fakih, molla ve müderrisler, sufileri şeriatı ihmal ve iskat ile sufiler de onları dini donuk katı kurallar hâline dönüştürmekle suçlamışlardır. O bakımdan, bu çalışmada, kadim sufi gelenekte olduğu gibi Yunus Emre'nin şeriat ve hakikat makamına özgü dindarlık anlayış ve ayırımına gidip gitmediğine, gitti ise bu iki makamın dini duyuş, düşünüş biçimlerinin ve kulluk formlarının neler olduğuna, şeriat makamı formlarını -ritüellerini- hafife alıp almadığına, yadsıyıp yadsımadığına, bu form ve ritüellerin kendilerinin de dâhil oldukları aşk, muhabbet ve marifet ehlinin nazarındaki değer ve derecesine, aynı şekilde, ideal kulluk makamı kabul edilen hakikat kapısı namaz, abdest, oruç ve hac anlayış ve yorumlarına ilişkin

soru(n)lara cevap aranacaktır. Bu nedenle, Yunus Emre'nin bir yandan şeriat makamına -yani zahir ehline- öte yandan da hakikat makamına -yani, muhabbet ve marifet ehline- özgü namaz, abdest, oruç ve hac anlayışını irdeleyeceğiz. Araştırmamıza, Yunus Emre'nin *Risâletu'n-Nushiye*'si ve *Dîvân*'ıyla, diğer bazı araştırmalar kaynaklık edecektir. Daha önce M. Emin Bars tarafından “Yunus Emre'nin Deyişlerinde İslam'ın Şartları” başlığı altında bir makale kaleme alınmıştır. Ne var ki bu makalede daha ziyade, genel olarak İslamiyet, Kur'an, hadisler ve Yunus Emre'de ibadetlerin öneminden söz edilmiştir. Aynı şekilde, bu alanda bir makale de İhsan Soysaldı tarafından kaleme alınmıştır. Bu makalede ise Yunus'ta ve diğer sufilerde formel ibadetleri yerine getirmenin önemi ve insana faydasından söz edilmiştir. Bizim çalışmamızda olduğu gibi hakikat -aşk- makamı namaz, abdest, oruç ve haccın ezoterik dini yorum ve düşünüş biçimi irdelenmemiş; üstelik şeriat makamı ritüellerinin Yunus'un nazarındaki kıymet ve konumu da değerlendirilmemiştir. Bunların dışında, konumuzla yakından bağlantılı olan Müjgan Cumbur'un 1957 yılında kaleme almış olduğu “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Namaz”; H. İbrahim Delice'nin 2021 yılında yayımlanmış olan “Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı”; Mehterhan Furkanî'nin 2022 yılında neşredilmiş olan “Kul Hakkı Bağlamında Yunus Emre'nin İbadete Yaklaşımı”; Ali Çelik'in 2015 yılında basımı yapılmış “Yunus Emre'nin Şiirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları” adlı çalışmalarından ve ulusal tez veri tabanında Yunus'la ilgili çeşitli anabilim dallarında yapılan tezlerden istifade edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, yapacağımız bu çalışma, Yunus'un bir yandan şeriat; öte yandan hakikat makamı namaz, abdest ve hac anlayışını ele alıyor olması yönüyle otantik ve özgün niteliktedir. Doküman taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırmanın sonucunda, şeriat makamı ritüellerinin Tanrı'ya yakınlaşma, ona vuslatta bir araç, giriş ve eşik mesabesinde mi olduğu, dolayısıyla, asıl -ideal- namaz, abdest ve orucun salt ten ile taatle mi, teni yumak ve yıkamakla mı yoksa Tanrı'yı gönülde daima anış, *naz* ve *niyaz*la mı, gönül pak etmekle mi olduğu; asıl haccın ise onu irakta/yabanda -yani, Mekke'de- taş ve tuğladan yapılmış Kabe-i Halîlî -sûrî Ka'be-de mi yoksa gönül Kâbe'sinde yani kendinde aramakla mı insanın gönlünü almakla mı gerçekleşeceği yönündeki problematik meselelerin gün yüzüne çıkacağı ümit edilmektedir.

1. Şeriat ve Hakikat

Yunus'un şiirlerinde dinin iki yönden ele alındığını, bir yandan cennet metayı arzusu ve cehennem azabı korkusuna dayalı İslam'ın sünni yorumunu -*ortodox*- öte yandan da bu kaygıları bir tarafa bırakmış bâtını, ezoterik -*heterodox*- tasavvufi, sufi yorumunu görürüz. Bunların birinde Yunus, medreseden yetişme işinde gücünde,

evinde barkında, namazında, kurulu düzenle uyumlu bir molla; ötekinde tekkeye postu sermiş dervişlerin, mollaların ve toplumu sevk ve idare eden beylerin eksikliklerini, yanlışlarını dile getiren eleştiren bir derviştir.¹ Başgöz'ün de belirttiği gibi şeriat makamına dair şiirlerinde Yunus, molla ve softadır. Şiirleri eğitici, yol gösterici, akıl verici, buyurgan, mutaassıp, sert ve katıdır. Ya dinin kurallarına ve şeriatın buyruklarına eksiksiz uyacaksınız ya da toprak başına! Hem bu dünyanın ve hem de öteki dünyanın bütün azapları seni bekliyor olacaktır. Dolayısıyla, onun hakikat makamı ile ilgili şiirlerinin aksine şeriat manzumelerinde cennete yönlendirmeye, cehennemden sakındırmaya, namaz kılmaya, oruç tutmaya, Tanrı'nın birliğini ve Peygamber'in ululuğunu tanımaya çağrı yapılır.²

Peki, bu düalizmin nedeni nedir? Hayatının başlangıcında dâhil olduğu medrese yaşamı mı ya da aradığını bulamadığından dolayı medreseden ayrılıp gittiği tekke/tarikat din anlayışı mı veya en son Hakikat'ı bulduğunu dile getirdiği aşk - hakikat- makamı duyuş ve düşünce biçimi midir? Kuşkusuz bunun nedeni ömrünün farklı dönemlerine ait düşüncesinin evrilmesi olabileceği gibi zahir -şeriat- ehlinin baskılarının bir sonucu olarak bu şiirlerinin ortaya çıkmış olması da uzak bir ihtimal değildir. Şöyle ki Fuat Köprülü'nün de pür ve saf bir gerçeklikle dile getirdiği gibi bu Türkmen kocası, şeriat edebinden korktuğu için daha fazla izah-ı hakikat edemeyeceğini söylemiştir. Bu nedenle, bazen tamamen zahir -şeriat- ehline, ham softa zahitlere yakışan telkinlerde bulunmuştur. Çoğu zaman ise ilahi bir cezbe ile bu sınırın dışına çıkmış; aşk mezhebinin din olduğunu, şeriat ehlinin -ulema-yı rüsumun- o menzile eremeyeceğini, milletin her milletten ayrı; din ve diyanetinin mevcut dinlerden müstesna olduğunu, namazsız ve abdestsiz dost mihrabına vardığını itiraf eylemiştir.³ Dini, şekil ve kabuktan ibaret gören ulema-yı rüsuma, kuru ham softa zahitlik -zühd-i huşk- erbabına hücum ve isyan etmiştir.⁴ Eyuboğlu'nun da dile getirdiği gibi onun Müslümanlığı biçimsel değil özselidir. Kimilerinin ileri sürdükleri gibi 'cennet Müslümanı' olmaktan Yunus kaçınmış; Tanrı'sına bir gelir -çıkır- karşılığında yönelmemiştir. Tanrı ve tanrısal sevgisi biçim değil özdür. Bunu ancak Tanrıya gönül verenler anlayabilirler. Nitekim, birer biçimsel davranıştan öteye geçmeyen oruç, namaz ve hac gibi formel ödevler, pek önemli değildir. Bunların kişinin özünü oluşturan Tanrısal tözle de doğrudan ilgileri

¹ İlhan Başgöz, *Yunus Emre* (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999), 27-28.

² Başgöz, *Yunus Emre*, 32-33.

³ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 312-313.

⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Yunus Emre", akt. Dilaver Düzgün, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 51 (2013), 256-258.

söz konusu değildir.⁵ O bakımdan, Yunus'un düşünce sisteminde zahir -şeriat- ehlinin hoşuna gitmeyecek birtakım hususiyetlerin varlığı asla göz ardı edilmemelidir.⁶ Şiirlerinde hakikatten uzaklaştırmaları nedeniyle zaman zaman zahir -şeriat- ehline, onların sert ve katı tutumlarına karşı çıkmış; şekilci bilginlere çatmış ve onlarla alay etmiştir⁷ çünkü Türk sufi öğretisinde genelde figür, şekil, suret yeterli görülmez; din, aynı zamanda bilişsel ve coşkusal bir durumdur da. Din, salt şekil ve surette değil; aynı zamanda canda ve gönülde olan, kalbin kasıt ve yöneliminden ibaret olan bir şeydir. Tanrı'ya yakınlık yahut uzaklık salt şekilsel ritüellerle olan bir şey değil; daha ziyade, bilişsel ahlaki bir durumdur. Tanrı'dan kişinin uzaklaşması da namaz, abdest, oruç ve haccın yokluğu ile değil; kişinin iç dünyasındaki kin, kir, riya, haset, dedikodu, cimrilik, pintilikle, dünyaya -maddeye- bağlılıkla ve kalbin Allah'tan aymazlığıylaadır. Aşağıdaki dizelerinde görüldüğü gibi bu öğretilerde şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamı dini duyuş ve düşünce biçimleri birbirinden farklı olduğundan dolayı Yunus'a göre şeriat makamında evliya olan, itaatkâr olan tersine hakikat makamına -yani, coşkusal dini duygu ve düşünceye- göre Tanrı'ya asi sayılır. Söz gelimi, tüm varlığa tek göz ile bakmayan, namaz kılmış, oruç tutmuş olsa da bundan dolayı şeriata göre evliya sayılsa da ideal kulluk makamı olan hakikatte Allah'a karşı günahkârdır. Şunu ifade edelim ki tüm tasavvufi öğretilerde olduğu gibi dine takdime, giriş mesabesinde olan şeriat makamı formları, bu Türk sufisine göre de gereksiz değildir ancak amaç da değil, sadece bir araçtır. Dine şeriat kapısından girmek şarttır fakat hedef orada kalmak değildir zira şeriat kalıp hakikat makamına ulaşamayan kişi, kapıda kalır. Yani, marifet ehli olamaz. Şeriat -yani, suret- şekildir, hakikat ise özdür. Suretten öze gidilmesi gerekir çünkü suretten geçemeyen huzurdan -tapu- içeri giremez.⁸ Bu bakımdan, Yunus, dinin kabuğu, yüzeyi olan şeriat ile özü, aslı ve esası olan hakikati *gemi-umman* metaforuyla algımıza yakınlaştırmaya çabalamıştır. Şeriatı sağlam bir gemiye, hakikati ise deryaya benzetmiştir. Gemi ne kadar sağlam olursa olsun hakikat deryasının dalgaları o gemiye vurdukça onu usandıracağını ve parçalayacağını belirtmiştir. Şeriat ehli, şeriat gemisinden hakikat denizine atlamayıp gemide kalmaya devam ettiği müddetçe ardı arkası kesilmeyen dalgaların karşısında dayanamayacağını, hakikat denizine dalmayanları şeriat gemisinin

⁵ İsmet Z. Eyuboğlu, *Yunus Emre: Bir Ozanın İçevreninde Gezintiler* (İstanbul: Geçit Yayınevi, 1991), 13, 56.

⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 266.

⁷ Melâhat Ürkmez, "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 6 (2008), 170.

⁸ Abdullah Kahraman, "Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 10.

kurtaramayacağını ima etmiştir.⁹ Hatta şeriat erenlerinin kendilerine şeriat kapısında nice yollar atıklarını ancak kendisinin bunlara tenezzül etmediğini, hakikat deryasında denizci olup yüzdüğünü, hakikati burada bulduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla, medrese ve müderrislerin Tanrı'yı bilme ve bulma yol ve yöntemlerinden kendisinin ayrıldığını ihsas ediyor. Gerçekte o, şeriat kapısı dindarlık biçimlerini yadıyor değildir ancak bu dindarlık, ona göre gerçek kulluk da değildir. şeriat, tarikat, marifet ve hakikatin hepsi, varacak olanlar için bir dini yol ve yaşam biçimidir. Ne var ki hakikat makamı dini duygu ve düşünüş biçimi, bunlardan en has ve en özge olanıdır. şeriat ehline -zahir ulemaya- göre şeriatı -formel ödevleri- terk edenin işi küfürdür. Ne var ki Yunus'a onun Melamî anlayışına göre bu ne küfür yahut nasıl bir küfür ki imandan da öte ve özge bir hâldir.

*Cümle yaradılmışa, bir göz ile bakmayan
şer'in evliyasıysa hakikatte âsidir
şeriat haberini şerh ile eydem işit
şeriat bir gemidir, hakikat deryasıdır
Ol geminin tahtası ne denlu muhkem ise
Deniz mevci kati olucak usanasıdır¹⁰
şer'at oğlanları niçe yol eyde bana
Hakikat deryâsında bahri oldum yüzerem¹¹
şeriat, tarikat yoldur varana
Hakikat meyvası andan içeru
Dinin terk edenin küfürdür işi
Ol ne küfürdür, imandan içeru¹²*

Yunus Emre, aşağıdaki şiirlerinde görüldüğü gibi tefsir, hadis, fıkh, kelam vb. zahiri ilimlerle uğraşan medrese ehli pek çok kitabı şerh etmiş olsa da gerçekte bunların hakikatin manasını bilmediklerinden, zahir -şeriat- ehlinin, -ulema-yı rüsumun- bu ilimlerle uğraşılarında riya -gösteriş- şöhret içinde olduklarından, tam tersine erenlerin -hakikat ehlinin- riya içinde bir yaşam sürmediklerinden söz etmiştir.

⁹ Musa K. Yılmaz, "Büyük İslam şairi Yunus Emre Hayatı, San'atı, Din Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1991), 44-45; Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiye*'sinde de bu deniz metaforu, tevazu için kullanılmıştır. Bu metafora göre de dinde esas olan kabukta, kıyıda ve kenarda yahut su birikintilerinde kalmak değil, daha doğrusu küçük bir pınar gibi denize ulaşmadan akarken toprağa sızmak ve toprakta (şeriatta) kalmak değildir, tupkı ırmak ve nehirler, daha büyük sular gibi denize, deryaya (hakikate) ulaşmak daha doğrusu derya olmak, deryaya dalıp inci ve mercanlara ulaşmaktır. Yunus Emre, *Nasihâtler Kitabı (Risâletü'n-Nushiye)* (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 72. 54-56.

¹⁰ Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı* 3. bs. (İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006), 91; Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts), 25.

¹¹ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 137.

¹² Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 160.

Yine hakikatin bir deniz, şeriatın ise gemi olduğunu, ne yazık ki zahir -şeriat- ehlinin bir türlü gemiden inip de hakikat denizine dalamadıklarını, dinin şekilsel ritüeller makamı olan şeriat eşliğinde kaldıklarını, içeri girip de ne var ne yok bilmediklerini, hakikat erenlerinin aksine bu şeriat ehlinin cedel, tartışma, iddia ehli olduklarını, dört kitabı şerh etmiş olsalar da hakikatte asi ve günahkâr olduklarını çünkü tefsir okuduklarını ancak manayı -hakikati- bilmediklerini dile getirmiştir.

*Hakikatün ma'nîsin şerh ile bilmediler
Erenler bu dîrliği riyâ dîrîlmediler
Hakikat bir denizdür şer'atdur gemisi
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar
Bunlar geldi tapuya şer'at tutdı turur
İçerü girübeni ne varın bilmediler
Şer'at oğlanları bahis da'vî kılurlar
Hakikat erenleri da'vîye kalmadılar
Dört kitâbı şerh iden 'âsîdür hakikatde
Zirâ tefsîr okuyup ma'nîsin bilmediler¹³*

Yunus'un felsefesinde şekle ve görüntüye aldanılmaması gerekir. Yetmiş iki millet bir görülmeli; hor, hakir, aciz, fakir ve miskin olanlar er görülmelidir. Yani, diğerine denk görülmelidir. Toplumda basit, bayağı aba giyenlerin değersiz, aşağı görülmemesi gerektiği gibi parlak, yıldızlı elbise giyenlerin, makam, mevki, riyaset ve dava sahiplerinin de üstün görülmemesi gerekir çünkü Hz. İsa gibi dünyayı terk eden nicelerinin Tanrı'nın katında *fevka'l-ulâ'*ya yani en yüce mertebelere çıktıkları, Karun gibi nice şaşaalı, yıldızlı parlak elbise giyen, dünyayı kovuşturan makam ve mevki sahiplerinin ise toprak altına indirildikleri bir gerçektir. O bakımdan, abalı dervişlerin yahut atlas giyen müderris ve mollaların görüntüleri, insanları aldatmaması gerekir. Namaz, oruç, hac, zekât, kurban gibi şeriatın şeklî ritüellerini yerine getirenler, görüntüsel taat ve ibadetleriyle başkalarına ta'n etmemeli; mağrur olmamalı; medreselerde zahir ilimlerini okuyanlar da mağrur olmamalıdır. Mağrur olanlar, merdûd olurlar çünkü şeriata göre merdûd olan kefen soyucu, Hak katında makbul olmuştur; yine şekil ve surette küfür donunu giymiş niceleri ise gerçekte canları içinde gönülleri iman görmüştür, dolayısıyla, görüntüye aldanılmaması gerekir. İbadetlere de güvenilmemelidir. Tanrısal sevgi tüm ibadet ve taatlerin üstündedir. İlim, amel, züht, taat, ibadet vb. formeller ancak Tanrısal sevgi -aşk- ile anlamlı ve değerlidir; helaldir.¹⁴ Ona göre kişi Hakk'ı bilmedikten sonra, onun "Okudum; bildim ve çok taat kıldım." demesi de abestir. Namaz kılan âdemoğlu

¹³ Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 31.

¹⁴ Mehmet Emin Bars, "Yunus Emre'nin Değişlerinde İslam'ın Şartları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/33 (2016), 291.

elbette ki mükâfatlandırılacaktır. Elbette ki Tanrı, dergâhından kimseyi mahrum etmeyecektir. Bununla birlikte Yunus, ham softalara seslenerek “Namaz kılıyorum.” diye dervişlere laf atanları, onları inkâr edenleri, hor görenleri eleştirmiştir. Dervişlere karşı münkir olanlar, onları horlayanlar, bin yıl da namaz kılsa gökten inen dört kitabı günde bin kez okusalar da öte dünyada duaları da taatleri de onları paklamayacak; tanrısal lütuf ve inayetten irak olacaklardır. Yunus’un aşağıdaki dizelerinde görüldüğü gibi insanın özünü, kalbini, canını, ruhunu, zihnini ve eylemlerini kötülüklerden tezkiye ve tasfiye etmeyi amaçlayan tekke din anlayışı karşısında, dışını süsleyen şeriat ehlinin ve medrese ulemasının gurura kapılmalarına dolaylı olarak bir eleştiri söz konusudur.

*Kamusun bir gör, kemterin er gör
Alu görmegil pelâs giyeni
Tez çıkarırlar fevkal'ulâya
Bin İsa gibi dünya yakarı
Tez indirirler tahtesserâya
Bir Karun gibi dünya kovarı
Âşık olanın nişanı vardır
Melâmet olur belli beyarı
Zühdüm var deyu ta'n eylemegil
Merdut ederler mağrur olanı
İlmim var deyu mağrur olmagil
Hak kabul etti kefen soyarı¹⁵
Egerçi küfr tonunu geydi sûret
Gönül cânı görür îmân içinde
Miskîn Yûnus zehr-i kâtil 'ışk elinden tiryâk olur
'İlm ü 'amel zühd ü tâ'at pes 'ışksuz helâl olmaya
Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum dime
Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür
Namâz kıluram diyüben münkir gelmen dervişlere
Eger bin yıl kılurısan kendü du'ân yarlıgamaz
Namâz kılan âdemiler tehî kalası degüldür
Ol pâdişâh dergâhından kimseyi mahrûm eylemez¹⁶
Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısan
Erenlere münkirisen didâr ırak senden yana¹⁷*

Kısaca, Yunus'un şiirinde, İslam'ın binası -erkânı- olan namaz, abdest, oruç, hac ve zekât ile birlikte şeriat ve sünnet de geleneksel bir inançla yer almaktadır ancak

¹⁵ Toprak, Yunus Emre Divanı, 177.

¹⁶ Bu beyitler için bkz. Tatçı, Yûnus Emre Dîvânı, 278, 7, 73, 86.

¹⁷ Tatçı, Yûnus Emre Dîvânı, 11.

Halman'ın da belirttiği gibi Yunus, söylemlerinde sık sık şeriatı irdeler; ötesine gider; yetersizliklerini eleştirir; şeriat inanç ve kurallarının aşılması gerektiğini hatırlatır. Katı kuralları sorgular, şer'î düşüncelere insancıl değerler getirmeye çalışır. Ona göre tasavvufi aşkı duyan ve yaşayan, şeriatın kapılarını allak bullak eder. Önemli olan, "Dost"un -sevilen Tanrı'nın- güzel yüzü görülünce, ona aşk duyulunca, şeriatın vazgeçilmesidir hatta onun yağmalanmasıdır.¹⁸ Yunus'un şiirlerinde şeriat kapısı namaz, abdest, oruç ve haccın ötesinde, âşıkların hakikat makamına özgü namaz, abdest, oruç ve hac anlayışı da söz konusudur. Dolayısıyla, şiirlerinde yer alan aşk makamı -ideal kulluk- anlayışından yola çıkarak Yunus'u, dini yönden hafifmeşrep olarak ele almak ve dine gereken özen ve itinayı göstermediğini söylemek, kuşkusuz ona yalan isnat etmek olur. O, kimi zaman haccıyla övünüp gönül yapmayanları tenkit ettiği gibi yer yer görüntüsüyle derviş olup da dervişlikle alakası olmayanları, taat ve ibadetlerini yapmayanları da -yani, her iki kutbu da- eleştirir. Bu iki kutbun sadece birinin varlığından bahsedip diğerinin üzerine örtmek, Yunus'u yanlış algılamamıza neden olur. O bakımdan, Yunus, haccın, namazın, orucun ve zekâtın yapılmaması gerektiğinden söz etmez. Tam tersine, bunları yapmakla yetinip kâfi ve şafi görüp bir türlü işin mana boyutuna -özüne- inmeyenlerden, ona önem vermeyenlerden yakındır. Onun şiirlerinde görülen söz konusu ağır ithamların muhatabı, bunları yapıp da mana boyutunu -özünü- yaşamayanlarsa hem taat ve ibadetlerini yapmayıp hem de mana boyutunu yaşamayanlara hitabı ne ağırlıkta olurdu bunu tahayyül ve tasavvur etmek gerekir.¹⁹

2. Şeriat ve Hakikat Makamı Namazı

Sufi düşünce sisteminde ideal dindarlıkta Tanrı'yı anış, salt ten ve bedenle, zahiri organlarla, birtakım sembol ve hareketlerle yapılan *şeriat* makamı sûrî ve şeklî anışı değil; daha ziyade ruh, düşünce, kalp, can ve gönül yönelişiyle -yani, özün eğilimiyle- gerçekleşen tarikat makamına özgü bilişsel bir duruş ve anış biçimidir. O bakımdan sufilerde Tanrı'ya kulluk, *şeriat*, *tarikat*, *marifet* ve *hakikat* şeklinde, basit ve sıradan olandan ideal olana doğru dört makamda ele alınmıştır. Dolayısıyla, özünde Tanrı'ya yakınlık, samimiyet, içtenlik ve aşk duyguları olmayan şeriat makamı sûrî -şeklî- namaz eleştirilmiştir.²⁰ Aşağıdaki şiirlerinde görüldüğü gibi Yunus'a göre en üst düzey marifet ve hakikat kulluk makamında; şeriat makamında olduğu gibi artık camideki zahiri imam, imam -rehber- değildir. Bu kullukta imam aşktır. Yani, Allah'a duyulan

¹⁸ Talat Halman, *A'dan Z'ye Yunus Emre* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 36.

¹⁹ Elif Dursun, *Din Felsefesi Açısından Yûnus Emre'de Tanrı ve İnsan* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009), 99.

²⁰ Derya Ersöz, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 341-342.

muhabbettir. Cemaat ise cami duvarları arasında bulunan topluluk değil; gönüldür. Kible ise Halil-i İbrahim'in taştan ve tuğladan yaptığı, Mekke'de bulunan sûrî Kâbe değil; dostun -Allah'ın- veçhi -yüzü- dür.²¹ Namaz ise günün belli vakitlerinde yerine getirilen kalıptan ibaret bir ritüel değil; tersine, vakitlere bağlı olmayan, kesintisiz bir anış; bir niyaz ve bir münacattır. Âşıkların ne turları ne durakları vardır. Daha doğrusu, hiçbir yerde kararları yoktur; Hakk'a münacat için belli bir yer ve mekânları da söz konusu değildir. Dolayısıyla, Yunus Emre'ye göre sûrî namaz, dinin özü, aslı, esası değil; tersine, dine bir mukaddime, giriş mesabesinde olan, dinin kapısında ve kabuğunda olan bir ibadettir. Bu daimi namazda secdeyi yapan et ve kemikten müteşekkil ten -beden- suret değil; tam tersine, secdeyi kılan gerçekte gönüldür. Aynı şekilde, mihrap da cami mihrabı değil; mahbuba yalvarılan, yakarılan, münacatta bulunulan dost mihrabıdır. Bundan olsa gerek ki Yunus, "sûrî -şeklî- ibadetlere düşkün olan şeriat ehli -zahiri ehli- zahitlerin namaz kılarken şeklî namazı değil de maşuku anıp onu görseleldi dil ile anışı, beden ve ten ile ona saygıyı -yani, kıyam kıraat ve secdeye varışı- bırakırlardı." der. Tanrı'ya aşkından, onu müşahede etmesinden -görmesinden- gönlünü ona kaptırdığından dolayı kıyam, kıraat, rükû ve sücut gibi şekilsel tertip ve tanzimden oluşan zühd-ü taatini mat eylediğini, dua, zikir, tespih yapmadığını, beş vakit namaz kılmadığını, selam vermediğini bütün bunları aşkın -yani, Tanrısal sevginin- yağma ettiğini dile getirmiştir. Bu kulluk felsefesinden dolayıdır ki Yunus, namaz kılmamakla suçlanmıştır. Hâlbuki kendisinin namazını kıldığı, velev ki namazını kılmış olsa da olmasa da Hakk'ın, onun niyazını her hâlükârda bildiği, kimin Müslüman kimin kâfir olduğunu Hak'tan başkasının bilemeyeceği yönündeki manzumelerinde, özellikle de Horasan okulu uzantılı Alevî-Bektaşî tasavvufi öğretilerde dillendirilen niyaz ve naz makamı namazından²² coşkuyla söz edilmiştir. Hatta "Niyâz için buyurdu Hak namâzı/Niyâzdan vay sana gâfil olası"²³ ifadeleriyle şeriat namazının gayesinin bile niyaz olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Yukarıda sözünü ettiğimiz namaz anlayışına ilişkin dizeleri de şöyledir:

*Aşk imamdır bize, gönül cemaat
Kiblemiz dost yüzü, dâimdir salât
Dost yüzün görücek, şirk yağmalandı
Anınçün, kapıda kaldı şeriat
Gönül secde kılar, dost mihrabında*

²¹ Ersöz, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı*, 334.

²² Emrah Dindi, "Alevî-Bektaşî Buyruk ve Makâlâtlarında Namaz ve Abdestin Ezoterik Yorumu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 138.

²³ Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 226.

²⁴ Hacı İbrahim Delice, "Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı", *TRT Akademi, Yunus Emre ve Türkçe* (2021), 71.

Yüzün yere vurup kılar münâcat
 Münâcat için vakit olmaz arada
 Kim ola dost ile bu demde halvet
 Şeriat der sakın şartı bırakma
 Şart ol kişiye kim ede hıyanet²⁵
 Ne turum var ne turagum hiç yirde yokdur karârum
 Hakk'a münâcât itmege bellü yirüm olmaz benüm
 Sor turdugum yiri bana gelürsen gösterem sana
 Bir zerrece Hak'dan ayru gözüm nesne görmez benüm²⁶
 Namaza duran zâhidin gözleri seni görürse
 Unuda tesbihini, mihraba secde etmiye
 Ağzına şeker aluben, gözleri sana tuş olan
 Unuda ol şekerini, ayruk, çiğneyip yutmıya²⁷
 Bir sûret gördi gözüm secdeye vardı yüzüm
 Yıkıldı tertîblerüm zühdümi mât eyledi
 Ne du'â kılam ne selâm ne zıkr ü tesbîh kılam
 Bu biş vakt namâzumu 'ışkun gâret eyledi²⁸
 Tanrı için iy uslular gönüm bana alverin
 Vardı birleşti dost ile girü bana boyun virmez
 Bunun gibi gönül ile nice dirlık idivirem
 Bırakdı yabana beni bir gün gelip halüm sormaz
 Gönüm bana yoldaş iken zühd-ü tâat kılurdum
 Yıkıldı bu tertiblerüm gönülsüzem elüm irmez²⁹
 Bana namâz kılmaz diyen ben kıluram namâzumu
 Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyâzumu
 Hak'dan artuk kimse bilmez kâfir Müselmân kim durur
 Ben kıluram namâzumu Hak geçürürse nâzumu
 Ol nâzı dergâhda geçer ma'nî şarâbından içer
 Hicâbsuz cân gözün açar dost kendü siler gözümü³⁰

Âşıkların, ariflerin nazarında, Tanrı'yı anışa eşlik eden şekil ve biçim -form- tek başına yeterli olmadığından dolayı Tanrı'yı anış, salt namaz formuna özgü bir şey olarak düşünülmemiştir. Aksine, bu Türk ulularında milli saz olan kopuzla, müzikle ve semah töreniyle de Tanrı'ya ibadet, ona niyaz ve onu anış söz konusudur. Şöyle ki kendilerinin namaz, oruç için süci -şarap- içip sarhoş olduklarını,³¹ tespih ve seccade

²⁵ Toprak, Yunus Emre Divanı, 78.

²⁶ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 139.

²⁷ Toprak, Yunus Emre Divanı, 152.

²⁸ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 297.

²⁹ Abdalbâki Gölpınarlı, Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınlılığı (İstanbul: Kenan Basımevi, 1941), 36-37.

³⁰ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 283.

³¹ Yunus'un şiirinde geçen şarap ve sarhoşluk gerçek değil, mecazî manadadır. Tasavvufi terminolojide

yerine altı telli saz -çeşte- ve kopuz dinlediklerini belirtmiştir.³² Balivet’in dediği gibi Eski Türk unsurları, mistik bir anlama büründürülerek Melamî tarzı bir konformiz -düzen- içinde devam ettirilmiştir. Müziğin dini -mistik- bir sarhoşluğa bürünmesi, tespih, seccade ve dua yerine müzik dinlenmesi bu kabildendir.³³ Kopuz, çeşte, rebâb, çeng ve ney gibi Türk çalgılarından çıkan sesleri Yunus, mana âleminin aktarımının aracı hâline getirmiştir.³⁴ Ne var ki tıpkı diğer konularda olduğu gibi zahir -şariat-ehlinin, müderris, molla ve fakihlerin -yani, ulema-yı rüsumun- bu Türk milli ve mistik coşkuya söz ve fiilleriyle engel olmaya çalıştıklarını, “haramdır” diye fetva verdiklerini ancak Yunus, mecazi ve metaforik bir dille kopuzu konuşturarak iğneleyici edebi bir dille “haram” diyen bu fakihleri eleştirmeye ve onlara göğüs germeye devam ettiğini dile getirmiştir. Kopuza aslının ne olduğunu soranlara, aslının ağaç ve kırıştan olduğunu, aslının temiz olduğunu; ağaç, deri ve kırış ile bir olup âşıklara aşk verdiğini, onları aşk denizine daldırdığını, Mevla’yı anış meclislerinde kopuz ile ariflerin şad olduklarını, onların bu kopuz ile gönülde Allah’ı andıklarını dolayısıyla, kopuzdan, altı telli tamburdan asla ayrı olmadıklarını, olmayacaklarını ifade etmiştir. Türk milli zevkini okşayan kadim Türkistan’a Altaylara kadar uzanan müzik -melodi- ile Tanrı’yı anış, bugün hâlâ Alevi-Bektaşilerde sazlı ve sözlü, Mevlevilerde neyli ve sözlü, diğer bazı dini topluluklarda ise sözlü ve tefli -tambur- olarak devam etmektedir. Gerçek şu ki bizim halk edebiyatımızda türküsüz şiir okuma diye bir gelenek yoktur. Şiir çalınır, söylenir de öyle dinlenir. O bakımdan, Başgöz’ün dediği gibi Yunus Emre büyük olasılıkla bu çalgılardan birini -kopuz veya çeşte- öğrenmiştir. Baba Taptuk’un fikirlerini yaymak için göçebeler ve köylüler arasında dolaşan, onlara şiirleri ile seslenen Yunus Emre, eğer yazdıklarını salt şiir gibi okumuş olsa idi Oğuz ve Türkmen obalarında kimse onu dinlemezdi.³⁵ Yukarıda dile getirdiğim konuya ilişkin şiirleri şöyledir:

*Ben oruç-namâz için süci içdüm esridüm
Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz³⁶
İy kopuzla çeşte aslun nedür ne işde
Sana su’âl soraram eydivir bana üşde
Eydür ki aslum ağaç koyın kırışi bir kaç
Gel ‘işretüm dinle geç ‘aklı koma beleşde*

kullanılan ilahi aşk şarabını ve ilahi aşk sarhoşluğunu ifade etmektedir.

³² Gölparlı, *Yunus ile Âşık Paşa*, 37.

³³ Michel Balivet, “Hacı Bektaş ve Yunus Emre ya da Türk Ortaçağı Evrenselleşmesi”, çev. Perihan Yalçın, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 157.

³⁴ Gülçin Yahya Kaçar, “Yunus Emre ve Türk Tasavvuf Müsikîsi”, *İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 15/29 (2017), 56.

³⁵ Başgöz, *Yunus Emre*, 119.

³⁶ Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 84.

Eydürler bana harâm ben ugruluk degülem
Çünkü aslum mismildür ne varmış kirişde
Bana kiriş didiler 'ışka giriş didiler
Benüm adum 'ışk virdi ben durmazam kolmaşda
Şâdılığla geldüm iş bu 'âlеме toldum
Mürvetlere düzüldüm kodılar iş bu düşde
Agaç deri dirildi kirişile bir oldı
İşk denizine taldı bahâne yok bu işde
Mevlânâ sohbetinde sâzıla işret oldı
Ârif ma'nîye taldı çün biledür ferişde
Yûnus imdi Sübhân'ı vasf eylegil gönülde
Ayrı degül 'ârifden bu kopuzıla çeşde³⁷

Yunus Emre, bu beyitlerin devamında, şeriat makamındaki şekilsel kulluğun yalan, yanlış, hatalı olduğunu söylemediğini, bununla birlikte kâmil -ideal- dinin ancak doğru muhabbetle, Tanrısal sevgiyle olacağını, doğruluk beklemenin, ilahi devleti kesin bulmanın yerinin de şeriat kapısı değil, Dost kapısı -marifet ve hakikat kapısı- olduğunu belirtmiştir. İşte kendisinin bu kapıda olduğunu, dinin de imanın da aslı astarının doğruluk ve gerçeklik olduğunu, abdestlerinin ve namazlarının doğruluk olduğunu, doğruluk saflarını aşk ile bağladıklarını şöyle ifade etmiştir:

Biz kimse dinine hilâf demezüz
Din tamam olucak doğru muhabbet
Doğruluk bekleyen dost kapısında
Gümansız ol bulur ilâhi devlet
Yunus ol kapıda kemîne kuldur
Ezelden ebede dektür bu izzet³⁸
Dîn ü îmân bünyâdı togrulukla gerçeklik
Ol tamâm olmayıcak neyile dîn çatarsın³⁹
Âbdestümüz namâzumuz dogrulukdur tâ'atümüz
İşkıla bağladuk kâmet sâfumuzı kim ayıra
Mescid medrese olduğı pâk cemâ'at kılınduğı
Halâyıklar sâfturduğı 'ışk şükranesidür zire⁴⁰

Yunus'ta vakte bağlı olmayan hakikat makamına ilişkin daimi namaz -naz ve niyaz- yerine, tam tersine, şeriat makamına dair sûrî namaz anlayış, duyuş ve düşünüş biçimini andıran şiirleri de az değildir. Namazın önemi ve gerekliliğinden, beş vakit namazın ayrı ayrı faziletlerinden, namazı terk edenlerin durumundan,

³⁷ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 244-245.

³⁸ Toprak, Yunus Emre Divanı, 79.

³⁹ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 202.

⁴⁰ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 250.

cemaatle namaz kılmanın faziletinden sade ve yalın bir dille söz edilmiştir.⁴¹ Örneğin, o şiiirlerinde sûrî namazdan, “Müslümanım!” diyen kişinin beş vakit namazı kılması gerektiğinden, Tanrı'nın buyruğunu tutup ellerini suya daldırıp abdestini alıp tan vaktinde sabah namazını kılmasından, böylelikle şeytanı vurması ve nefsini öldürmesinden, ahirette izzet ve ikrama ulaşmasından, öğle namazını kılıp her muradına nail ve tamudan -cehennem- azat olmasından, ikindiye kılıp arınıp Hakk'a ermesinden, akşam namazını kılıp dağlarca günahından arınmasından, bu türden iyi amellerinin kabirde -mezarda- kişiye çerağ -aydınlık- olmasından, yatsı namazıyla imanının kemale ermesinden, namaz kılan kişide kötü huy ve ahlakın olmayacağından bahsetmiş olması bu kabildendir. Benzer biçimde, Müslüman bir erkeğin evindeki helaline beş vakit namazı öğretmesi gerektiğinden, eğer öğrenmez ve namazını kılmaz ise onu boşamasında bir sakıncanın olmayacağından, namazı kılmadan işe başlanılmaması gerektiğinden, namaz kılmayanın kazancının haram, bağrının taş oluşundan, kısaca beş vakit namazını kılmayanın Müslüman olmayacağından -sayılmayacağından- dolayısıyla, “Her kim bu sözden almadı biş vakt namâzı kılmadı/Bilün Müsülmân olmadı ol tamu'ya girse gerek”, “Gönlinde ikilik tutan ol metâ'i bunda satan/Yarın cehennem'de yatan bunda namâz kılmayandır” beyitlerinde dile geldiği üzere tamuya gireceğinden söz etmiş olması da bu kabildendir.⁴² Yine “Kuşlarla turgıl bile/Kıl namâzı imâm ile/Yalvar günâhun gel dile/Tanla seher vaktinde tur”,⁴³ dörtlüğüyle imamla -cemaatle- birlikte namaz kılmayı öğütlemesi de bu sûrî namaz anlayışını yansıtmaktadır. Kuşkusuz bu sûrî namaz, “Ezân okur müezzin/Çağırur Allah adın/Yıkma dînün bünyâdın/Tur irtе namâzına”⁴⁴ dörtlüğünde dile geldiği gibi dinin direği olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte “Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az/Dinle neye varur söz cehennemde yatarsın”⁴⁵ ifadelerinde görüldüğü gibi samimiyet, ihlas ve içtenlikten yoksun riya ile kılınan namazın da gerçekte bir faydası yoktur. Bunların yatacakları yer, cehennemdir.⁴⁶ Bu şiiirlerin, tıpkı cennet şiiirlerinde olduğu gibi Yunus'un duygu ve düşüncesinin garip Yunus,

⁴¹ Ali Çelik, *Yunus Emre'nin Şiiirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 151.

⁴² Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 108-109; 276-277, 79; Bars, “Yunus Emre'nin Deyişlerinde İslam'ın Şartları”, 297; Yunus Emre'nin şiiirlerinde namaz ibadetiyle ilgili ayrıca bkz. Behcet Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 1990), 173-179; Müjgan Cumbur, *Yunus Emre'nin Şiiirlerinde Namaz* (Ankara: Hilal Yayınları, 1957), 1-20; Delice, “Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı”, 67-70; Ersöz, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı*, 330-331; Çelik, *Yunus Emre'nin Şiiirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları*, 151-160.

⁴³ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 70.

⁴⁴ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 256.

⁴⁵ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 202.

⁴⁶ Delice, “Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı”, 71; Ersöz, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı*, 332-333.

zahit -abid- Yunus, derviş Yunus, ârif Yunus ve âşık Yunus gibi farklı tekâmül devrelerinden zahit -abid- Yunus devresine ait olmasından söz edilebilir. Belki de en doğrusu, bütün sufi düşüncede olduğu gibi bu formel namaz ödevlerinin, dini yaşayış biçiminin en alt tabakasında -yani, şeriat makamında- yapılması gereken asgari zorunluluklar olduğunu kabul etmektir çünkü ona göre beş vakit namaz kılmak, Allah'ın buyruğudur ve farzdır. Bununla birlikte, bu şeriat makamı sûrî namazın makbul olması için öncelikli olarak hakikat makamı namazını yerine getirmek -yani, “gönlü kirlerden” arındırmak- gerekir. O bakımdan, her tür ibadet ve taatin başı, evvela Allah'ın evi olan gönlü ve kalbi temizlemekten geçer⁴⁷ zira bâtın evine hırsız girip onu harebe hale getirmiş ise zahir organların amelinin hiçbir kıymeti söz konusu olmaz.

*Bir tona kan bulaşacak yumayınca mismil olmaz
Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar
Gönül pâsın yudunısa kibr ü kîni kodunısa
İkrâr bütün olmayınca erden nazar olmayısar⁴⁸
İşe yaramaz bu dış ibadetin,
Arı olmaz ise gizli sıfatın.
Senin bâtın evini hırsız aldı,
Şu zâhir amelin dışarda kaldı.
Senin için şudur hepsinden evla,
Kulluğun gizli olmalıdır dostla⁴⁹*

3. Şeriat ve Hakikat Makamı Abdesti

Türk düşünür Yunus Emre, aşağıdaki dizelerinde görüldüğü üzere, ait olduğu din felsefesinin, dini düşünce, yol, yöntem ve usullerinin, fakihler, muhaddisler, müfessirler, kelamcılar, hukema -filozoflar- vb. dini guruplardan, diğer tüm din ve milletlerden farklı ve ayrı olduğunu belirttikten sonra tıpkı gerçek namazlarının şeriat makamı namazı gibi şekilsel namaz olmadığı gibi gerçek, hakiki abdestlerinin de belli organları su ile yumak ve ovmaktan ibaret olmadığını dile getirmiştir. Tarikat -hakikat- makamı namaz ve abdesti, başka bir deyişle Allah'a kulluk, taat ve ibadet, temiz su ile eli, yüzü, ayakları yumakla, şekilsel namazda bulunan rükû, secde, kible ve mescitle değil; bir forma, mekân ve mahale, bir vakte bağlı olmayan, daima Tanrı ile birlikteliği ifade eden münacat, niyaz ve yalvarışlardır; daha doğrusu dışı değil içi yumak iledir çünkü su ile insanın içindeki kötülükler yıkanmaz. Dolayısıyla, Hak ile yoldaşlık, söz ile teni yıkamakla değil; öz ile gönül iledir. Balivet'in belirttiği

⁴⁷ Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*, 173, 70; Delice, “Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı”, 70.

⁴⁸ Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 21.

⁴⁹ Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n-Nushiye)*, 72.

gibi ona göre âşıkların ne selamları ne secdeleri ne tapınakları vardır. Onların ibadet, taat ve duaları, berrak suyu kullanmadan ve el ayak oynatmadan gerçekleşir. Hem su kötü birisini nereye kadar temizleyebilir ki! Dolayısıyla, kişiyi ancak Tanrı'nın lütfu ve inayeti arındırabilir.⁵⁰

*Gayrıdır her milletten bu bizim milletimiz
Hiç dinde bulunmadı din ü diyanetimiz
Bu din ü diyanette yetmiş iki millette
Dünya vü âhirette ayrıdır âyatımız
Tahir suya banmadan el ayak deprenmeden
Baş sücuda inmeden kılınır tâatimiz
Ne rükû vardır ne sücut ne kible vardır ne mescit
Daima ol dostla becit olur münâcatımız⁵¹
Er ile yoldaş olan key olsar gönülden
Âlem yoldaş olurdu olurmsa dil ile
Dilden nesnene gelmez suyula gönül yunmaz
Girçeğin gelenleri yederler bir kılıla⁵²*

Tanrısal bilinci, onu anışı, ona niyaz ve kulluğu Kâbe gibi belli cihetlere, cami ve mescitler gibi belli mekânlarla, insanın kendisini arındırmasını teni, bedeni yıkamaya özgü kılmanın kendileri için bir illet olduğunu, su ne kadar arı, temiz, pak olursa olsun insanı kötü huylardan arındırmayacağını, gerçek arınmanın sûrî -formel- namaz ve abdestle değil; Tanrı inayeti ile olacağını ifade etmiştir. Kapının girişinde -yani, şeriat makamında- şekilsel ritüellere bağlı olanın mı yoksa daimi münacatla özünü, gönlünü pak eyleyenin mi gerçek Müslüman olduğunun bu dünyada sırrına erişilemeyeceğini ancak mahşer günü Hak divanında gerçekte kimin Müslüman kimin mürtet olduğunun ortaya çıkacağını da dile getirmeyi ihmal etmemiştir. Aşağıdaki beyitlerinde Yunus Emre, özü arındırmayı kendilerine yol ve yöntem edinmiş sufilere -âşiklara- karşı, sıkı sıkıya şer'î ritüellere bağlı şeriat ehli, ulema-yı rüsum tarafından kendilerine yapılan zındık, mülhit, mürtet suçlama ve eleştirilerine muhtemelen bir işaretle bulunmuştur.

*Gerek Kâbeye varalım gerek mescide girelim
Gerek su ile yunalım, çün bize illetimiz
Su ne kadar arıda, yavuz huyun bile
Meğer bizi pâk ide, Haktan inayetimiz
Kimin sırrın kim bile, çün erilmez bu hâle
Yarın anda belli ola, Müslüman mürtedimiz⁵³*

⁵⁰ Balivet, "Hacı Bektaş ve Yunus Emre ya da Türk Ortaçağı Evrenselleşmesi", 158.

⁵¹ Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 81.

⁵² Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 248.

⁵³ Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 81.

Başka bir beytinde de beden -suret- abdesti ile -yani, sureti yumak ile- gönlün, kişinin iç dünyasındaki heva, haset, kıskançlık, buğz, riya, gösteriş, şirk, kendini beğenme, kibir vb. kötülüklerin temizlenemeyeceğini ifade etmiş; dolayısıyla, gönlünü pak eylemek isteyenlere çağrıda bulunmuştur. Tıpkı Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin (ö. 669/1271 [?]) hakikat makamı abdest anlayışında olduğu gibi⁵⁴ Yunus'a göre de bir dona bulaşan kan vb. necaset nasıl ki yıkamayınca temiz olmaz ise aynı şekilde gönül pası da kin, kibir vb. manevi kirlerden arındırılmayınca sûrî -şekli- namaz ve abdest eda edilmiş sayılmaz; Tanrı o gönle nazar eylemez. Hatta yedi deniz ve dört ırmakla kişi, dışını yusa da kendisi Hak ile birlikte olmadıktan sonra bu yumak onu temizlemez. Yunus, “Sûreti nakıştaki kirleri gidermekle gönül mülkü temiz olmaz/Akar rahmet suyu çağlar gönül kirin yuyan gelsün” diyerek bu gerçeği dile getirmiş ve gönül kirini yuyanlara şöyle çağrıda bulunmuştur:

*Suret nakşın yumak ile gönül milki temiz olmaz
Akıp rahmet suyu çağlar gönül çirkin yuyan gelsin
Yunus Emre anı görmüş eline bir divan almış
Âlimler okuyamamış bu mânadan duyan gelsin⁵⁵
Bir tona kan bulaşacak yumayınca mismil olmaz
Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar
Gönül pâsın yudunısa kibr ü kîni kodunısa
İkrâr bütün olmayınca erden nazar olmayısar
Bu murdârı divşürenler bu su ile yunur sanur
Erden himmet olmayınca “ömür geçer yunmayısar⁵⁶
Yidi deniz ü dört ırmak seni mismil eylemeye
Çünkü işün o Hakk'ıla olmadısa kaldun irak⁵⁷*

4. Şeriat ve Hakikat Makamı Orucu

Yunusu'un şiirlerinde esas olan hakikat makamı orucu olmakla birlikte “Benden ögüt isterisen eydivirem bildiğimden/Budur Çalab'un buyruğu tutun oruç kılun namâz”⁵⁸ beytinde görüldüğü gibi şeriat makamı orucundan da söz edilmiştir ancak aşağıdaki dizelerde görüldüğü gibi Yunus'a göre şeriat makamı namazına, abdestine ve haccına güvenilmemesi gerektiği gibi orucuna da güvenilmemesi gerekir⁵⁹ çünkü

⁵⁴ Dindi, “Alevî-Bektaşî Buyruk ve Makâlâtlarında Namaz ve Abdestin Ezoterik Yorumu”, 143-145.

⁵⁵ Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 89.

⁵⁶ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 21.

⁵⁷ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 101.

⁵⁸ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 86.

⁵⁹ İhsan Soysaldı, “Yunus Emre Divanında Dört Dinî Terim”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001), 110-111; Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*, 180.

ona göre kurtuluş, salt kuru züht ve taatte -formel ibadetlerde- değildir.⁶⁰ Tanrı'yı, belli zaman aralığında hiçbir Şey yememek, içmemek ve diğer bazı arzularadan uzak durmak suretiyle gerçekleşen bu Şeriat makamı orucu ve ibadetleri, hakikat makamı anışı olan *naz -u niyaz*'a göre geçici ve kesintilidir, daha doğrusu daimi olan bir anış değildir. Bu yüzden, zaman aralıklı, kesintili ve geçici -*tak*- olan bu ibadetlere güvenilmemesi ve dayanılmaması, bunlarla gurura kapılınmaması gerekir. Bırakın bunlara dayanmayı, aÇıklar için bunlar, Tanrı'ya vuslat ve varmada bir perdedir -hicap- ve engeldir hatta cürüm ve cinayettir. Ona göre, hakiki anlamda değil de sadece Şekil olarak yapılan oruç, gsl-abdest- ve hac aŐıklara perdedir. Yani bu ibadetlerin verdiği manevi hazza ermeden zahiri hal, aŐıklara Hakk'a vuslatta perde olur. AÇık, hssu'l-havas olması halinde yani gerçek anlamda kendisini Hakk'a teslim etmesi durumunda bu Şekilde, sadece Şekil olarak ibadet yapmaktan uzak durur. Çünkü o, daima ihlaslı olma peŐindedir. Allah'ı gryormuŐasına ibadet eder.⁶¹ O bakımdan, aşk ve hakikat makamında, kendisinin bu Şeriat makamı ritüellerinden azade olduğunu ancak bunların kllyen de gereksiz olmadığını, hakikat ordusunu çevreleyen eriler -alpler- olduğunu dile getirmeyi de ihmal etmemiştir. Dolayısıyla, M. Furkani'nin de dile getirdiği gibi namaz, abdest, oruç, hac gibi ibadetlerin gerçek derviş için hicap yani Tanrı'ya ulaşma konusunda birer engel olduğu yönündeki Yunus'un bu dizelerini, ibadetleri nemsemediğine ya da hafife aldığına değil, toplumsal ilişkilerde yatay düzlemde erdemli olmayı, kul hakkını hiçe sayıp kurtuluş için salt ibadetleri yeterli görüp de bunlarla mağrur olanlara yani aldananlara yormak daha isabetli olacaktır.⁶²

Orucuna güvenme namzuna tayanma
*Cümle t'at tak olur nz u niyz içinde*⁶³
Oruç, namaz, gsl  hac hicabdır aŐıklara
AÇık andan mnezzeah hastır insan içinde
Girdim gönül bahrına daldım anın ka'rına
Seyr ederken iz buldum baktım bu can içinde
Bu izimi izledim sağım solum gözledim
*Çok acayıpler gördüm yoktur cihan içinde*⁶⁴
Acyiblere irdüm yokdur cihn içinde

⁶⁰ Nazım Karadağ, *Yunus Emre'nin Karizmatik Şahsiyetinde Din ve Toplum Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 97.

⁶¹ elik, *Yunus Emre'nin Őirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları*, 162.

⁶² Mehterhan Furkani, "Kul Hakkı Bağlamında Yunus Emre'nin İbadete Yaklaşımı". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2021 Yunus Emre ve Türkçe Yılı Yunus Emre Hatıra Sayısı), 58.

⁶³ Tatçı, *Ynus Emre Dvnı*, 246.

⁶⁴ Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 179.

*Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur
Fakîr bundan âzâddur hâss-u havâs içinde
Şerî'at korıcıdur hakikat ordusunda
Senün için korınur hâsıl ordu içinde⁶⁵*

5. Şeriat ve Hakikat Makamı Haccı

Neredeyse tüm sufi öğretilerde, Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevilik-Bektaşilikte gördüğümüz zahirî -sûrî- Kâbe'yi hac ve ziyaretin ötesinde Allah'ın karargâhı ve nazargâhı kabul edilen gönüli haccetme, gönül Kâbe'sini ziyaret etme anlayışı,⁶⁶ Yunus Emre'de de söz konusudur. O'nun dini duyuş ve düşüncesinde insan âlemin merkezidir. Ondandır ulu ve ekber başka nesne yoktur çünkü insan gönüli, Çalap'ın nazargâhı, karargâhı, tahtı ve onun evidir. O incindiğinde Çalap incinir; o kırıldığında Çalap kırılır. Dolayısıyla, insanın incindiği, kırıldığı, hak hukukunun yenildiği bir durumda namaz, abdest, oruç, hac vb. şeriatın şekilsel ritüellerinin bir anlamı yoktur, ona göre. Haccın, ibadetlerin sadece fiziki olarak yerine getirilmesi asıl amaç değildir, aslanan insanı kemale erdirmesidir.⁶⁷ Bu nedenle, Yunus, “*Ne bir acını toyurdum ne bir gönüle giyürdüm ne bir gönüle girdüm yâ bana niçe itsün dimiş*”, “*Yunus Emre dirhoca, gerekse var bin hacca, hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür*”, “*Uçmak uçmak didüğün kullarun yiltedüğün uçmagun ser-mâyesi bir gönül itmek gerek*”, “*aksakalı bir koca, bir gönül yıktı ise boşa emek vermesin hacca*”, “*İlm ü amel ne assı bir gönül yıkdunısa Ârif gönül yapduğı berâber hicâz ile*” der. Dinin ritüellerini insana önceleyen, din adına insanı öteleyen şeriat ehlinin maalesef hakikati bilmediklerini, bunların tıpkı sağır insan gibi sözü -yani- ilahi ses ve mesajı- işitmediklerini, kör gibi gündüzü gece sandıklarını -yani, dinin şekilden ibaret olduğunu sandıklarını- bu dinin şekilsel ritüellerine bağlı olsalar da bir gönül yıkanın her iki cihanda da bedbaht olacağını, Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'ın -yani- dört kitabın- özünün de esasının da kişinin kendine düşündüğü iyilik ve erdemi başkasına da düşünmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla, onun din felsefesinde insanı memnun edemeyen, namaz, oruç, hac gibi dinin şekilsel unsurlarıyla Hakk'ı memnun edemez. Hakk'ı memnun etmenin yolu, insanı memnun etmekten geçer. Dinin şeriat formlarının özü insanı memnun etmek, onu kırmamak, incitmemek olduğundan dolayı Yunus'a göre bir kez gönül yıkanın kıldığı namazın hakikatte namaz olmadığı, elini yüzünü yıkayarak aldığı abdestin de gerçek abdest olmadığı, bir kere bile olsa gönül kıran bir insanın namazının namaz

⁶⁵ Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 247.

⁶⁶ Dindi, Emrah. “Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî-Batınî Hac ve Kâbe Telakkisi”, IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu, ed. Orhan Kurtoğlu vd. (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/375-382.

⁶⁷ Çelik, *Yunus Emre'nin Şiirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları*, 162.

sayılmayacağı gibi aldığı abdestin de sadece el yüz yıkamaktan ibaret olacağında kuşku yoktur. Başka bir deyişle gönül kıranın namazı makbul olmayacaktır zira niyet İslami değilse abdest de el ve yüz yıkama seviyesinde kalacaktır. Dolayısıyla, bu yaptığıyla, yetmiş iki milletin gerçekleştirdiğinden -yani, el-yüz yıkama eyleminden-farklı bir eylem yerine getirmemiş olacaktır.⁶⁸ Bin defa hacca, bin defa gazaya gitse de bir gönül yıkmışsa ne haccı hacdır ne de gazası gazadır. Bu gazaya ve hacca, sadece yol yürümekten ibarettir. O bakımdan, bir gönül yapmanın, bir gönlü ziyaret etmenin, bir fakirin elini eteğini tutmanın, bir kez hayır etmenin, şekil ve görünte kalan namazdan, Mekke'deki Kâbe-i Halîl'i inşa etmekten, onu ziyaret -hac-etmekten daha evla olduğunu, gammazlık etmeyen, marifet ve hakikat yoluna varan, alçak gönüllü olan ve Hakk'ı görüp gözetenlere Tanrı'nın nazar edeceğini, gönüllerinin onun parıltı, esin ve rahmetine nail olacaklarını ifade etmiştir. Onun hakikat makamına dair şiirlerinde, gönül, Kâbe'den üstündür; gönül yapmak ibadetten yeğdir; gönlü yıkmak Kâbe'yi yıkmaktan daha kötüdür çünkü Kâbe'yi insan, gönlü ise Allah inşa etmiştir.⁶⁹ Herhangi bir kişinin gönlünü yıkan kişi isterse bin kez Kâbe'yi ziyaret etmiş olsun haccı muteber değildir. Bu yüzden insan gönlünü kazanmak, Hicaz'a gitmekle eşdeğer tutulmuştur.⁷⁰ Onun nazarında bir insanı sevindirmek ve onun gönlünü hoş etmek, bin hacca bedeldir. Nitekim bir kimsenin gönlünü incitmek, Allah'ın evi olan Kâbe'yi yıkmakla eş değerdir. Başkalarının kalbini kıran, gönlünü inciten kişilerin hacca gitmelerine gerek yoktur. Bu tip insanların emekleri, boşunadır. Bir kişinin gönlünü hoş eylemek, hacdan daha önemli bir iştir. Gönül yıkanların yaptıkları ibadetlerin bir faydası yoktur. Ârif olan kişi gönül yapmakla Allah'ın evine gitmiş kadar sevap alır.⁷¹ Sûrî hac ve gönül Kâbe'si, gönül haccıyla ilgili yukarıdaki düşüncelerin dile geldiği bu şiirler şöyledir:

*Ne bir acını toyurdum ne bir gönüle giyürdüm
Ne bir gönüle girdüm yâ bana niçe itsün dimiř⁷²*

⁶⁸ Delice, "Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı", 70.

⁶⁹ Ürkmez, "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre", 169; Ayşe Sağlam-Mustafa Yiğitoğlu, "Yunus Emre Divanı'nda "Gönül Yapmak" ve "Gönül Yıkmak" Anlayışı", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2014), 35-40.

⁷⁰ Abdurrahman Güzel, "Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 77; Abdurrahman Güzel, "Yunus Emre'nin Eserlerinde Din", *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1991), 66.

⁷¹ Bars, "Yunus Emre'nin Deyişlerinde İslam'ın şartları", 300-301; Sağlam-Yiğitoğlu, "Yunus Emre Divanı'nda "Gönül Yapmak" ve "Gönül Yıkmak" Anlayışı", 41; Esra Kizir Taştan, *Yunus Emre'de İnsan Algısı* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-32.

⁷² Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 96.

Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca
 Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür⁷³
 Uçmak uçmak didüğün kullarun yiltediğün
 Uçmağın ser-mâyesi bir gönül itmek gerek⁷⁴
 Aksakallı bir koca bilmez ki hâli nice
 Emek yemesin hacca bir gönül yıkar ise
 Sağır işitmez sözü, gece sanır gündüzü
 Kördür münkirin gözü âlem münevver ise
 Gönül Çalabın tahtı gönüle Çalap baktı
 İki cihan bedbahtı kim bir gönül yıkar ise
 Sen sana ne sanırsan ayruğa da anı san
 Dört kitabın mânası budur eğer var ise⁷⁵
 Bir gez gönül yıktın ise kıldığın namaz değil
 Yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil
 Bir gönül yaptın ise er eteğin tuttun ise
 Bir gez hayır ettin ise birine bin az değil
 Erden sana nazar ola için dışın nur ola
 Beli kurtulmuştan ola şol kişi kim gammaz değil
 Er odur alçak dura ayık odur yola vara
 Göz odur ki Hak'kı göre gündüz gören göz değil⁷⁶
 İlm ü 'amel ne assı bir gönül yıkdunisa
 Ârif gönül yapıduğı berâber Hicâz ile
 Dürüş kazan yi -yidür bir gönül ele getir
 Yüz Ka'be'den yigrekdür bir gönül ziyâreti⁷⁷

Yunus Emre'nin Allah'ın karargâhı ve nazargâhı olan gönüllü hac, gönül Kâbe'sini ziyaret ve haccetmenin yanı sıra şeriat makamı -sûrî- hac anlayış, duyuş ve düşünüş biçimini andıran, Türk halk edebiyatına özgü Hacnâme ve Kâbenâme türünden şiirleri⁷⁸ de az değildir. Söz gelimi, neredeyse bütün şiirlerinde hayranı, maksudu, muradı, mahbubu ve maşuku Allah olduğu hâlde aşağıdaki şiirlerinde Yunus, Allah'ın şeriat evini ziyaret etmek, Muhammed'in nurunu görmek istediğinden, hacıların arka arkaya dizilmiş develerle çöl denizine battıklarından, gidip şeytana taşlar attıklarından, kendisinin şeytanı vurmak ve nefis çerisini -alpını- kırmak, Hacer-i Esved taşına yüzünü sürmek, çok olan günahlarından af dilemek istediğinden coşkuyla söz etmiştir. Aynı şekilde, sûrî Kâbe'ye varmaktan, ona bakmaktan, hayran

⁷³ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 74.

⁷⁴ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 100.

⁷⁵ Toprak, Yunus Emre Divanı, 164.

⁷⁶ Toprak, Yunus Emre Divanı, 176.

⁷⁷ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 272, 310.

⁷⁸ Derya, Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı, 354.

olmaktan, kara örtüsünden, ona gitmeyenlerin yerildiğinden, gümüş kapılarından, mermer döşemelerinden, altın kuşağından, çevresindeki dağlardan ve çağlayan sularından bahsetmiş olması da bu kabildendir. Bu şiirlerin, tıpkı cennet şiirlerinde olduğu gibi Yunus'un duygu ve düşüncesinin farklı tekâmül devrelerine ait ürünler olmasından söz edilebileceği gibi bu ifadelerle, taştan, tuğladan yapılmış sûrî Kâbe'yi değil de mecazi, metaforik, sembolik ve kinayeli bir dille Allah'ı kastediyor olması da mümkündür çünkü tüm tasavvufi öğretilerde maksuda erişirmeyen şekil, ikinci plandadır, hatta özden yoksun olduğu takdirde çoğu zaman yadsınmış ve yerilmiştir de. Kanaatimizce onun manzumelerinde bu şeriat evi haccına ilişkin yorumların en doğrusu, bütün sufi düşüncede olduğu gibi Yunus'ta da bu formel -sûrî- hac ödevlerinin, dini yaşayış biçiminin en alt tabakasının -yani, şeriat makamının- yapılması gereken asgari zorunlulukları olarak kabul etmektir.

*Allah evi ziyâretdür ben anda varmak isterin
Muhammed'ün güzel nûrın gözümle görmek isterin
Hâcılar deve katarlar kum denizine batarlar
Taşı şeytâna atarlar ben anı urmak isterin
Yeri tolanın berisin görmez cehennem sorısın
Dövüşüp nefsüm çerisin ben anı kırmak isterin
'Acep Allah'un işine yazmış kubbenün başına
Ol Hacerü'l-esved taşına yüzümü sürmek isterin
Yûnus eydür sözüm hakdur rızkum sâlüm yokdur
Çokdur günâhlarum çokdur boynumdan ırmak isterin⁷⁹
Hak müyesser etse de varsam
Güzel Kâbetullah sana
Bakuben hayranın olsam
Güzel Kâbetullah sana
Kara tonun bürünür
Arş'la beraber görünüür
Sana varmayan yerinür
Güzel Kâbetullah sana
Gümüştten kapı açmışlar
Mermerlerle döşemişler
Altın kuşak kuşatmışlar
Güzel Kâbetullah sana*

⁷⁹ Derya, Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı, 353-355.

*Kâbenin çevresi dağlar
Didâr görmüş sular çağlar
Âşık Yunus durmaz ağlar
Güzel Kâbetullah sana⁸⁰*

Kısaca aşağıdaki dizelerinde de görüldüğü gibi marifet ve hakikat, naz -u niyaz makamındaki dini duygu, duyuş ve düşünüşe göre salt şekilde kalan, özden yoksun namaz, abdest, gusül, oruç ve hac gibi şeklî ritüeller, arifler, âşıklar -ehassu'l-havâs- nazarında Tanrı'yı bilme ve bulmada bir engeldir hatta bir cürüm ve cinayettir. Âşıklar tüm bu formlardan azat ve münezzehtirler. Onlara göre Tanrı'yı anmanın gerçek -hakikat- makam ve mahalli bu formlar değil; gönüldür. Yunus maşukunu aramak için büyük bir çabayla cihanı, yeri, göğü, arşı, levh-i kalemi, ilm-i kitabı, delilleri ve beyanları gezip dolaşmış ancak onu hiçbir yerde bulamamıştır sadece insan içinde -vücut denizinde- bulmuştur çünkü Tanrı, yabanda, taşrada, orada burada, Mekke'de Arafat'ta, Müzdelife'de, Mina'da ırakta, uzakta değil; insanda, gönül evinde, can içindedir. Yani, “Beni bende demen, bende değim bir ben vardır bende, benden içeru”, “Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez/Anı sen senden iste o senden ayru olmaz” beyitlerinde dile geldiği gibi insan beninde, insan canındadır. Daima Hakk'ı arayan kişi, her nerede olursa olsun Hak onunla orada hazır; nereye bakarsa baksın Hakk'ı orada -gönülde- görür. O bakımdan, Köprülü de Vücûd-ı Mutlak, insan vicdanında münakis olduğundan dolayı Hakk'ı hariçte arayanlara karşı Yunus'un bu sözlerinin oldukça çarpıcı ve doğru olduğunu ifade etmeyi ihmal etmemiştir.⁸¹

*Orucuna güvenme namâzuna tayanma
Cümle tâ'at tak olur nâz u niyâz içinde⁸²
Oruç, namaz, gusl ü hac, hicabdır âşıklara
Âşık andan münezzeh, hastır insan içinde
Girdim gönül bahrına, daldım anın ka'rına
Seyr ederken iz buldum, baktım bu can içinde
Bu izimi izledim, sağım solum gözledim
Çok acayıpler gördüm, yoktur cihan içinde⁸³
Ma'sûkumu isteyü iş bu cihân içinde
Delim teferrüc kıldum zemîn ü âsmân içinde
Gezdüm cümle 'âlemi 'Arş u Levh ü Kalem'i
'İlm-i kitâbı dahı delil beyân içinde
Çok cehd idüp istedüm yir ü gögi aradum
Hiç mekânda bulmadum buldum insân içinde*

⁸⁰ Toprak, Yunus Emre Divanı, 173.

⁸¹ Köprülü, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, 316.

⁸² Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 146.

⁸³ Toprak, Yunus Emre Divanı, 179.

Girdüm vücûd bahrine taldum anun ka'rına
 Işkıla seyr iderken iz buldum cân içinde
 Ol izi hoş izledüm sagum solum gözledüm⁸⁴
 Acâyiblere irdüm yokdur cihân içinde
 Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur
 Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde
 Şer'at korıcıdur hakîkat ordusunda
 Senün için kornur hâsıl ordu içinde⁸⁵
 İy dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandanur
 Her kandasam anda hâzır kanda bakarsam andadur
 İstemegil Hak'ı irak gönüldedür Hakk'a turak
 Sen senliğün elden bırak tenden içerü cândadur
 Gir gönüle bulasın Tûr sen-ben dimek defterin dür
 Key güher er gönüldedür sanma ki ol 'ummândadur⁸⁶
 Yaban yolın gözetme yol evde taşra gitme
 Cân yolu cân içinde cân râzını cân tuyar⁸⁷
 Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez
 Anı sen senden iste o senden ayru olmaz⁸⁸
 İstedüğümü buldum eşkere cân içinde
 Taşra isteyen kendü kendü nihân içinde⁸⁹

Dolayısıyla, Tanrı'yı bilmek, bulmak ve onu yaşamak için Yunus, bu kadar kıl -u kale, araştırma ve incelemeye gerek olmadığını, bir haberin ve görene bir nazarın yeterli olduğunu dile getirmiştir. Ona göre insanın istediği -Tanrı- insanda, gönülde, can içinde insanla birlikte hatta ona canından daha yakındır. Bu nedenle, onun dağları aşır çölleri söküp irak yerlere emekler döküp sefer eylesininin çok tuhaf ve anlaşılmaz olduğunu, Tanrı'yı irakta değil can içinde, kendinde aramak gerektiğini, onu görmemenin basiretsizlik olduğunu, onu can içinde değil de başka yerlerde taşrada arayanların ömürlerinin boşa geçtiğini ifade etmekten geri durmamıştır. O bakımdan ona göre sûrî Kâbe'ye varmakla nasip elde edilmez, bütün nasipler Hak'tandır. Kâbe insanın haricinde, orada burada değil, insanın kendi eşğinde, kendindedir. Kişi bunu böyle bilmelidir. Bu yüzden Yunus bizatihi kendisi, onca yol tepip Kâbe'ye varmakla Hakkı bulamadığını, yabanda değil onu kendinde bulunduğunu itiraf eylemiştir.

⁸⁴ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 275.

⁸⁵ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 247.

⁸⁶ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 44.

⁸⁷ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 32

⁸⁸ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 82

⁸⁹ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 245.

İy dost bunca kıyl u kâl ne maksûd hod bir haber durur
Yâ bunca cüst ü cû nedür görene bir nazar durur
Taglar aşup berye söküp irak yire emek döküp
İstedüğün bundayiken bu ne 'aceb sefer durur
Hîç irak isteme anı cânundan içeri cânı
Senünle biledür anı görmemek bî-basar durur
Hîç varmagıl irak sefer ömrün geçer ecel irer
Dost bundadur halvet sever ne galaba haşar durur
Cânundan ol dahı yakın key edeb bekle key sakın
Bilürisen dostlık hakın dâyim sana ol yâr durur⁹⁰
Cân içinde dostı bulan ayruk yirde ne istesün
Anı taşra soranların 'ömri geçdi perâkende⁹¹
Hak'dan imiş cânlara cümle nasîb
Olmazmış Ka'be'ye varmagıla
Ka'be senün işigündür eyle bil
Bulmadum yol çeküp varmagıla⁹²

Sonuç

İslam'ın zahir-batın ya da şeriat-tarikat, şeriat-hakikat yorumu, erdemli ideal insan olma -insan-ı kâmil- yolunda bunların kıymet ve konumuna ilişkin yaklaşımlar, sufi öğretinin temel unsurları arasında daima yer almıştır. Hatta dinin biçimsel yapısını -zahir, formel- ön plana çıkararak fakih, müderris ve mollalarla tam tersine onun özünü, ruhunu, ahlaki hedeflerini -bâtını- önceleyen daha doğrusu önemseyen sufiler arasında bu durum, zaman zaman çeşitli suçlamaların da konusu olagelmıştır. O bakımdan, Yunus Emre'de bir yandan zahir -şeriat- ehlinin sarıldıkları namaz, abdest, oruç, hac vb. salt zahiri düzeyde kalan şekilsel şeriat formlarını öte yandan da ideal kulluk makamı kabul edilen hakikat makamı, namaz, abdest, oruç ve hac anlayışlarını, bunların değer ve derecesini, şeriat ve hakikat makamı dindarlık ayrımını, bu iki makamın dini duyuş, düşünüş biçimlerini, kulluk formlarını, bu form ve ritüellerin kendilerinin de dâhil oldukları aşk, muhabbet ve marifet ehlinin nazarındaki değer ve derecesini irdelediğimiz bu araştırmanın sonucunda şeriat makamı -kapısı- ritüellerinin, sûrî formel ödevlerinin Tanrı'ya yakınlaşma, ona vuslat ve varmada bir araç, giriş ve eşik mesabesinde olduğu fark edilmiştir. Aynı şekilde, bunların, dinin özü, aslı, esası değil; tersine dinin kapısında ve kabuğunda olan şeyler olduğu, asıl ideal olanın hakikat makamı dini duyuş,

⁹⁰ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 50.

⁹¹ Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 259.

⁹² Tatçı, Yunus Emre Dîvânı, 241.

düşünüş ve yaşayış biçimi olduğu görülmüştür. Bu yüzden hakikatin daima şeriatı zorlayacağı ve onu aşacağı belirtilmiştir. Yunus'un şeriat ve hakikati sembolize eden gemi-deniz metaforunda görüldüğü gibi gemide -yani dinin kabuk ve kılıfında- kalıp da bir türlü denize, deryaya -yani dinin özüne hakikatine- dalmayan zahir -şeriat- ehli yüzeyde kalmakla, ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Dolayısıyla, tasavvufi gelenekte olduğu gibi Yunus Emre'ye göre de şeriat makamının formel ödevleri yok ve gereksiz sayılmamakla birlikte asıl -ideal- namaz, abdest ve oruç, sanıldığı gibi belli zaman aralıklarında kıyam, kıraat, rükû ve sücut; yememe, içmeme ve bazı arzulardan uzak durma şeklinde gerçekleşen tenin taati ya da teni yumak ve yıkamakla değildir; tersine, gönlü pak etmektir. Gönülde Tanrı'yı *daima anıştır*; *naz ve niyazdır*; asıl hac ise onu irakta ve yabanda -yani, Mekke'de- değil, Tanrı'nın evi, mekânı ve makamı olan insan gönlünde ve kendinde aramak -yani insan gönlünü yapmaktır.

Kaynakça | References

- Balivet, Michel. "Hacı Bektaş ve Yunus Emre ya da Türk Ortaçağı Evrenselleşmesi". çev. Perihan Yalçın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 149-160.
- Bars, Mehmet Emin. "Yunus Emre'nin Deyişlerinde İslam'ın Şartları". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/33 (2016), 286-305.
- Başgöz, İlhan. *Yunus Emre*. İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999.
- Cumbur, Müjgan. *Yunus Emre'nin Şiirlerinde Namaz*. Ankara: Hilal Yayınları, 1957.
- Çelik, Ali. *Yunus Emre'nin Şiirlerinde İman-İbadet-Ahlak Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Dede, Behcet. *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Delice, Hacı İbrahim. "Yunus Emre Divanı'nda Namaz Kavramı". *TRT Akademi, Yunus Emre ve Türkçe* (2021), 64-73.
- Dilaver Düzgün. *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 51 (2013), 227-270.
- Dindi, Emrah. "Alevî-Bektaşî Buyruk ve Makâlâtlarında Namaz ve Abdestin Ezoterik Yorumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 125-151.
- Dindi, Emrah. "Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî-Batınî Hac ve Kâbe Telakkisi". IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu, ed. Orhan Kurtoğlu. 1/363-388, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Dursun, Elif. *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Tanrı ve İnsan*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ersöz, Derya. *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre'de Tanrı Tasarımı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Furkani, Mehterhan. "Kul Hakkı Bağlamında Yunus Emre'nin İbadete Yaklaşımı". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Yunus Emre ve Türkçe Yılı Yunus Emre Hatıra Sayısı* (2021), 50-60. <https://doi.org/10.47948/efad.1000654>
- Eyuboğlu, İ. Z. *Yunus Emre: Bir Ozanın Çevreninde Gezintiler*. İstanbul: Geçit Yayınevi, 1991.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınlılığı*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1941.
- Güzel, Abdurrahman. "Yunus Emre'nin Eserlerinde Din". *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1991), 49-67.
- Güzel, Abdurrahman. "Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 19-159.
- Halman, Talat. *A'dan Z'ye Yunus Emre*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı). *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.
- Karadağ, Nazım. *Yunus Emre'nin Karizmatik Şahsiyetinde Din ve Toplum Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Baskı, 1976.
- Ürkmez, Melâhat. "Büyük Türk Mutasavvıfı Yûnus Emre". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 6 (2008), 161-181.
- Sağlam, Ayşe-Mustafa Yiğitoğlu. "Yunus Emre Divanı'nda 'Gönül Yapmak' ve 'Gönül Yıkma' Anlayışı". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2014), 34-43.
- Soysaldı, İhsan. "Yunus Emre Divanında Dört Dinî Terim". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001), 103-118.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts.
- Taştan, Esra Kızır. *Yunus Emre'de İnsan Algısı*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Toprak, Burhan. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 3. Baskı, 2006.
- Yahya Kaçar, Gülçin. "Yunus Emre ve Türk Tasavvuf Mûsikîsi". *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 15/29 (2017), 41-59.
- Yılmaz, Musa K. "Büyük İslam Şairi Yunus Emre Hayatı, San'atı, Din Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1991), 13-48.
- Yunus Emre. *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n-Nushiye)*. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.

Osmanlı Arşiv Vesikalarında Muzır Mûsiki Kavramı *

İrfan Yiğit | <https://orcid.org/0000-0002-7265-1991> | irfan.yigit@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | <https://ror.org/00xvwpq40>
Eğitim Fakültesi, Müzik Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Mûsiki ile ilgili ilk eserleri meydana getiren Mısır, Grek/Yunan filozofları ve 'Sistemci Okul' olarak adlandırılan Fârâbî, İbn-i Sîna, Safiyyüddin Urmevî, Abdulkadir Meraği gibi müzicilerin çeşitli sınıflandırmalar yaparak bir sistem oluşturmaya çalışmışlardır. Bu alimlerin eserlerinde yaptıkları sınıflandırmalar 'sesin oluşumu' ile başlamış, zamanla farklı kavramlarla devam etmiştir. Daha sonra geleneksel Türk mûsikisi, sanat mûsikisi, halk müziği, dinî mûsiki, din dışı mûsiki gibi birçok ayırım, gruplandırma, sınıflandırma mûsikinin kendi içerisindeki sınırlarını belirlemiştir. Bildirimizde mûsiki tarihinde yer alan fakat bu zamana kadar mûsiki alanında yapılmış olan sınıflandırmaların dışında kalan 'muzır mûsiki' kavramını inceledik. Çalışmamızda nitel veri analizi yöntemi kullandık. Muzır şarkı kavramının kullanıldığı Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı kataloglarında yapmış olduğumuz teamemlerde ulaştığımız 1892-1909 yılları arasında Sultan II. Abdülhamid'in saltanat dönemlerine ait dinî, etnik, ahlâkî ve siyasî sebeplerle muzır kategorisine alınanlar ve 1908-1914 yılları arasında Ali Seydi tarafından yayımlanan *Resimli Kâmûs-ı Osmanî*'de yasaklı olan bazı kavramları içerdiği için muzır olarak görülen şarkılar olmak üzere farklı konularda kırk adet belgeyi inceleyerek belgelerde geçen olayların nedenlerini analiz ettik. Bildirimizde şu sorulara cevap vermeye çalıştık: 'Muzır Mûsiki/şarkı' kavramının kullanıldığı dönemde ne kastedilmektedir? Muzır Mûsiki/şarkı ve Muzır olmayan Mûsiki/şarkı gibi bir sınıflandırma mûsiki literatüründe yer almış mıdır? Muzır şarkılara uygulanan kısıtlamalardaki kriterler nelerdir? Siyasî, dinî, etnik ve ahlâkî sebeplerle mi uygulanmıştır? Muzır şarkı niteliyesi farklı alanlarda yapılan kısıtlamaların neticesi olarak mı yapılmıştır? Muzır Mûsiki/şarkı ile ilgilenen Osmanlı tebaası belirli bir etnik yapı ya da dinî gruplardan mı oluşmaktadır? Devlet bu şarkıları neden yasaklama gereği duymuştur? Neden icra edenleri sürekli kontrol altında tutup, takip etmiştir? Bildirimizde temel amacımız; muzır mûsiki kavramını oluşturan ve bu nedenle yapılan yasaklamaların oluşumuna etki eden temel alt dinamikleri keşfetmektir. Bu kapsamda ahlâkî, dinî gerekçelerle yapılan yasaklamalarla birlikte dönemin siyasi atmosferinin yasaklar üzerinde belirgin olan etkisi örnek olaylarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Diğer bir amacımız ise; belgelerde incelediğimiz olaylar ışığında 'Muzır mûsiki' kavramının mûsiki alanında yapılan kategorizasyonlarda yer almasının gerekçeleriyle savunulması olmuştur. Yaptığımız incelemeler ve analizler sonucunda muzır mûsiki kavramının dinî, ahlâkî ve etnik nedenlerden daha çok siyasi içerikli olduğuna ve muzır mûsiki kavramının mûsiki kategorileri içerisinde kullanılabilir bir kavram olduğu sonucuna vardık.

Anahtar Kelimeler

Müzik, Mûsiki, Türk Mûsikisi, Osmanlı Mûsikisi, Muzır Mûsiki, Yasak Müzik

Atıf Bilgisi

Yiğit, İrfan. “Osmanlı Arşiv Vesikalarında Muzır Mûsiki Kavramı”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 229-284. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.76>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	30.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Osmanlı Arşiv Vesikalarında Muzır Musiki” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of Muzır Music in Ottoman Archive Documents *

İrfan Yiğit | <https://orcid.org/0000-0002-7265-1991> | irfan.yigit@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | <https://ror.org/00xvwpq40>
Faculty of Education, Department of Music Education, İstanbul, Türkiye

Abstract

Egyptian, Greek/Greek philosophers and systemist school musicians such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, Şafī al-Dīn al-Urmawī, and ‘Abd al-Qādir al-Marāghī, who created the first works on music, tried to create a system by making various classifications in the field of music. The classifications made by these scholars in their works started with the ‘formation of sound’ and continued with different concepts over time. Later, many distinctions, such as traditional Turkish music, art music, folk music, religious music, and non-religious music, determined the boundaries of the classification of music within itself. In our paper, we have examined the concept of ‘muzır music’, which is in the history of music but has been excluded from the classifications made in the field of music until now. We used the qualitative data analysis method in our study. We made the catalogue scans at the Presidency of the State Archives, and we reached forty documents, that the dates of these documents are between 1892-1909 and those documents belong to the reigns of Abdulhamid II (1876-1909). We analyzed the reasons for the events mentioned in the documents. In addition, by examining different subjects, including those that were taken into the category of muzır for ethnic, moral, and political reasons, and songs that were seen as muzır because they contain some concepts that were banned in ‘Resimli Kāmūs-ı Osmânî [Pictured Qāmūs Osmani]’ published by Ali Seydî between 1908-1914, he examined the events in the documents. We analyzed the reasons. In our statement, we tried to answer the following questions: What was meant in the period when the concept of ‘muzır music/song’ was used? Has a classification such as muzır music/song and Non-muzır music/song taken place in the music literature? What are the criteria for restrictions on muzır songs? Was it applied for political, religious, ethnic, and moral reasons? Was the muzır song characterisation made due to restrictions in different areas? Are the Ottoman subjects interested in muzır music/song composed of a certain ethnic structure or religious group? Why did the government feel the need to ban these songs? Why did he keep the performers under constant control and follow them? The main purpose of our statement is to discover the basic sub-dynamics that make up the concept of muzır music and that affect the formation of prohibitions made for this reason. In this context, along with the prohibitions made on moral and religious grounds, the effect of the political atmosphere of the period on the prohibitions was tried to be revealed with case studies. Our other aim is; according to events we have examined in the documents, the concept of ‘muzır music’ has been defended on the grounds that it is included in the categorizations made in the field of music. As a result of our examinations and analyses, we concluded that malicious music has political content rather than religious, moral, and ethnic reasons and that the concept of malicious music should be included in the music categories.

Keywords

Music, Mūsīqī, Turkish Music, Ottoman Music, Mischievous Music, Forbidden Music

Citation

Yigit, Irfan. "The Concept of Muzır Music in Ottoman Archive Documents". *Tetikik 2* (September 2022), 229-284. <https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2022.2.76>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	30.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Concept of Muzır Music in Ottoman Archive Documents", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetikik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Şarkı söylemek insanda tabii bir ihtiyaçtır. Bu sebeple mûsikinin tarihi belki de insanlık kadar eskidir. Bir ülkede söylenen şarkılar, orada yaşayan ulusun karakterini, ahlak ve adetlerini bir ayna gibi yansıtır.¹ Mûsiki toplumsal düzenden etkilenir aynı zamanda kendisi de toplumu etkilemeye devam eder. Bu etkileşim süreci içerisinde alelade bir düzen ile değil kendi içerisinde sınıflar, tasnifler, kurallar meydana getirir.

Mûsiki insanlık tarihi kadar eski bir bilim dalıdır. Zaman içerisinde çeşitli kavimler, toplumlar ve milletlerin kültürel ve sanatsal birikimleri neticesinde günümüzdeki şeklini almıştır. Bu gelişim safhasında etkilendiği birçok unsur mûsikinın oluşumuna etki etmiştir. Mûsikinın çeşitli formlarla ve sınıflandırmalarla belirli bir kategorizasyona tabi tutulmuştur. İki cismin çarpışarak çıkardıkları ses gürültü olarak adlandırmış ve sesin sınıflandırılması çalışmalarında bir kategori olarak yer almıştır. Düzensiz sesin çeşitli müzisyenler tarafından düzenli ses aralıkları haline dönüştürülmesiyle ‘tını’ denilen düzenli ses ortaya çıkmıştır. Tarihsel olaylar, siyasi-politik nedenler, dinî kaynaklar, kültürel unsurlar, hukukî yaptırımlar ve bunlar gibi birçok etken sayesinde mûsiki Türk mûsikisi, dinî mûsiki, sanat mûsikisi, halk mûsikisi, din dışı (la-dinî) mûsiki gibi sınıflandırılmıştır. Bu çalışmamız ile bu sınıflandırmalara bir katkıda biz sağlamak istiyoruz.

Arkeolojik dönemlerde sesin oluşumu ile başlayan mûsikinın oluşum sürecinde çeşitli bilim ve fikir insanı bu sınıflandırmalara katkı sağlamıştır. Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddin Urmevî, Merağî gibi sistemci Türk mûsikicileri, Grek Yunan filozofları ve farklı birçok alan ve bilim dalından insanın mûsikiye etkisi, katkısı olmuştur. İnsan odaklı katkı dışında toplumsal olaylarında mûsikinın sınıflandırma çalışmalarında belirleyici rol oynadığı bilinmektedir. Politik olayların neticesinde toplumun her alanında olduğu gibi mûsiki üzerinde de birtakım yönlendirmeler gerçekleşmiştir. Politik, dinî olaylar neticesinde bazı mûsiki kavramları belgelere yansımıştır. Bu kavramlardan birisi de ‘Muzır Mûsiki’dir.

Bildirimizde, yapılan bu sınıflandırmalardan farklı bir bakış açısı ile inceleme yapmaya çalışacağız. Bu bu bakış açısı ile Osmanlı arşiv belgelerinden faydalanarak tebliğimize konu olan ‘Muzır mûsiki/şarkı’ kavramını inceleyeceğiz. Tebliğimizde geçen ‘Muzır mûsiki’ kavramından kastımız Muzır şarkı kavramıdır. Ayrıca muzır şarkı kavramı ile kastedilen yalnızca Türk mûsikisi eserlerine ait güfteler değildir. Arşiv belgelerinde rastlanan kayıtlar Osmanlı topraklarında yaşayan farklı etnik kökenden milletlerin dillerinde yazılmış güfteleri de kapsamaktadır.

¹ Bahriye Üçok, “İslam’da Mûsiki Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Dergisi* 14/1 (1966), 84.

Yaptığımız arşiv taramalarında belgelerde farklı zamanlarda Osmanlı Devleti'nde yasaklamalar, cezalandırmalar, eserlerin yok edilmesi, nefy-i ebed cezası yani sürgün cezası ve görevden almalara kadar neden olan 'Muzır mûsiki/şarkı' hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu belgelerinde yardımıyla 'Muzır Mûsiki/şarkı' kavramının kullanıldığı dönemde ne kastedildiği? Muzır Mûsiki/şarkı ve Muzır olmayan Mûsiki/şarkı gibi bir ayrımın Mûsiki kavramları içerisinde kullanılıp kullanılmadığı? Muzır şarkılara uygulanan yasaklamalardaki nedenlerin neler olduğu? Yasaklar siyasi, dinî, etnik ve ahlâkî sebeplerle mi uygulanmıştır? Muzır şarkı kavramı farklı alanlarda yapılan yasaklamaların neticesinde mi ortaya çıkmıştır? Devletin bu şarkıları yasaklamasındaki nedenler? Neden icra edenleri takip altına alma gereği duymuştur? Bildirimizde bu gibi soruların cevapları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Osmanlı'da Mûsikiye Bakış Açısı

'Muzır Mûsiki/şarkı' kavramının anlaşılabilmesi için ilk olarak Osmanlı Devleti'nin mûsikiye bakış açısına göz atmak gerekir. Osmanlı Devleti'nde mûsiki en gözde sanatlardan birisidir. Özellikle mûsikişinas padişahlar vardır. Dünyada yer alan birçok devlet başkanı, hükümdar, padişah, yönetici ya da farklı mesleki gruplardan insanlar mûsiki ile meşgul olmuşlardır. Türk mûsikisi araştırmaları ve günümüze kalan bazı mûsiki eserlerinde adları yer alan bazı padişahlar vardır. Sultan II. Beyazıt, Sultan I. Süleyman (Kanuni), Sultan II. Mehmet (Fatih), Sultan IV. Murat, Sultan I. Mahmut, Sultan III. Selim, Sultan II. Mahmut, Sultan Abdülaziz, Sultan V. Murat ve Sultan VI. Mehmet/Vahdettin gibi birçok padişah edebiyat, mûsiki gibi sanatlarla ilgilenmişlerdir. Kimisi icra ile kimisi güfte ile kimisi üflediği bir ney ile mûsiki sanatının bir alanında yer almıştır. Kendisi mûsiki ile ilgilenmese bile mûsikişinasları sarayda ağırlamış, desteklemiş, çocuklarının mûsiki öğrenmesini sağlamış birçok padişah vardır. Bu padişahlardan bazılarının eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle nevbet vurma geleneği ile başlayan askeri mûsiki zamanla saray mûsikisi haline dönüşmüş, batıyı etkilediği kadar batıdan da etkilenmiştir. Osmanlı mûsikisi, Osmanlı saray ya da halk mûsikicilerinin askerî, dinî, klâsik ve folklorik türlerde icra ettiği ve toplumun her kesiminde yer almış bir sanattır. Temelinde tek kişinin usullü veya usulsüz, ama mutlaka bir makama bağlı olarak çalıp söylediği; müziğin sadece ritim ve melodi unsurlarını kullanarak insan sesine ağırlık veren ve nesillerden nesillere taşınması Batı müziğinde olduğu gibi nota yöntemiyle değil meşk yöntemi² ile yapılan bir musiki çeşididir.

² Arapça bir kelime olan meşk, klasik Türk-İslâm sanatlarında bir hocanın talebeye, taklit ederek öğrenmesi için verdiği ders ve örnekler hakkında kullanıldığı gibi meşk etmek şeklinde öğretmek ve öğrenmek için yapılan dersi ve alıştırmayı, birlikte çalışmayı da içine almakta olup meşk vermek "ders

Osmanlı topraklarında mûsikiye genel bir yasaklama, haram sayma gibi temayül yoktur. Yasaklamaların altında yatan nedenlerin bilinmesi önemlidir.

Osmanlı'da mûsikiye, genel anlamda bakış açısı dinî argümanlar üzerinden olmuştur. Haramlık-helallik yönünden değerlendirilen mûsiki toplum içerisinde de bu değerlendirme üzerinden itibarını belirlemiştir. Bir bilim, sanat veya kültürel bir unsur helal veya haramlık değerlendirmesi sonucunda çıkan sonuca göre toplumda yasal veya yasal olmayan değerlendirmelerine tabi tutulmuştur. Bu değerlendirme mûsikinin muzır olup olmasının değerlendirilmesinde önemli kriter sayılmıştır.

2. Osmanlı Eğitim Sisteminde Mûsikinin Yeri

Türk musikisinin dünya mûsikileri içerisinde en büyük özelliği ve farklılığı meşk geleneği ile ortaya çıkmasıdır. Öğretim metodu olarak hoca-talebe çalışması ile yürütülen Türk müziği defalarca tekrarlama yöntemi ile öğrenen kişinin hafızasına yerleştirilmiş ve nesiller boyu bu yöntemle aktarımı sağlanmıştır. Osmanlı toplumunda ve devletinde meşk usulünün yöntem olarak kullanıldığı kurumlar sayesinde mûsiki sistemli bir hal almıştır. Osmanlı döneminde bu meşk, Mehterhane, Mevlevihane, Enderun ve özel meşkhanelerde yapılırdı.³ Muzır Mûsiki yapımları sebebiyle tutuklanan, sürüklenen insanların neden bu cezalara çarptırıldıklarını anlamak için Osmanlı eğitim sisteminin mûsikiye olan bakış açısını ortaya koymak gerekir. Bu bakış açısını da en iyi saray üniversitesi olan Enderun'da ve okullarda verilen eğitim içerisinde mûsikinin hangi konumda yer aldığını anlayarak belirleyebiliriz. Osmanlı dönemi mûsikînin gelişme safhaları, devletin siyasî ve iktisadî gelişme safhalarıyla her zaman paralellik göstermemiştir.⁴ Şayet bir devletin eğitim müfredatı içerisinde bir ilme yer veriliyorsa o devlet bu ilmi yasal görüyor demektir. Eğitim politikası toplumun diğer alanlarına da yön vermektedir. Eğitim müfredatını oluşturan devlet olduğu için yapıldığı dönemin politik bakış açısının da etkisinde kalmaktadır.

Mûsiki kavramının Osmanlı'daki gelişimini ortaya koymak için öncelikle Enderun'da verilen Mûsiki eğitimi hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Daha sonra maarif hayatındaki mûsiki geleneğini ve eğitim sistemini kısaca açıklayacağız.

Saray müziği olarak görülen ve Enderun'da yetişen müzisyenlerin ürettiği mûsiki nitelik bakımından elit bir kesime hitap ediyordu. Enderun'un Türk mûsikinin gelişimindeki yeri çok önemlidir. Çünkü saray üniversitesi olan Enderunlar eğitim

vermek”, meşk almak ise “ders almak” mânasına gelmektedir. Muhittin Serin, “Meşk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2022).

³ Ünüshan Kuloğlu - Süreyya Gülmemed, “Osmanlı Müzik Kültürü”, *Ottoman Music Culture*, *Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi 1/5* (2009), 4.

⁴ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 36.

ve öğretimin zirvesi niteliğinde eğitim kurumları idi. Enderun Sultan II. Murad'ın Edirne'yi fethindenf hemen sonra 1363'te kurulmuştur. Enderun mektebinin Osmanlı devlet yapılanmasında büyük önemi vardır. Devletin birçok önemli kurumunun insan kaynağı olan bu okulları II. Murad, Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid'in eğitim politikasına verdiği önem neticesinde daha geliştirilerek dönemin şartlarında mükemmel bir üniversite halini almıştır. Bu eğitim kurumları sayesinde mûsiki sanatında bir üslup oluşmuş ve kendisine has sanat geleneği oluşturmuş olan Osmanlı Devleti birçok fethettiği ülkelerdeki ünlü müzisyeni kendi topraklarında misafir etmiştir. Başkent İstanbul devrin önde gelen musiki icracı, kuramcı ve bestekârlarının toplandığı sanat merkezine dönüşmüştür. Mûsikiye olan ilgi ve alaka seviyeleri kadar mûsiki sanatının içerisinde yer almış olan devrin padişahları sayesinde mûsiki gelişim göstermiştir. İcra edilen mûsiki eserleri kadar nazariyat bakımından da birçok eser kaleme alınmış, devletin sanatsal-kültürel gelişimi sağlanarak yeni eserler üretilmiştir.⁵

Batılılaşma her alanda olduğu gibi eğitimde de Osmanlı devletinin politikalarını ve Osmanlı toplumunu etkilemiştir. Modern eğitim metotlarının kullanımı bu dönemde okullarda belirginleşmiştir. Köklü bir geleneğe sahip olan medrese eğitim sisteminden yeni modern eğitim sistemine geçiş kolay olmamıştır. Bu sebeple maarif yetkilileri işe sıbyan mekteplerinin modernize edilmesinden başlamışlardır. Okulların teşkilat yapıları sıbyan mektebi, ibtidâî, rüştiye, idâdî, dârü'l-maârif, dârü'l-fünûn ve askerî mektepler olarak düzenlenmiştir. Ayrıca bu okullara bağlı olarak inas (kız) okulları ve ibtidâî (hazırlık) gibi okullarda kurulmuştur.⁶

Sıbyan mekteplerinin resmi eğitim müfredatında musiki dersi yoktur. İlk okulların bir çeşit hazırlık şubesi sayılan sıbyan mekteplerinde ilâhi ve benzer formlardaki basit mûsikiler öğretilmektedir.⁷

19. yüzyılın sonlarına doğru diğer okullarda olduğu gibi rüşdiyye mekteplerinin müfredatında da sanat ve spor dersleri yer almaya başlamıştır. Mûsikî, resim ve terbiyeyi bedeniye bunların başında gelmektedir.⁸

Osmanlı'da fakir ve kimsesiz çocukların öğrenim gördüğü rüştiye mekteplerine dârü'l-eytâm adı verilmektedir. Dârü'l-eytâmlarla ilgili dikkat çeken bilgi ders müfredatlarında yoğun bir mûsikî programının uygulanıyor olmasıdır. Bu durum ne iptidâî okullarda ne de rüşdiyye mekteplerinde görülmemektedir.⁹ Osmanlı'da tekke

⁵ Kuloğlu - Gülmemed, "Osmanlı Müzik Kültürü", 6.

⁶ Erhan Özden, "Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî-I", *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 93.

⁷ Özden, "Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî-I", 94.

⁸ Özden, "Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî-I", 95.

⁹ Özden, "Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî-I", 96.

musikisinin merkezi konumundaki Mevlevîhaneler, saray mûsikisinin oluşumunda en önemli kurumlardan Enderûn-ı Hümâyûn, askeri müziğin merkezi Mehterhane, mûsikinin eğitimde yer almasında en önemli kurumsal yapılar olan Dârü'l-Elhânlar, camiler ve tekkelerde yaşayarak şekillenen Türk mûsikisi hayatı zaman israfı olarak görülmediği, nefsî duyguları uyandırmadığı, devlete isyanı teşvik edecek içeriğe sahip olmadığı ve ahlâkî değerlerle ters düşmediği sürece kabul görmüştür. Yoksa muzır kategorisine alınarak devletin de müdahalesi ile yasaklanması yoluna gidilmiştir. Saydığımız kategorilerden devlete olan isyanın teşvik edici unsuru sayılan mûsiki eserleri genellikle Bulgar ve Ermenilere aittir.¹⁰

3. Osmanlı Arşiv Vesikalarında Muzır Mûsiki (Şarkı)

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'na ait katalog taramalarında kırk adet 'Muzır Şarkı' kavramı yer alan belgeye ulaştık. Bu belgelerin tarihleri 1308/1892 ve 1325/1909 yılları arasını kapsamaktadır. Belgelerde yer alan tarih aralığında padişah Sultan II. Abdulhamid Han (1876-1909) dönemi olayların gerçekleştiği yer olarakta genellikle Balkan toprakları yer almaktadır.

Belgelere konu olayların gerçekleştiği yerler

Bursa	Pirlepe (Makedonya)	Ohri (Makedonya)
Erzincan	Kesriye (Yunanistan)	Manastır (Makedonya)
Bitlis	Ertuğrul Sancağı (Bilecik)	Kumkapı (İstanbul)
İştîp (Makedonya)	Kumanova (Makedonya)	Demirhisar (Makedonya)

Elde ettiğimiz belgelerde uygulanan yasaklamaların genel olarak dinî veya ahlâkî değil siyasî nitelik taşımaktadır. Bu yasaklamalarda dönemin sansür politikasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Sansür konusunda bazı düşünceleri burada aktarmak istiyoruz:

“Sanat ve sansür aynı cümle içerisinde tarihsel süreç içerisinde sık sık adlarını yanyana duyduğumuz ama birbirine zıt olan iki kavramdır. Özellikle basın camiasının alışkın olduğu ve sık sık karşılaştığı sansür, devletlerin birbirleriyle olan ajanlık faaliyetlerinin yürütüldüğü ve totaliter rejimlerin egemen olduğu yerlerde sıkça rastlanmaktadır. Birçok ülkede olduğu gibi Osmanlı Devleti sınırları içerisinde de daha çok gazete ve dergi gibi yayınlara uygulanmıştır. Bunların dışında sinema filmleri, tiyatro eserleri, telgraflar, mektuplar, kitap ve broşürlerde sansürün kapsamına girmektedir.”¹¹

Şerif Demir belgelerimizin tarihsel aralığına denk gelen Sultan II. Abdulhamid dönemi sansür politikasını şu şekilde aktarmaktadır:

¹⁰ İrfan Yiğit, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mûsikî ve Yasaklar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 456.

¹¹ Erhan Özden, *Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan* (İstanbul: Dört Mevsim, 2015), 215.

“31 Ağustos 1876 tarihinden itibaren basına üzerinde uygulanan sansür ve baskı artmıştır. Eylül 1877'de yürürlüğe giren sıkıyönetim kararnamesi nedeniyle birçok gazeteci sürgüne gönderilmiştir. Ayrıca bu dönemde sansür kurulu kurulmuştur. Siyasî içerikleri nedeniyle yayımlar sansüre maruz kalmıştır. Bu dönemde devlet kendi gazetesi olan Takvim-i Vekayi bile 1879 yılında bir dizgi yanlışlığı bahanesiyle kapatmıştır. 1891'de tekrar yayın hayatına dönsede 1892'de aynı bahanelerle tekrar kapatılmıştır. Sultan II. Abdulhamid dönemi olan bu tarihsel dönemde meydana gelene birçok siyasî gelişme toplumsal birçok öğeyi etkilemiştir. Belgelerimizin geçtiği tarihsel aralığında içerisinde olduğu bu dönem 1909 yılına kadar devam etmiştir. 24 Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte basın üzerindeki sansürden de vaz geçilmiştir.”¹²

İlk ‘Muzır Şarkı’ kavramının yer aldığı belge 1892 tarihli ve son belge de 1909 yılına aittir. Belgelerin tarih aralığında devlet politikası olarak uygulanan sansür, toplumun farklı alanlarında da uygulanmakta ve bazı mûsiki çeşitleri de içerisinde geçen ifadelerden dolayı ‘Muzır Mûsiki/şarkı’ kavramı ile ifade edilmiştir.

Üç ciltlik Ali Seydi'ye ait *Resimli Kâmûs-ı Osmanî*'de (1908-1914) 1129 ve 1132. sayfalarında yasaklı olan kelimelerin listesi verilmiştir. Bu kelimelerin yer aldığı yayınlar muzır olarak görülmüştür. Yasaklamalara neden olan bu kelimeler devlet tarafından yasaklı sayılmıştır.

Erhan Özden tarafından hazırlanan ‘Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan’ isimli kitapta konumuz ile ilgili bir belge verilmektedir. Bu belgede ‘Muzır Şarkı’ kavramı ‘bîedebâne güfteli, gayr-ı münasib şarkı’ olarak ifade edilmektedir ve şu bilgileri verilmektedir:

“Darulelhan da verilmekte olan sözlü repertuar eğitimi şarkı, türkü, tavşanca, köçekçe ve klasik eserlerden oluşmakta idi. Klasik eserlerin bestelendiği sözler divan edebiyatına ait şiirlerden oluştukları için sorun teşkil etmiyorlardı. Ancak bazı aşk konulu ve müstehcen güfteye sahip tavşanca ve köçekçeler Osmanlı gibi İslamî devlet anlayışıyla yönetilen bir ülkede kız ve erkeklerin bir arada okuyacağı türden eserler değillerdi. Bu nedenle İnas Darul Elhan'ında erkek öğretmenlerin kızlara öğrettikleri edebe aykırı bazı eserler gazete köşelerine taşınmış ve Maarif Nezareti'nden Darulelhan Mûsiki encümenine bir uyarı yazısı gönderilmiştir. Oldukça sert bir üslup kullanılan yazıda bu tür eserlerin yerine daha uygun şarkıların öğretilmesi gerektiği belirtilmektedir.”¹³

¹² Şerif Demir, “İktidar-Basin İlişkileri Osmanlı Dönemi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (2012), 373.

¹³ Özden, “Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan”, 216.

'Muzır mûsiki' kavramının geçtiği belgelerden örneklerle konu kapsamının daha iyi anlaşılmasını sağlayacağız.

Belge-1

Maârif Umûmiye Nezâreti Tedrisat Aliye Dâiresine Mahsus Müsvedde
Bazı Gayrı Münasip Şarkıların Tâdili Hakkında
Encümeni Mûsikî Riyaset Celilesine

Müfredat		Tâdilat	
İsmi	Numarası	İsmi	Numarası
...

...

Belge Özeti:

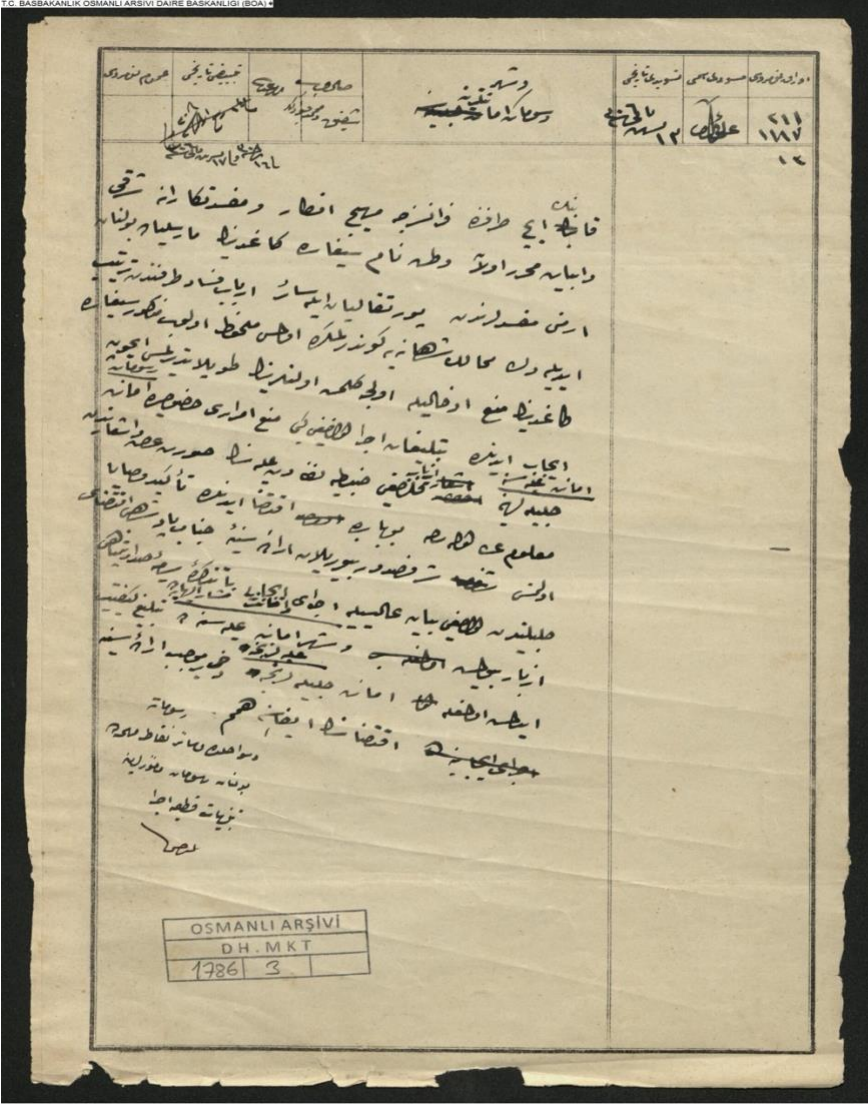
Maârif Umûmiye Nezâreti Tedrisat Aliye Dâiresine Mahsus Müsvedde
Bazı Gayrı Münasip Şarkıların Tâdili Hakkında
Encümeni Mûsikî Riyaset Celilesine

Şu sırada Dârülelhan sınıfında bazı erbab-ı ihtisas tarafından gazetelere yazılan makalattan birinde 'bîedebâne güfteli' bazı köçek şarkılarının ve münâfi-i ahlak mâzuretleri hâvi âsârın kızlara meşk ettirildiği yolunda fikirât tesadüf edilmiş ve bu ifâdât maârif ve terbiye-i umûmiye nâmına cidden celbi dikkat görülmüş olduğundan muallimler tarafından son seneyi dersiyeye zarfında verilmiş beste ve güfteler içinde bu gibi açık aşkıyat ile mâlî ahlak-ı nisvâna suret-i hâlel parçalar varsa bu bâbda acilen esaslı bir çare düşünülmesi ve tedrisâtta dersi alanların hususiyet ve umûmiyet-i ma'neviyelerine göre ta'dil edilmesi lazım gelenleri be yânu ihtirâmât falaka-i acizanedan kabulü temenniyâtına ittihaz kılınması bu babda. 9 Teşrîn-i Sâni (1)335/9 Kasım 1919¹⁴

¹⁴ Özden, "Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan", 216.

Muzır Şarkı Kavramının Geçtiği Belgeler

Belge-2



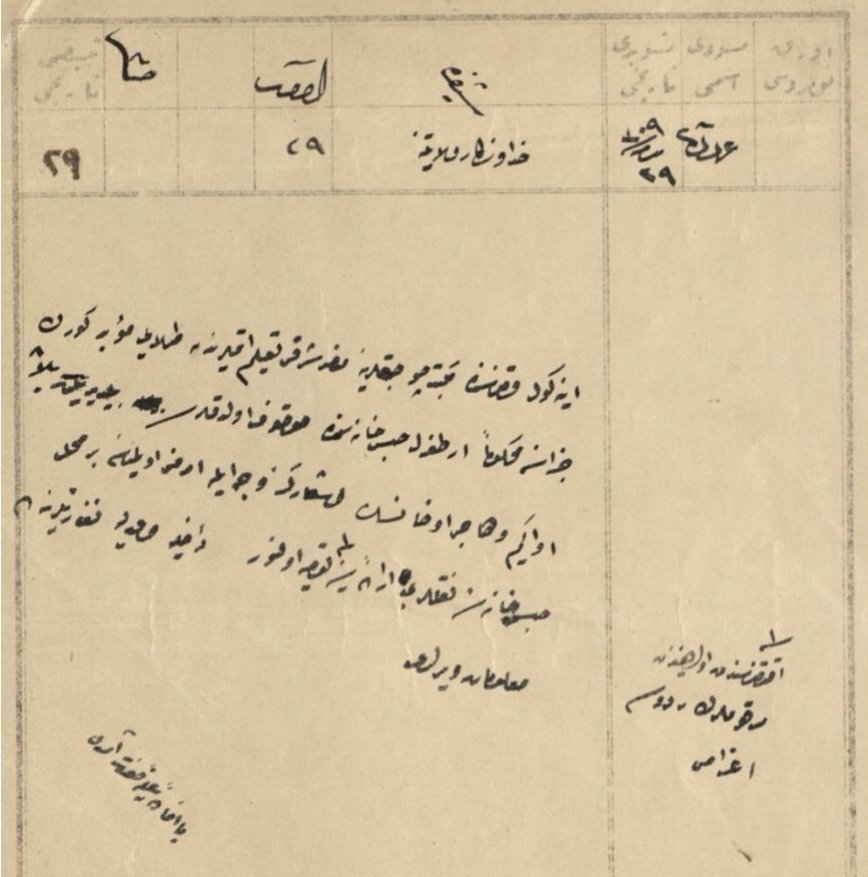
DH.MKT.01786.00003.001

Belge Özeti:

1308/1892 tarihli belge 'Marsilya'da bulunan Ermeni mefsed Portakalyan ve bazı erbâb-ı fesad tarafından tertib edilerek ve kabının iç tarafında muzır şarkı ve beyitler bulunan Vatan adlı sigara kâğıtlarının memalik-i şahaneye idhâlinin yasaklanması ve evvelce gelmiş olanların toplattırılması için icab edenlere tebliğât icra olunması' hakkındadır.¹⁵

¹⁵ B.O.A. DH.MKT. No.1786, Gömlek No. 3

Belge-3



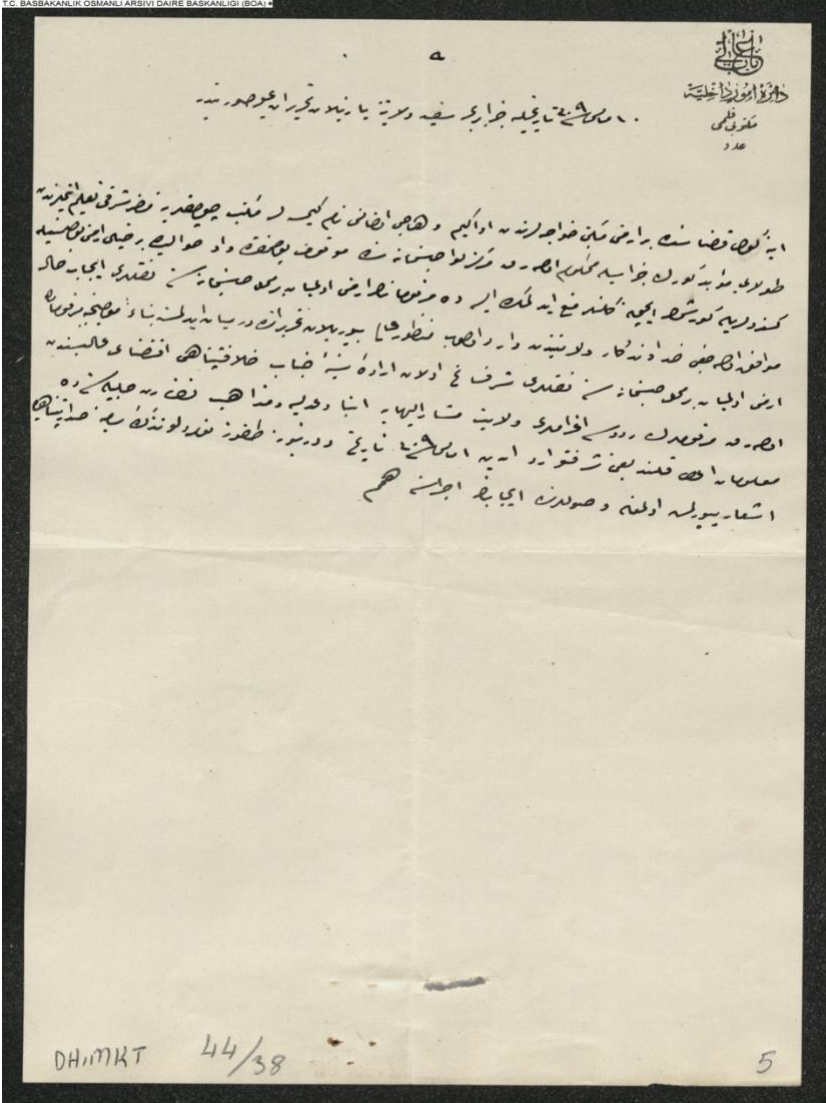
Belge Özeti:

1309/1893 tarihli ikinci belge 'İnegöl kazasında mektep çocuklarına muzır şarkı talim ettirmelerinden dolayı Ertuğrul Hapishanesi'nde mevkuf bulunan Avakim ve Haçi Ohannes'in müebbed kürek hapsine mahkûm edilmesi ve Ermeni olmayan bir mahaldeki hapishaneye nakilleri hakkındadır.¹⁶

¹⁶ B.O.A. BEO, No.197, Gömlek No. 0147671

Belge-4

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



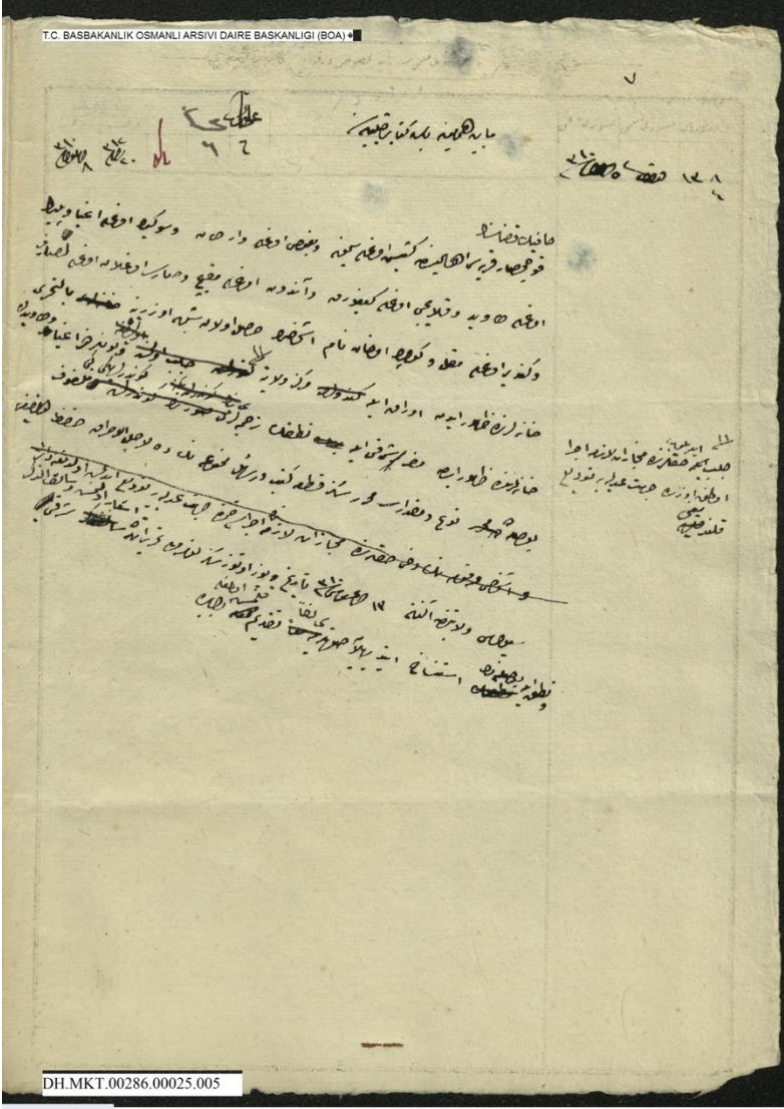
DH.MKT.00044.00038.005

Belge Özeti:

İnegöl kazasında bir Ermeni mektebinde hocalarından Evakim ve Hacı Ohannes isimli kişilerin mektep çocuklarına muzır şarkı talim etmelerinden dolayı kürek cezasına mahkûm olarak merkez liva hapisanesinde mevkuf bulunmakta ve o havalide bir hayli Ermeni bulunmasıyla kendileriyle görüşmek için gelenler men' edilmesi, merkumanın arz olmayan bir mahalle hapisanesine nakilleri icap eden duruma uygun olacağı Hüdavendigar vilayetinden varid olup.¹⁷

¹⁷ B.O.A. DH_MKT, No.00044, Gömlek No. 000381

Belge-5



Belge Özeti:

'Hafik Kazası'nın Koçhisar Karyesi ahalisinden bazı şahısların, hasıl olan şüphe üzerine hanelerinde zuhur eden evrak (evlerinin aranmasıyla ortaya çıkan) muzır şarkı ve nutuğun tercümelere gönderildiği gibi melfuf nev' ve miktarda muharrer sekiz kıta kitap ve risale mecmuanın yakılmak üzere el konduğu ve kendilerinin de adliyeyle teslim edildikleri.' Hakkındadır. 15 Ağustos 1310/1894¹⁸ Bu belgede dikkat çeken nokta 'Muzır Şarkı' olarak nitelenen şarkının sözleri de yer almaktadır.

¹⁸ B.O.A. DH_MKT. No. 00286, Gömlek No.00025

Belge-6

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

4

توجیهی خیر ساهلیسنده توجیه ادغی اغیانک اداتة میاسته ظهور اید نه کوهجک بردقتره بلینیلدنه ارمنی العبار
ال یا یسلی اید یا زینلله برقطعه شریفک نرجم سید -

الوداع ای سوکیم الوداع
حرب صدار طینه اناز اولدی
کرقرمانده یغوه اولما اسیم
سلطنه حصه یوقد - بکا

اغلام ای جکر یا - هم اغلام
مکلند - عورت ایدیم آه اغلام
ستت حرب و دشمنم اکر
ساده کوره لم یکدیگر غزی

رونده علوناک اولانه
فرنداسه حسی دکلند -

ایستنانک عزیز طور اغندنه
اجینیک بیوندیرینقی قالدیریم

اصد نلفض - اوه
نجمار اولانه

OSMANLI ARŞİVİ		
DH. MKT		
286	25	2

DH.MKT.00286.00025.002

Belge Özeti:

Koçhisar karyesi ahalisinden Kocaoğlu Ağya'nın evrak-ı meyanında zuhur eden küçük bir defterde Ermeni el-ibare el yazısı ile yazıl Ohri kasabasındaki Bulgar mektebinde an bir kıta-i şerifin tercümesidir.

Elveda ey sevgilim elveda

Harb sadası tanin endaz oldu

Ger kahramanlara refik olmaz isem

Sultandan hassa yoktur bana

Ağlama ey cekerparem ağlama

Mümkündür avdet ideyim âh ağlama

Şiddet-i harbde düşersem eğer

Semada görelim yek diğerimize

Derunumda alevnâk olan

Karındaş hasedi değildir

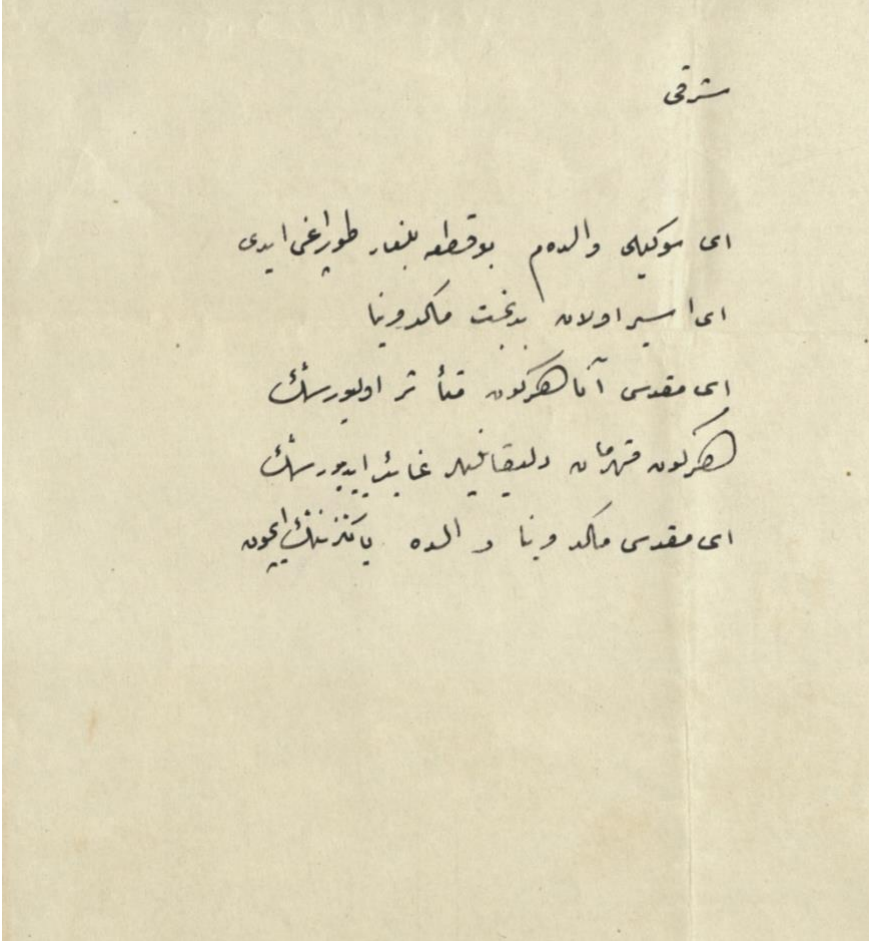
Ermenistanın aziz toprağından

Ecnebinin boyunduruğunu kaldıracığım¹⁹

Görüldüğü gibi aşk ve Ermenistan ile ilgili geçen sözlerden dolayı da muzır statüsünde sayılmaktadır. Ayrıca bunlardan dolayı yakalanan kişi ceza almıştır.

¹⁹ B.O.A. DH_MKT, No.00286, Gömlek No.00025

Belge-7



Belge Özeti:

Düğünde söylenen şarkı

Şarkı

Ey sevgili validem bu kıt'a Bulgar toprağı idi

Ey esir olan bedbaht Makedonya

Ey mukaddes âna hergün müessir oluyorsun

Hergün kahraman delikanlıları kaybediyorsun

Ey mukaddes Makedonya ve eldef yalnız senin için²⁰

²⁰ B.O.A, TFR.1.KV. No.00099, Gömlek No.09837

Belge Özeti:

Dahiliye Nezaret-i Celilesine

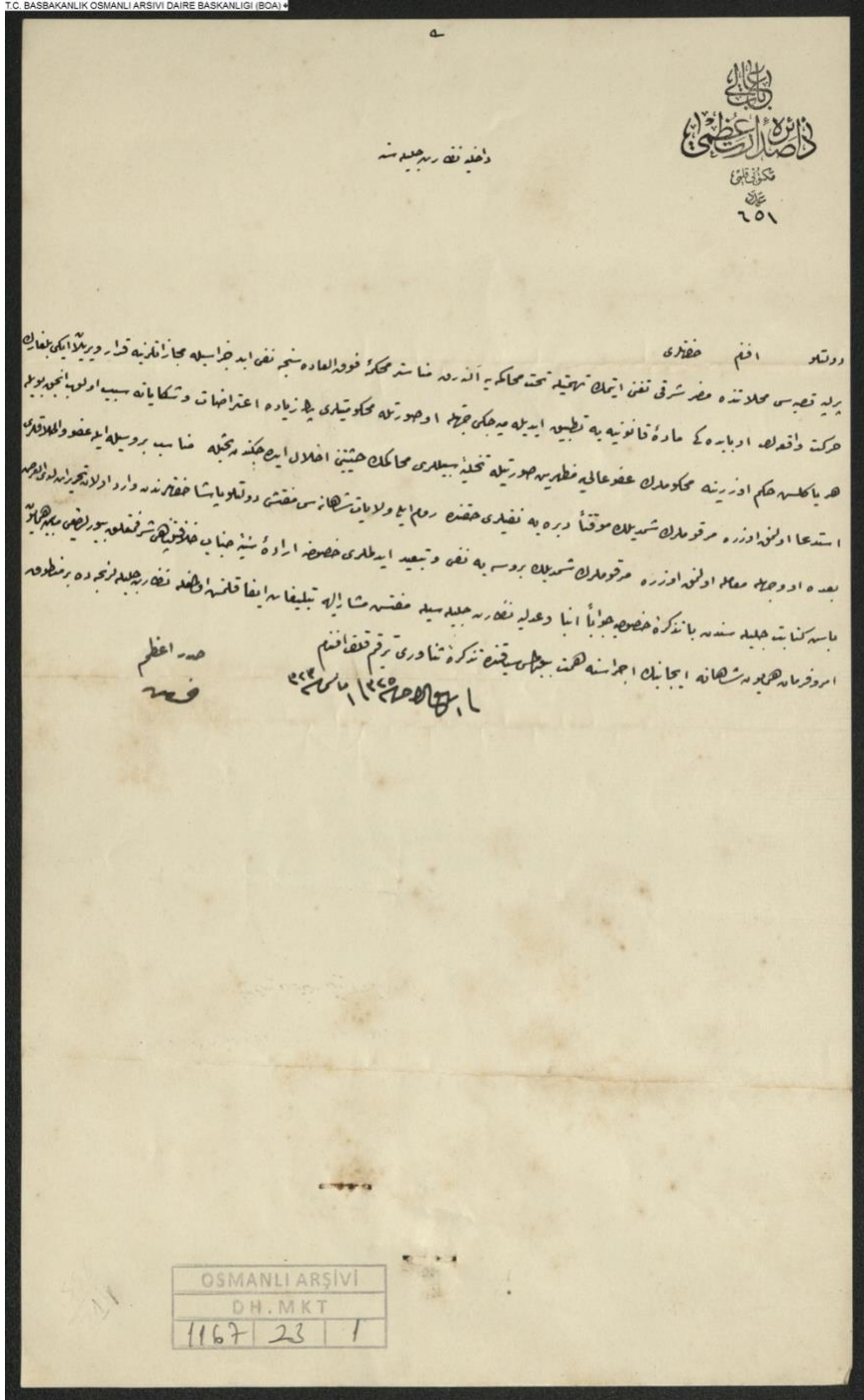
Ohri kasabesindeki Bulgar mektebinde talebelere okutturulmakta iken elde edilen münderecatının mazarratı anlaşılan Bulgarca şarkı mecmuasından dolayı mekteblerin nezaret ve idaresine memur olan Tirebolu'da tebliğan icrası hakkında Manastır vilayetinin 28 Cemaziyevvel (1)316 tarih ve 3479 numaralı tenkihe-i fermanlarına melfuf tahriratı üzerine buyrulan iş'ara cevaben mezkur mektebde muzır şarkı okutulduğuna ve bundan dolayı takibat-ı kanuniye (Kanuni takibat) ifa olunmasına dair malumat olmayub mektebce o gibi usuller gayr-ı maraziyenin adem-i tekevvüni zımında icrayı takyidan olunmamış Bulgar eksar-ı halkından mebus Takdirin lakabla adliye ve mezahib nefarin celilesine varid olan 7 R.evvel (1)317 tarih ve 289 numaralı tezkire leffen cevab hümayunlarına gönderilmekle iktizasının ifasına

Asar-ı Aliyyei Müsteşar Ber-mucebince²¹

²¹ B.O.A, BEO, No.1343, Gömlek No.100694

Belge-10

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



۵

بسم الله الرحمن الرحيم
 دایرة المعارف
 تکریم
 ۶۵۱

دهد نفه ربه حیدر

در وقت افخم حفی
 بریه قصه س مجلاته مضر شرقی نغم ایتمک ترقیه تحت محاکمه اندر نه شاستر محکم فووالعاده سحر نغم اید جریله مجازتینه قرار ویریلوایکی نغمک
 حرکت واقعه ادر باره که ماده قانونیه به طبیعه ایدله به حکم جرم او و سوره محکومیدی یز زیاده اعتراضات و شکایات سبب اولوب ایتمک
 هر یا کلمه حکم ادر رینه محکومک عفر عالی نظریه سوره سوره محکومیدی محاکم حین اعلان ایدلده محکم مناسب بوسیله اید عفو و المودت
 استماع اولوب ادر ره مرقومک سیرلک موقتا ادره به نفیدی حصص روح ای ولایت شازس نقضی دولتوایاشا ۱۲۵۸ نه وارد اولوب ادر ادر ادر
 بعد او و جرم معاف اولوب ادر ره مرقومک سیرلک بوسه به نفه و تبصیه ایدلری حصص اراده سنه حیات خدیو شازس متعلق سوره ای سیرلک
 ماسه کتایبه حیدر سنه بانکره حصص هوایا انا و عدلیه نفه ره حیدر سید مقصد شازس تبلیغیه ایفا قلمیه ایدلده نفه ربه حیدر سوره بر سیرلک
 ادر و زمانه همیورده شمانه ایجابک اجزانه کتایبه حیدر سیرلک سیرلک شادری بر قلمه ایدلده

صمد اعظم

۱۱۶۷ ۲۳ ۱

OSMANLI ARŞIVI
 DH. MKT
 1167 23 1

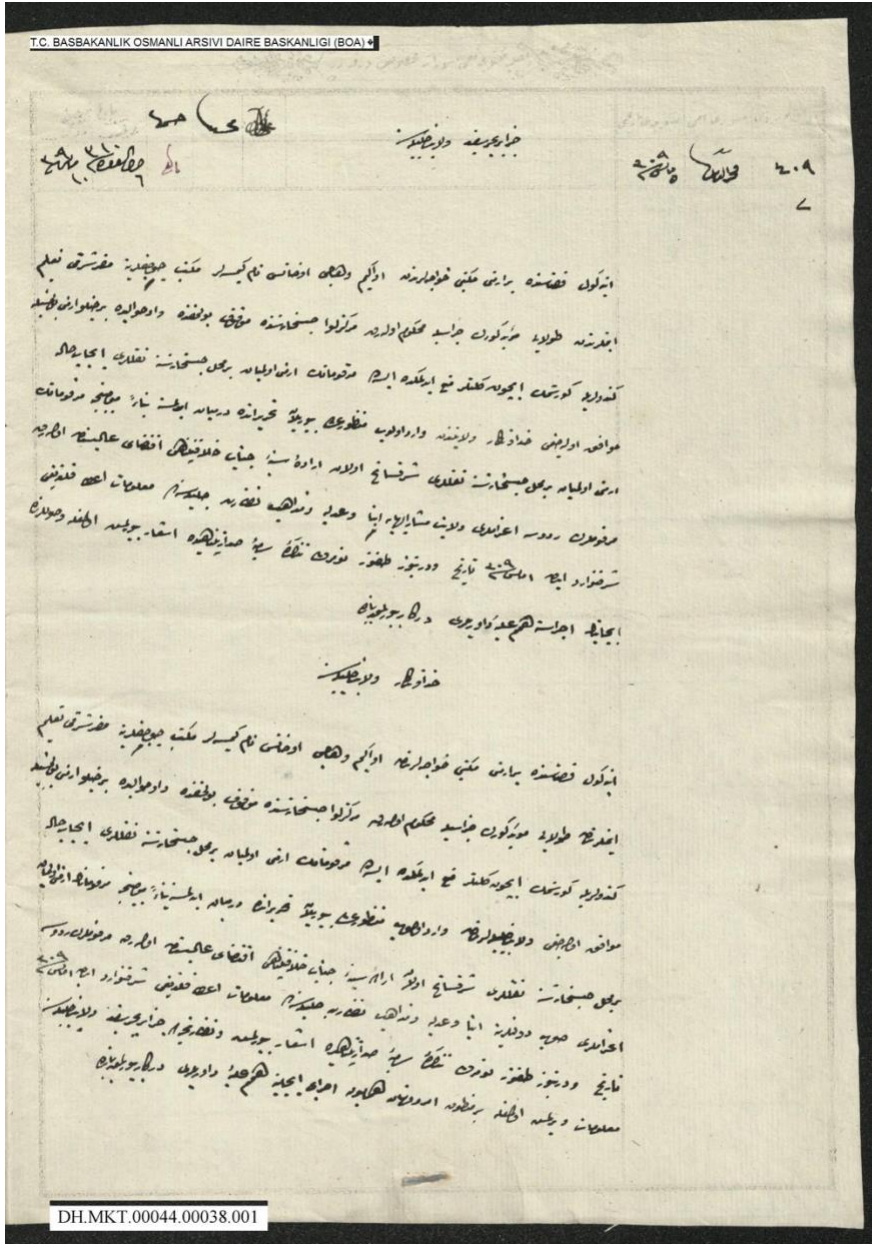
DH.MKT.01167.00023.001

Belge Özeti:

Pirlepe kasabası mahallelerinde muzır şarkı teganni etmek töhmetiyle taht-ı muhakemeye alınarak Manastır Vilayeti Mahkeme-i Fevkaladesi'nce nefy-i ebed cezasıyla cezalandırılmalarına karar verilen iki Bulgar'ın yaptıkları hareket o babdaki kanuna tatbik edilemeyeceği cihetle o suretle mahkumiyetleri pek ziyade itirazlara ve şikayetlere sebep olup Debreye nakilleri hakkında Rumeli Vilayetişahanesi devletlü paşa hakanilerin varid olan tahrirata lede'l arz ba'dehu o veçhile muamele olunmak üzere merkuruların şimdilik Bursa'ya uzaklaştırılmaları huşuna irade-i seniyye hilafetpenahi şeref müteallik buyurulmak mabeyni hümayun baş kitabet celilesinden ba-tezkire-i hususa cevaben adliye nezaret-i celilesiyle müfettiş müşarun ileyh tebligat ifa kılınmış olmakla nezaret-i celilelericede emru ferman hümayun-ı şahane icabının icrasına himmet buyurulmuş.²²

²² B.O.A. DH_MKT, No.01167, Gömlek No.00023

Belge-11



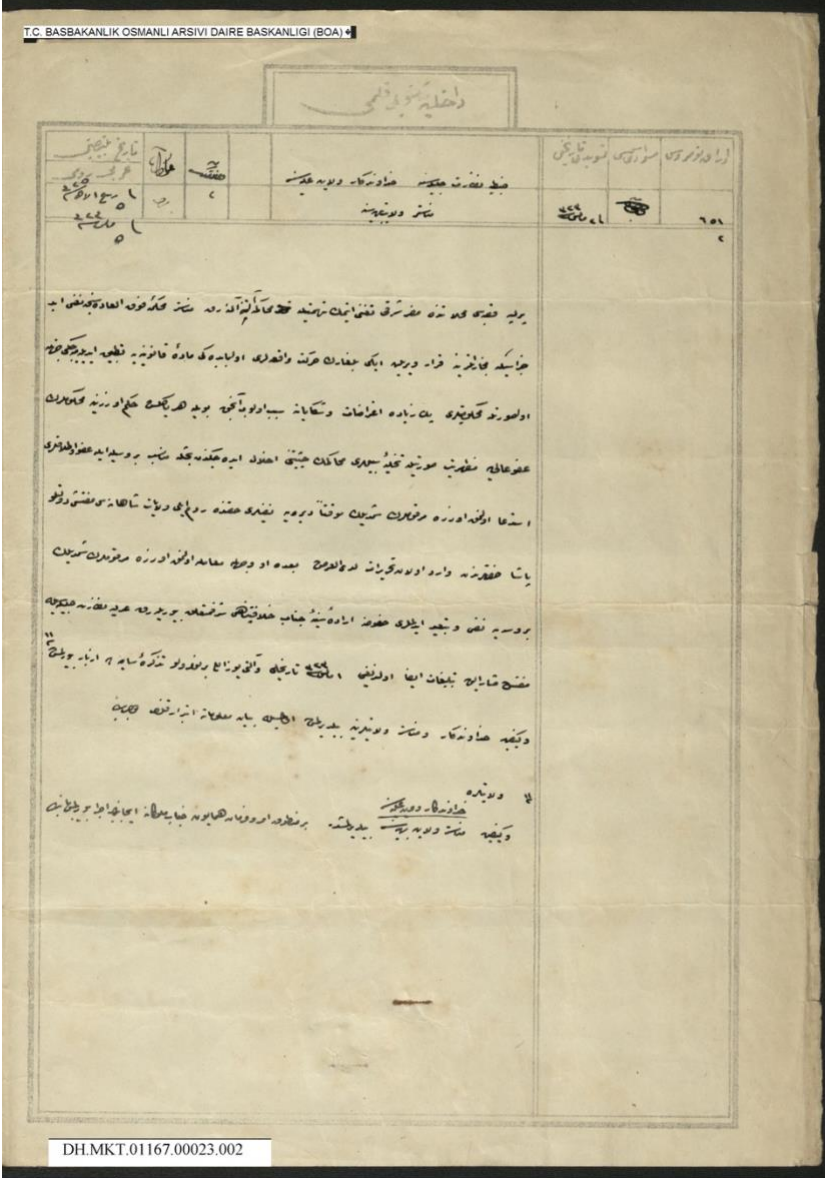
Belge Özeti:

İnegöl kazası Ermeni Mektebi hocalarından Evakim ve Hacı Ohannes isimli kimselerin çocuklara muzır şarki talim ettirdiklerinden dolayı müebbed kürek cezasına mahkûm olarak mezkûr liva hapishanesinde mevkuf bulunmakta ve o havalide bir hayli Ermeni bulunması. Kendileri ile görüşmek için men' edilmekte

isede merkumatın Ermeni olmayan bir mahal hapisanesine nakilleri ıycab-ı hale muvafık olacağı Hüdavendigâr vilayetinden varid olup Ertuğrul Sancağı Hapishanesi'nde hapis tutulan Muallim Evakim ve Hacı Ohannes'in kötü hallerinden dolayı Rodos'a gönderildiklerinin bildirilip bunlar gibi olan diğer dokuz neferin nakilleri hususunun sorulması üzerine, Bodrum Kal'ası Hapishane-i Umumisi'nin inşaatı tamamlanıncaya kadar yerlerinde muhafaza olunmaları gerektiğinin Hüdavendigâr Vilayeti'ne bildirildiği.²³

²³ B.O.A. DH_MKT, No.00044, Gömlek No.00038

Belge-12



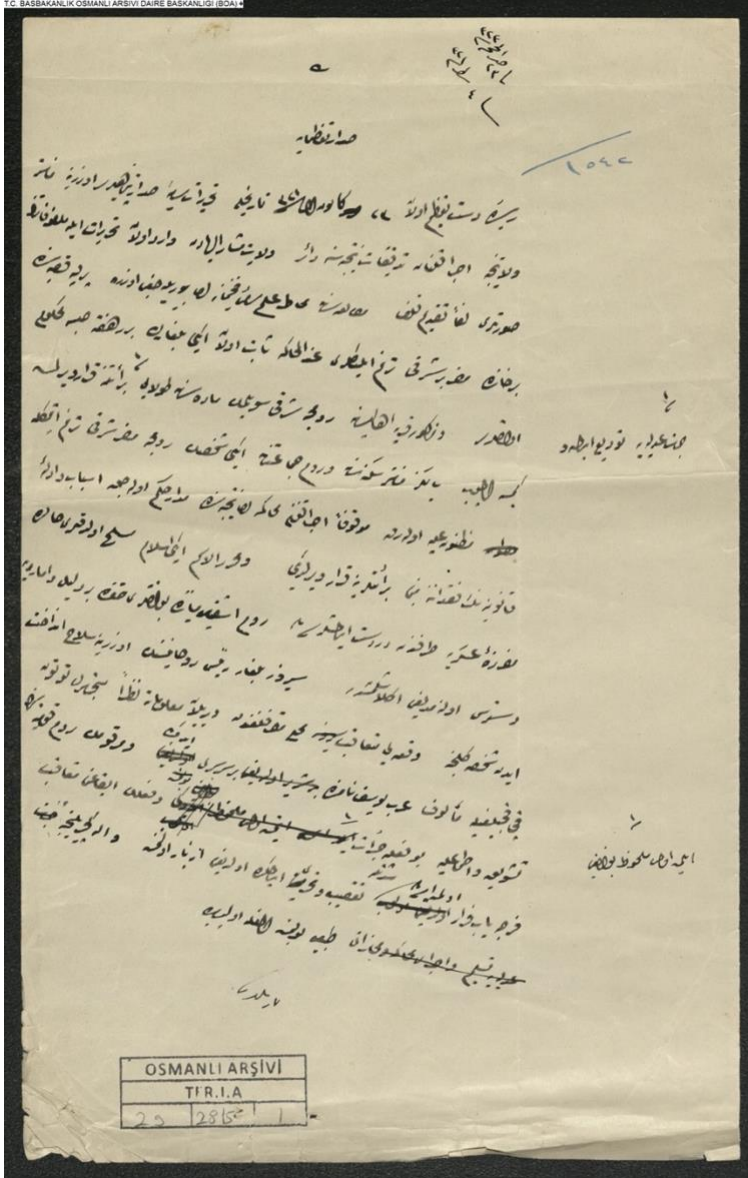
Belge Özeti:

Pirlepe kazası mahallatından muzır şarkı söylemek töhmetiyle muhakeme altına alınan ve nefy edilmelerine karar verilen iki Bulgar'ın Bursa'ya nefy ve teb'id edilmeleri.²⁴

²⁴ B.O.A, İ..HUS, No.153, Gömlek No.87

Belge-13

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BDA)



TFR.I.A.00029.02815.001

Belge Özeti:

Pirlepe'de bir hanede muzır şarkı söyleyen iki Bulgar'ın birer hafta hapse mahkûm oldukları, Manastır'da Rumca muzır şarkı söyledikleri halde beratlarına karar verilen kimse olmadığı ve Siroz Bulgar Ruhani Reisine silah atanlar hakkındaki tahkikatı havi varakanın takdimi.²⁵

²⁵ B.O.A, TFR. I.A. No.29, Gömlek No.2815

Belge-14

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (B.O.A.)

Le 1900 1900

وصول نومروسی 1900

Transmis par 1900

دقیقه ساعت

دقیقه ساعت

h. m. du

h. m. du

ارسالی

Commence à

Fin à

à raison du service de la télégraphie

L'état n'accepte aucune responsabilité

مأمورک امضاسی

مأمورک امضاسی

Signature de l'Employé

Signature de l'Employé

pour

عن قسطنطینہ الی

شماره برونوسی	عدد کلمات	گروپ	تاریخی شروع	ساعت	دقیقه	روز و یا شب	طریق	اشارات مخصوصه
N. du dépôt	Nombre de mots	Group	Date du dépôt	Heures	Minutes	Matin ou soir	Voies	Indications non taxa
136	12589							

مفتی عثمانی مأموریه جلیلیه

داروسه زیر محمد سنند و بیباغ سنند بنقو ولد ایسدر اخصر له خانه سنند واسقال
سایه و ملاک و اخصر سنند فریایم و نیکو له ملازو لور خاندنیه مفر شوقی سولفنده ایکیه لیل
رویه فرزند درین اولترده اولبانه کی تحقیق اولیه اور اقلده معاجرت علیه یونج
قمانده خاتمه
ایمده حق

عصافیه

OSMANLI ARŞIVI
TFR.I.KV
136 12589

TFR.I.KV.00136.13589.001

Belge Özeti:

Müfettiş-i Umumilik Memuriyet-i Celilesi

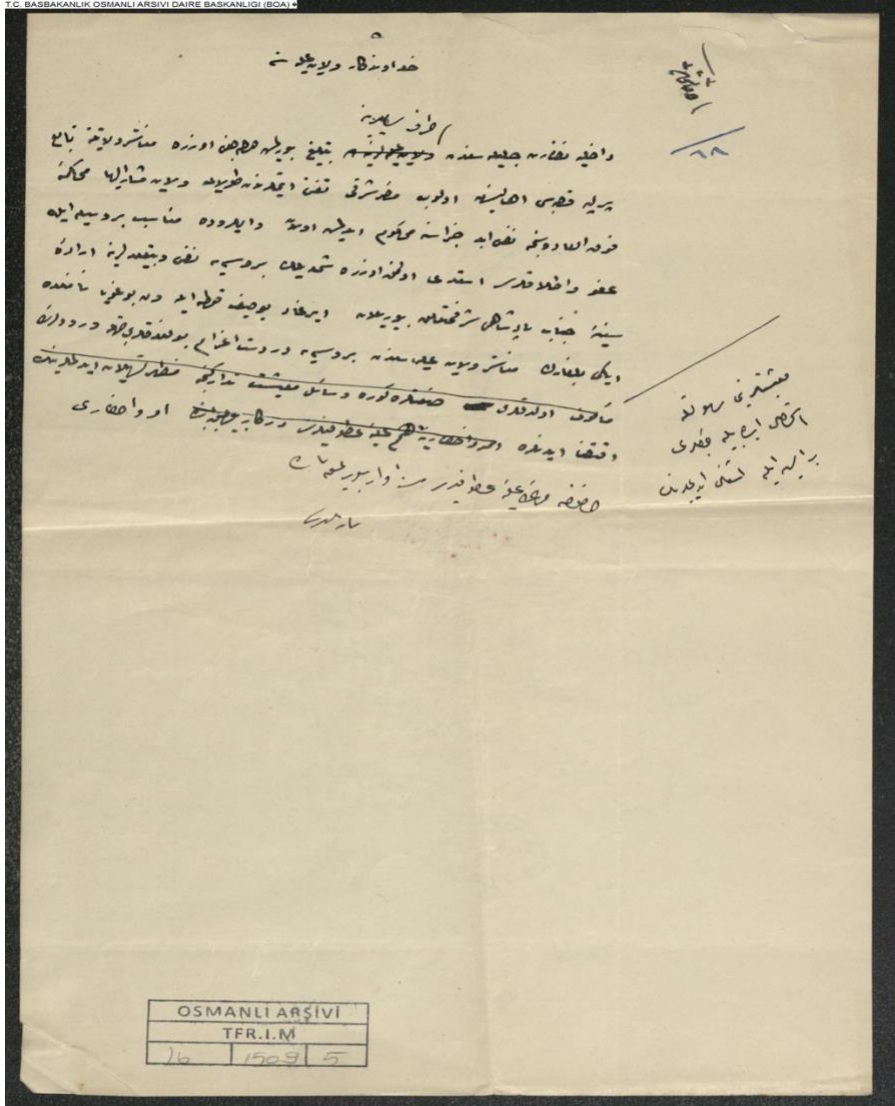
Varos-ı Zir Mahallesi Bulgar milletinden Petko veled-i Ayzedarofko'nun evinde Daskal Milan, Alekso, Atnas, Yakim ve Nikola Belozo'nun muzır şarkı söylerken devriye tarafından yakalandıklarına dair 31 Temmuz (1)322 Kumanova²⁶ Kaymakamlığı'nın telgrafı.²⁷

²⁶ Makedonya'nın Sırbistan sınırı yakınlarında bir şehirdir. Şehir, Üsküp ve Manastır şehirleri ile beraber ülkenin üç büyük şehrinden birisidir.

²⁷ B.O.A, TFR.I.KV, No.136, Gömlek No.13589

Belge-15

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



TFR.I.M.00016.01509.005

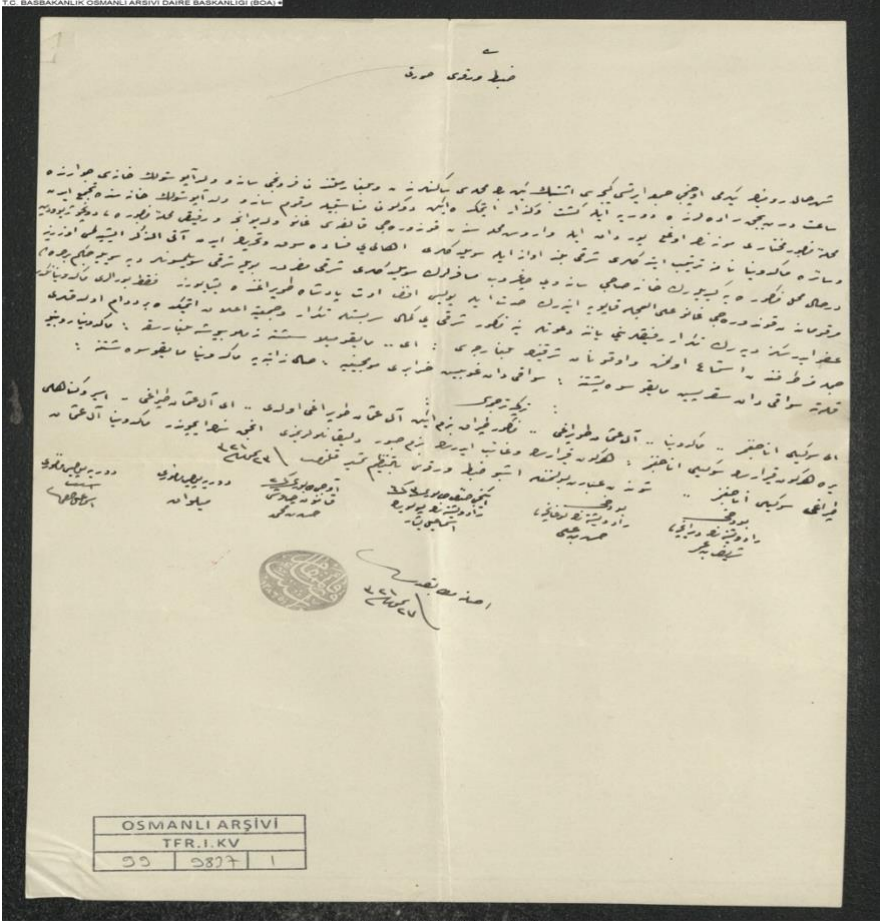
Belge Özeti:

Dahiliye nezaret-i celilesinde tebliğ buyurulan Manastır vilayetine tabi Pirlepe kazası ahalisinden olup muzır şarkı teğanni etmelerinden dolayı valayı muşarun ileyha mahkeme-i fevkaladesince nefy-i ebed cezasına mahkûm edilmiş olan ve ileride münasip birüyle afv ve ıtlakları istedi olmak üzere şimdilik Bursa'ya sürülmeleri hakkında.²⁸

²⁸ B.O.A. TFR.I.M, No.00016, Gömlek No.01509

Belge-16

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (B.O.A.)



TFR.I.KV.00099.09837.001

Belge Özeti:

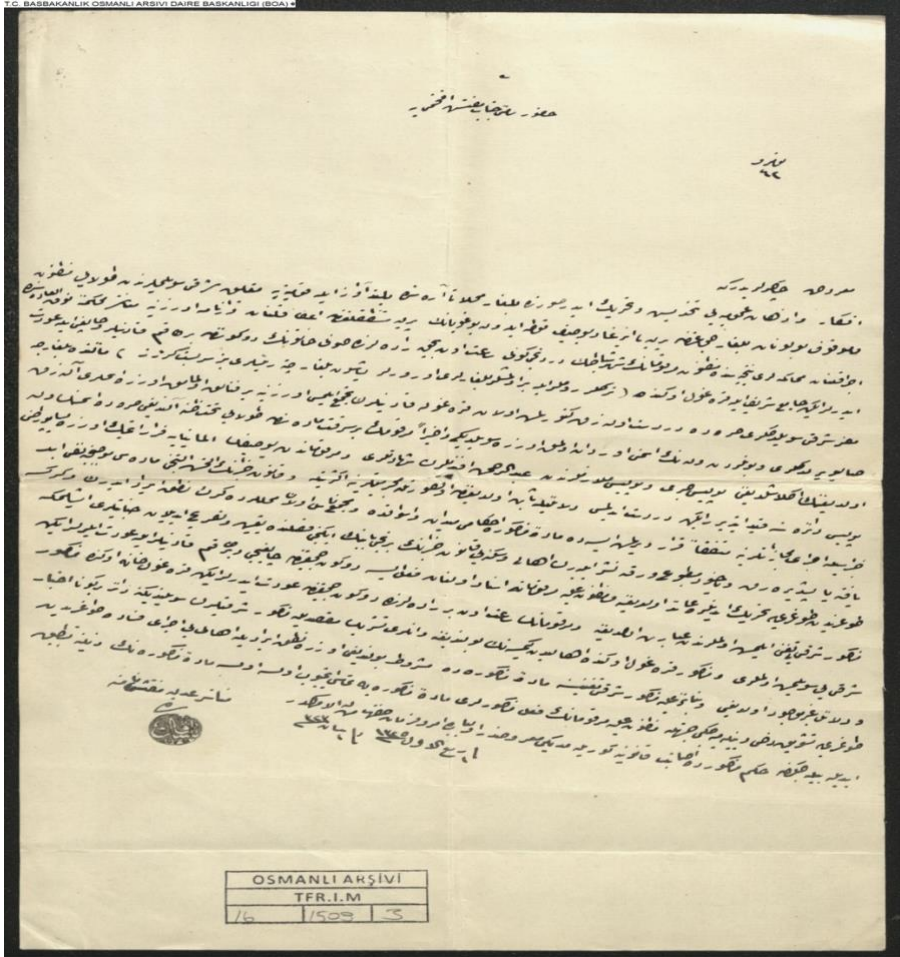
İştîp'in Yeğen Bey Mahallesi'nde Bulgar milletinden Fırıncı Sando'nun oğlunun düğününde Makedonya namına tertip ettikleri avaz ile söyledikleri ahaliyi fesada sevk ve tahrik eden muzır şarkı söylenmesi üzerine tutulan zabıt varakasının leffen (ilişikte) gönderildiğine dair İştîp²⁹ Kaymakamlığı'nın tahriratu.³⁰ Bu belgede muzır görülen şarkının sözleri şu şekildedir: Ey sevgili anacığım Makedonya Âl-i Osman toprağını. Mezkûr toprak bizim iken Âl-i Osman toprağı oldu. Ey Âl-i Osman toprağı esir ve günahlı yere her gün kırarsın sevgili anacığım. Hergün kırarsın ve gaib edersin bizim sabur delikanlılarımızı. Ancak senin içindir Makedonya Âl-i Osman toprağı sevgili anacığımız.

²⁹ Makedonya'nın orta bölgelerinde bulunan bir kasabadır.

³⁰ B.O.A.TFR.I.KV. No.99, Gömlek No.9837

Belge-17

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



TFR.I.M.00016.01509.003

Belge Özeti:

Pirlepe mıntıkasında i'fa kılınan kararname üzerine Manastır Mahkeme-i Fevkaladesinde icra kılınan muhakemeleri neticesinde Şubat ayının dördüncü günü Sonya hatunun düğününde bir takım kadınlar cami-i şerif ve karakolun önünde Bulgarca muzır şarkı söyledikleri sırada tutuklanarak götürülmüş olan karakola kadınların toplanması üzerine fenalık olmamak üzere isimleri alınarak salıverilmedikleri.³¹

³¹ B.O.A, TFR.I.M. No.16, Gömlek No.1509

Belge-18

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (B.O.A.)

نونه ١

TELEGRAMME

L'état n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie

مأمورك امضای

Signature de l'Employé

De _____ pour _____ الى _____ عن طريق _____

محل نومروسى	عدد کلمات	غروب	محل تاريخى	ساعت	دقیقه	روز و باش	طریق	اشارات مخصوصه
N° du dépôt	Nombre de mots	Group	Date du dépôt	Heures	Minutes	Matin ou soir	Voies	Indications non taxés
٧٨٠٩	٩			١١		روز		

OSMANLI ARŞİVİ
TFR.I.MN
77 7607

TFR.I.MN.00077.07607.001

Belge Özeti:

Pirlepe'de Bulgarca muzır şarkı söyleyenlerin yakalanarak adliyeye sevk edildiklerine dair Kaymakamlığı telgrafı.³²

³² B.O.A.TFR.I.MN, No.77, Gömlek No.7607

Belge-19

قصة	قصة	مشغول آبی	شماره قیاسی
تیرصد -	سازمان	تقیبولی در سر بازار لوف (داسکال) میوه دینی ایوانوف پستریان یزیدوف ایوانوف پستریانوف	۱۰۱
فصلنامه مستدرجات			
<p>باید در نظر آید اینگونه که خاندان سره اجرا قلمه ضربات این سخن بر بنیادیت و داسکال تقبولیست که در سال ۱۳۰۰ را خندان شقیس لوفرا یکیزه با بود بهتری محمد آبی می مدنی که قلمه لوفرا لوفرا و ۲۰ ماهه در داسکال قدیم یکصد - یزیدوفی در مستدرجات میطوبستویان نوح کتفه بود به یازده روز یک روز داسکال تقبولیست خودت کوشش کرده است که در روز مهجور اولدیزفره دیا شیکر مرقوم طرفه وضع اینها یکی معروضه لوفرا داسکال تقبولیست خندان شقیس لوفرا سینه خط رستید محمد ایوانوف تقبولیست که خاندان اولدیزفره لوفرا دستور است حدوتی که در خوزانی ده شینه می کلمه می کلمه می کلمه بحدوجه اوردند و نوشتند - ۲۰ قیاسی</p> <p>تقریباً مطابق سند مستدرجات و مستدرجات ۱۳۰۰ لوفرا تقریباً ۱۸ مطابق سند مستدرجات و مستدرجات ۱۳۰۰</p>			
OSMANLI ARŞIVI TFR.I.SKT 85 13290 3			
2 vkt (2 shif bas)			

TFR.I.SKT.00089.08880.003

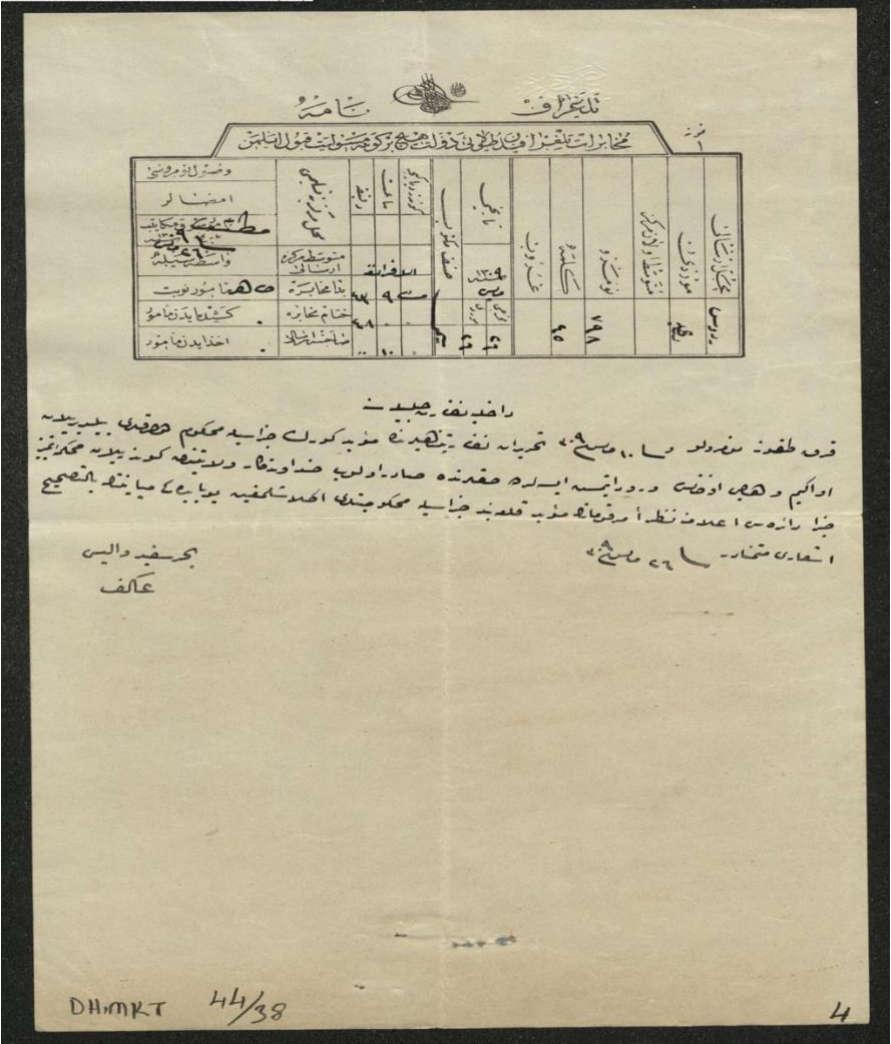
Belge Özeti:

Papaz Dimitri İvanof'un evinde yapılan aramada bir dinamit ve Daskal Nikola'nın evinde bir ihtilal şarkısı zuhur ettiğinden 4 Mayıs (1)322 tarihinde Selanik Mahkeme-i Fevkaladesince mahkûm edilmişlerdir. Patrikhane mesnebibendeleri Mitostuyan isimli şahsın sebepsiz yere Papaz Dimitri'nin dinamit zuhur eden ahırında görülmüş olup, şahitler dahi mevcut olduğundan dinamitlerin bu kişi tarafından konulmuş olması muhakkak ve Daskal Nikola dahi ihtilal şarkısının kendisine ait olmadığını başkasına ait olduğunu iddia ediyor.³³

³³ B.O.A. TFR.I.SKT, No.00089, Gömlek No.08880

Belge-20

T.C. BASHBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASHKANLIĞI (BOA)



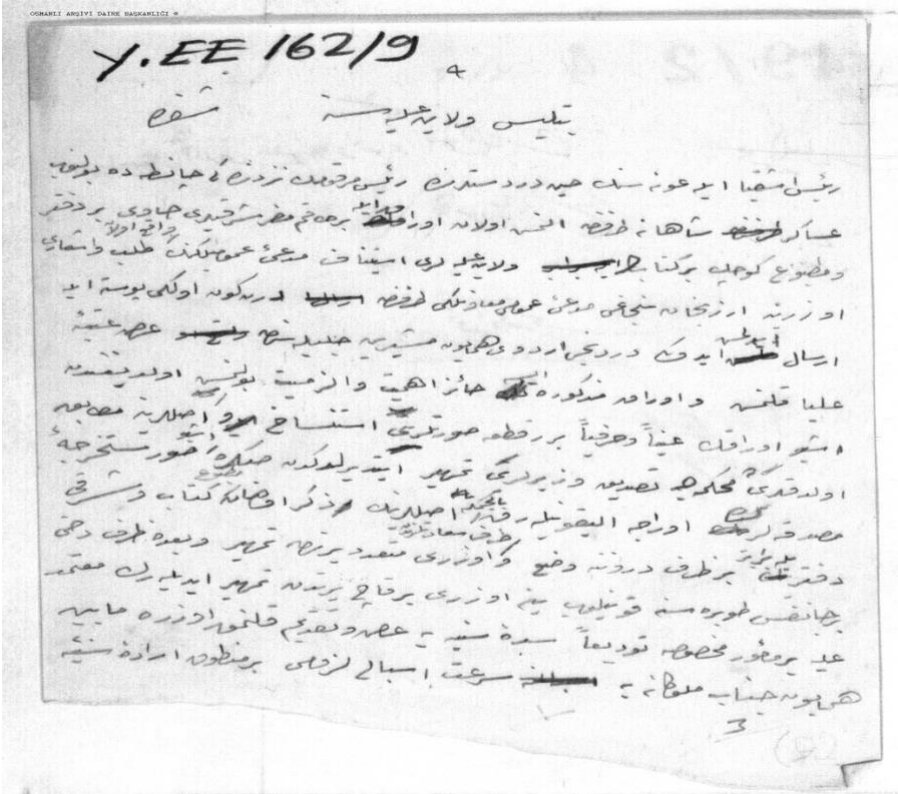
DH.MKT.00044.00038.004

Belge Özeti:

Kırk dokuz numaralı ve 10 Mayıs (1309) senesi tahrirat nezaret penahilerinde kayıtlı kürek cezasıyla mahkum oldukları bildirilen Evakim ve Hacı Ohannes vürud etmiş iseler de haklarında sadır olup Hüdavendigar vilayetine gönderilen mahkeme ceza dairesi ilamına nazaran merkumatın müebbed kal'abend cezasıyla mahkumiyetleri anlaşılmağıyla bu babda ki mübayetinin bit-tashih iş'adı mütemennadır. 26 Mayıs (1309)³⁴

³⁴ B.O.A. DH.MKT, No.00044, Gömlek No.00038

Belge-21



Y.EE.00162

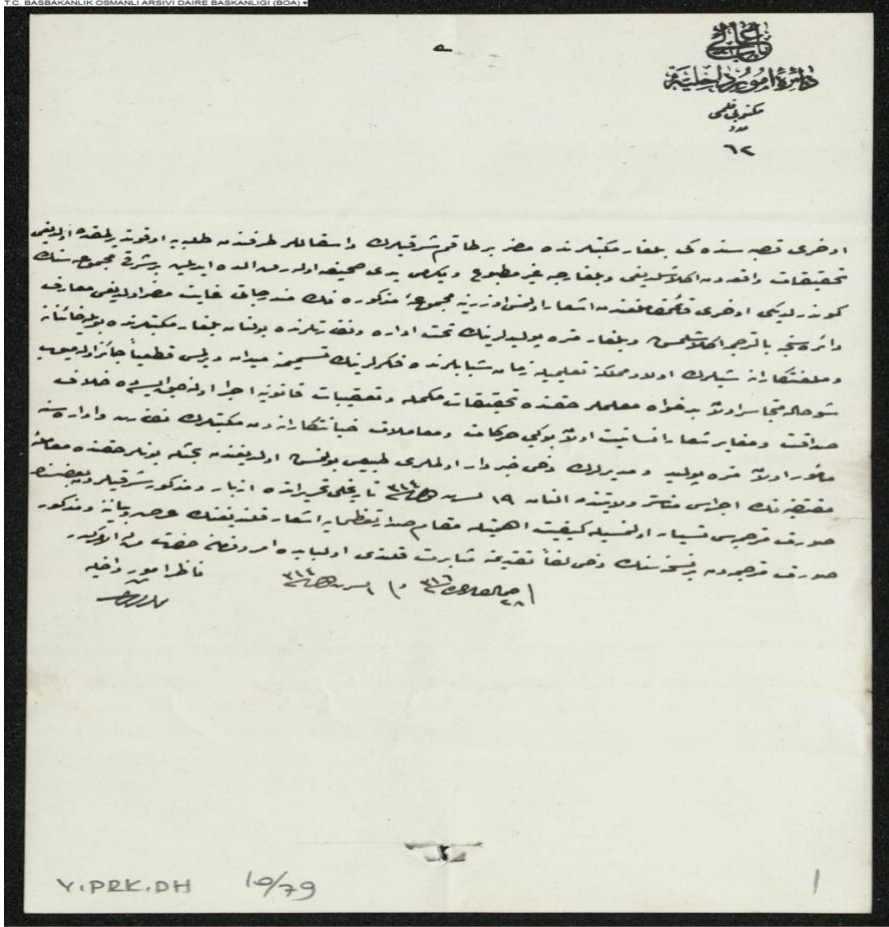
Belge Özeti:

Bitlis Vilayet-i Âlîsine

Reis-i eşkiya ve avanesinin yakalandıkları sırada çantasında bulunan asakir-i şahane tarafından alınmış olan evrak ve bir takım muzır şarkı içeren bir defter ve matbu küçük bir kitabın Erzincan sancağı müdde-i umumisi tarafından mühürlenerek Mabeyn-i Hümayun'a gönderildiği hakkında.³⁵

Belge-22

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



Y.PRK.DH.00010.00079.001

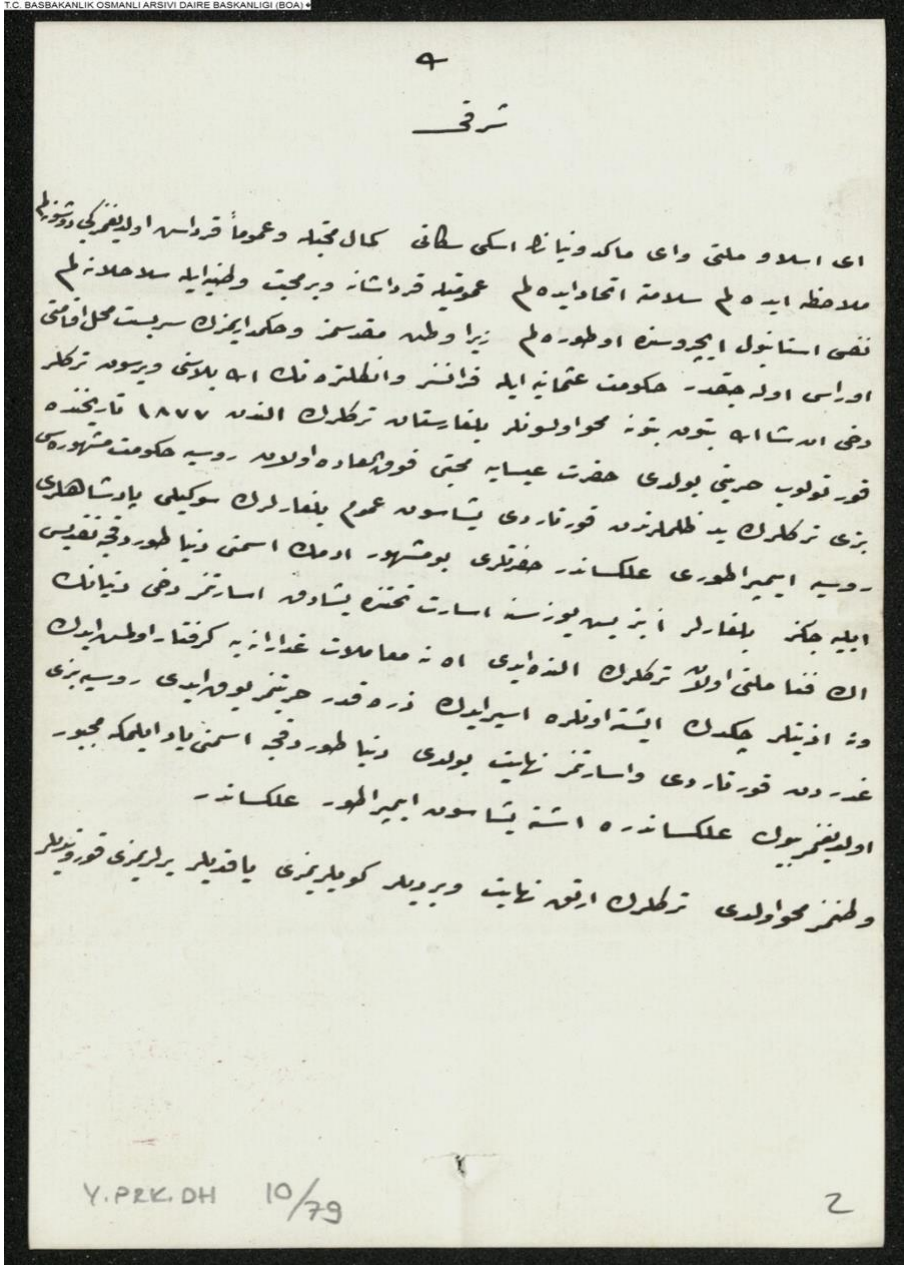
Belge Özeti:

Ohri Kasabası'nda ki Bulgar mekteplerinde muzır bir takım şarkıların öğrencilere okutturulmakta olduğu tahkikat-ı vakiadan anlaşıldığı ve yirmi yedi sahife olarak elde edilmiş bir şarkı mecmuasının gönderildiği Ohri Kaymakamlığı'ndan yazı ile bildirildiği ve üzerine zikredilen mecmuanın içeriği gayet muzır olduğu maarif dairesince tercümeyle anlaşılmış ve Bulgar metropolitlerinin idaresi altında ve nezaretlerinde bulunan Bulgar mekteplerinde böyle hain ve mülahatkar (husumet besleyen) şeylerin evlad-ı memlekette talimiyle gençlerin fikirlerinin tesmimine meydan verilmesi katiyen caiz olmayıp şu hale mütecasir (küstah) olan muallimler mahkeme tahkikatı ve takibatı icra olunacak.³⁶ Bu belgede bahsedilen muzır şarkının içeriği ile ilgili belge aşağıda yer almaktadır.

³⁶ B.O.A. Y.PRK.DH. No.00010, Gömlek No.00079

Belge-23

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIĞI (BOA)



Y.PRK.DH.00010.00079.002

Belge Özeti:

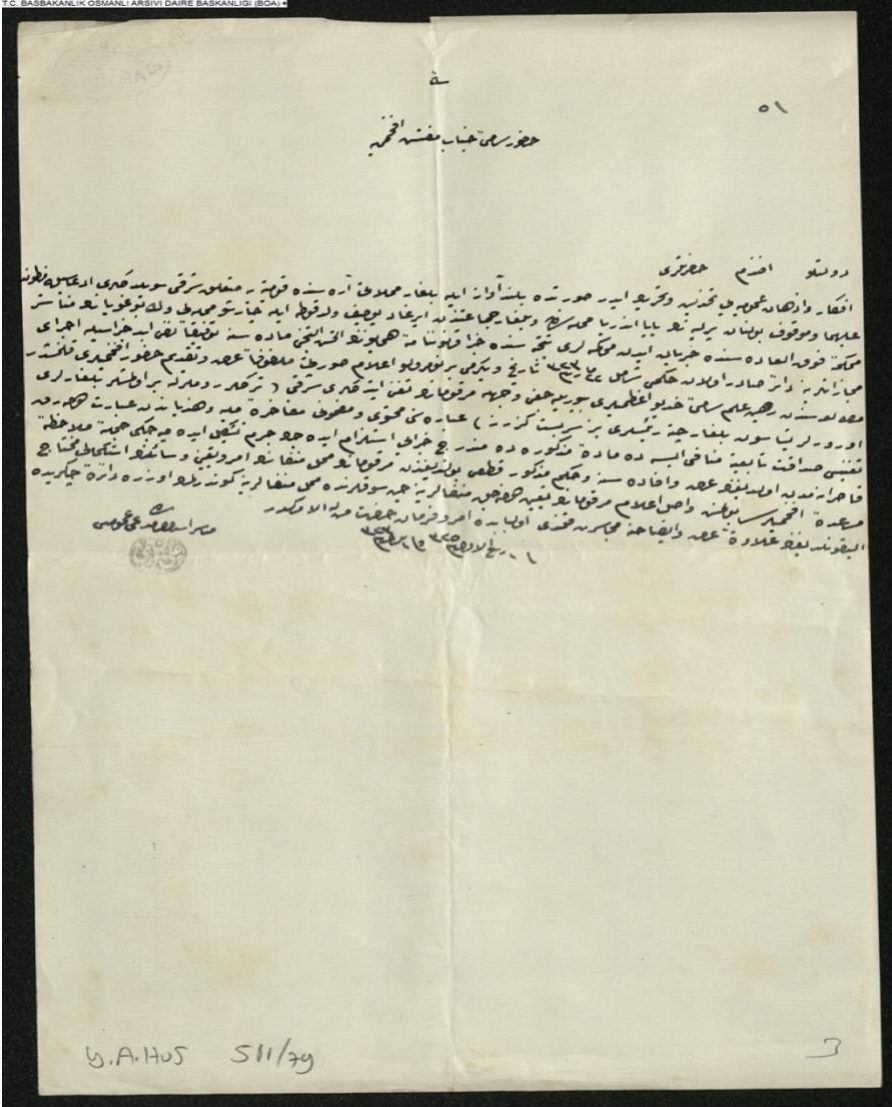
Şarkı

Ey İslav milleti ve Makedonya'nın eski sükkanı. Kemali muhabbetle ve umumen kardeş olduğumuz gibi düşünelim mülhaza edelim selamete ittihad edelim

umumiyetle kardaşane ve bir muhabbet-i vataniyye ile silahlanalım, Nefs-i İstanbul içerisinde oturalım zira vatan-ı mukaddesimizve hükümdarımızın serbest mahalli ikameti orası olacaktır. Hükümet-i Osmaniye ile Fransız ve İngiltere'nin Allah belasını versin. Türkler dahi inşallah bütün bütün mahvolsunlar Bulgaristan Türklerin elinden 1877 tarihinde kurtulup hürriyetini buldu. Hz. İsa'ya muhabbeti fevkalade olan Rusya hükümet-i meşhuresi bizi Türklerin yed zulümlerinden kurtardı. Yaşasın umumu Bulgarların sevgili padişahı, Rusya İmparatoru Aleksandır hazretleri. Bu meşhur adamın ismini dünya durdukça takdis eyleyeceğiz. Bulgarların esaretleri dahi dünyanın en fena milleti olan Türklerin elinde idi. Ne muamelat-ı gaddaraneye giriftar olmuş idik ve ne eziyetler çektik. İşte onlara esir idik. Zerre kadar hürriyetimiz yok idi. Rusya bizi gaddardan kurtardı ve esaretimiz nihayet buldu. Dünya durdukça ismini yad eylemeye mecbur olduğumuz büyük Aleksandıra işte yaşasın imparator Aleksandır'a. Vatanımız mahvoldu Türklerin artık nihayet verdiler, köylerimizi yaktılar, yerlerimizi kuruttular.

Belge-24

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



Y.A.HUS.00511.00079.003

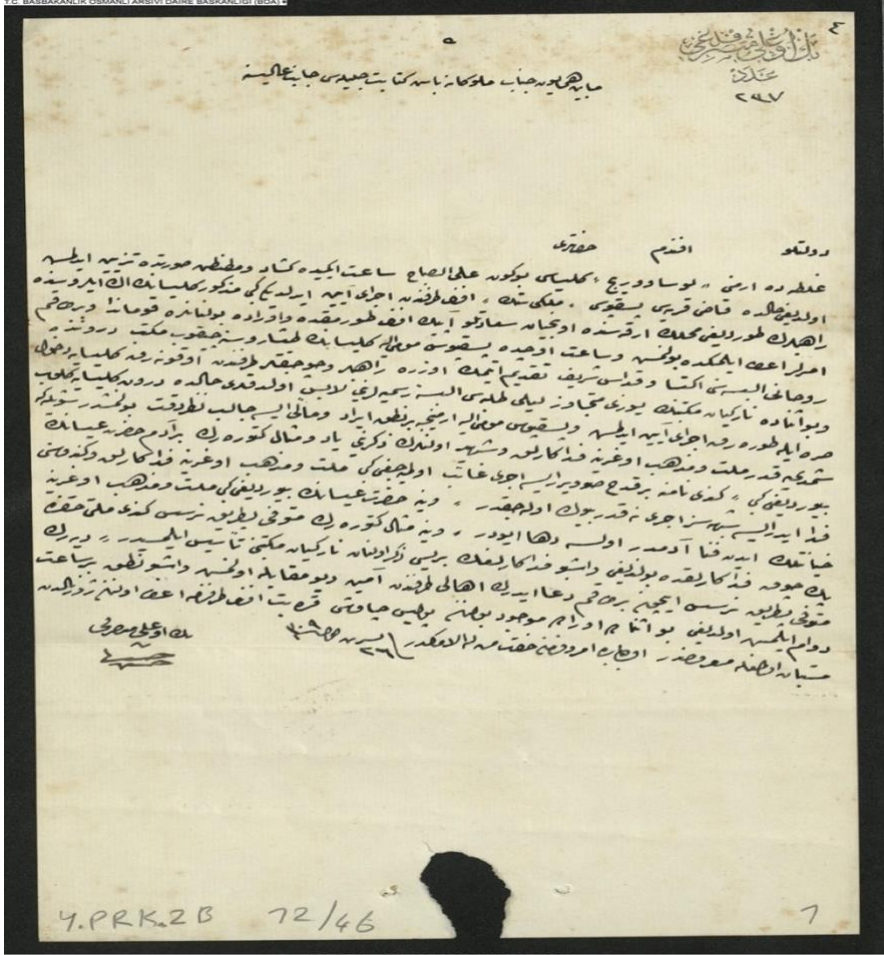
Belge Özeti:

Efkar-ı ve azhar-ı umumiyeyi tahriş ve tahrik eden sözlere bilbendi avaze ile komiteye müteallik şarkılar söylemeleri iddiasıyla mevkufl bulunan Pirlepe'nin Papa Enderyan mahallesinde Bulgar mahalleri arasında bil-vukuf bulunan Bulgar sancağı Pirlepe'de ırgad Yusuf ile Boğoyanın Pirlepe mıntkasında i'fa kılınan kararname üzerine Manastır Mahkeme-i fevkaladesinde icra olunan muhakemeleri neticesinde maznun merkumatın nefy-i ebed cezasıyla icrayı mücazatlarına dair sadır olan hükmi kapsayan 22 Mart (1)323 tarih ve yirmi numaralı i'lam suretiyle cihet-i

merkumenin teganni ettikleri şarkı (Türkler Rumlarla beraber olmuşlar Bulgarları ururlar yaşasın Bulgar çete reisleri bizi serbest gezdirene) ibaresi muhtevasında olan muzır şarkı hakkında.³⁷

Belge-25

T.C. BASKAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



Y.PRK.ZB.00012.00045.001

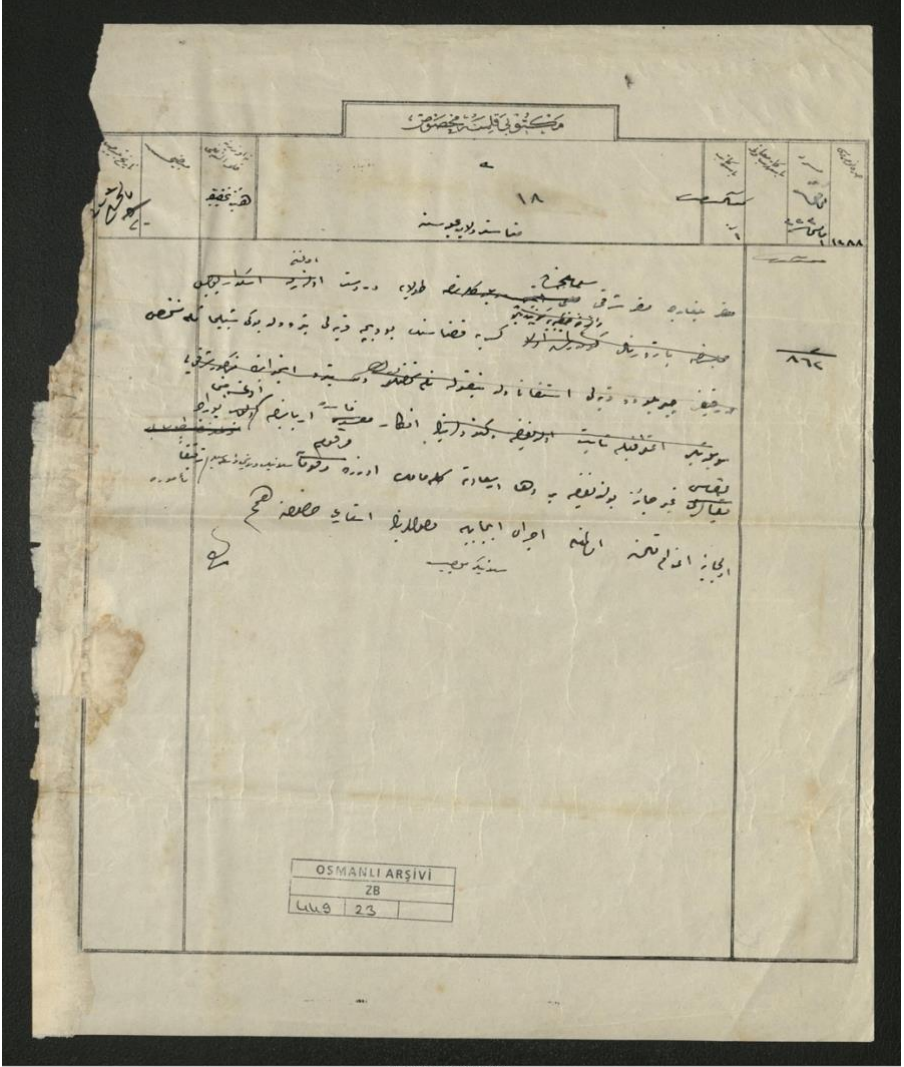
Belge Özeti:

Ermenilerin tesis ettikleri Nargiyan Mektebi'nden öğrencilerinde katıldığı Losa Varıç Kilisesi'nde düzenlenen ayinde piskoposun sarf ettiği sözler. Kuds-i Şerif cihetine sürülen İznik isimli piskoposun Ermeni komitacılarıyla münasebet içinde bulunduğu. Kumkapı civarında bazı Ermenilerin evinde muzır mûsiki nağmeleri çalındığı.³⁸

³⁷ B.O.A. Y.A.HUS. No.00511, Gömlek No.00079

³⁸ B.O.A. Y.PRK.ZB. No.00012, Gömlek No.00045

Belge-26



ZB.00449.00023.001

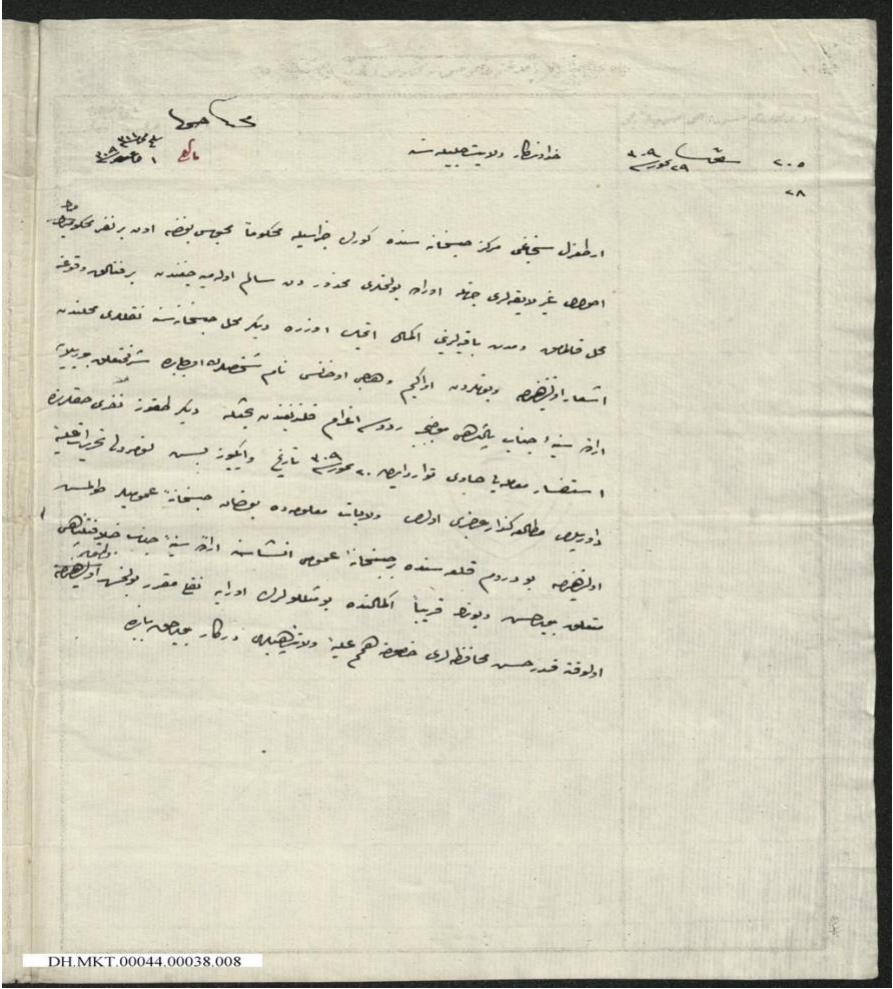
Belge Özeti:

Bulgarca muzır şarkı söylemesi sebebiyle tutuklu bulunan Kesriye Kazası'ndan³⁹ Petro veled-i Yorgi Sebilma'nın bir daha Dersaadet'e gelememek üzere geri gönderildiği.⁴⁰

³⁹ Kesriye, Arnavutluk ve Makedonya sınırlarına yakın, kuzey Yunanistan'da küçük bir şehir ve aynı zamanda aynı adı taşıyan ilin merkezidir.

⁴⁰ B.O.A, ZB. No.449, Gömlek No.23

Belge-27



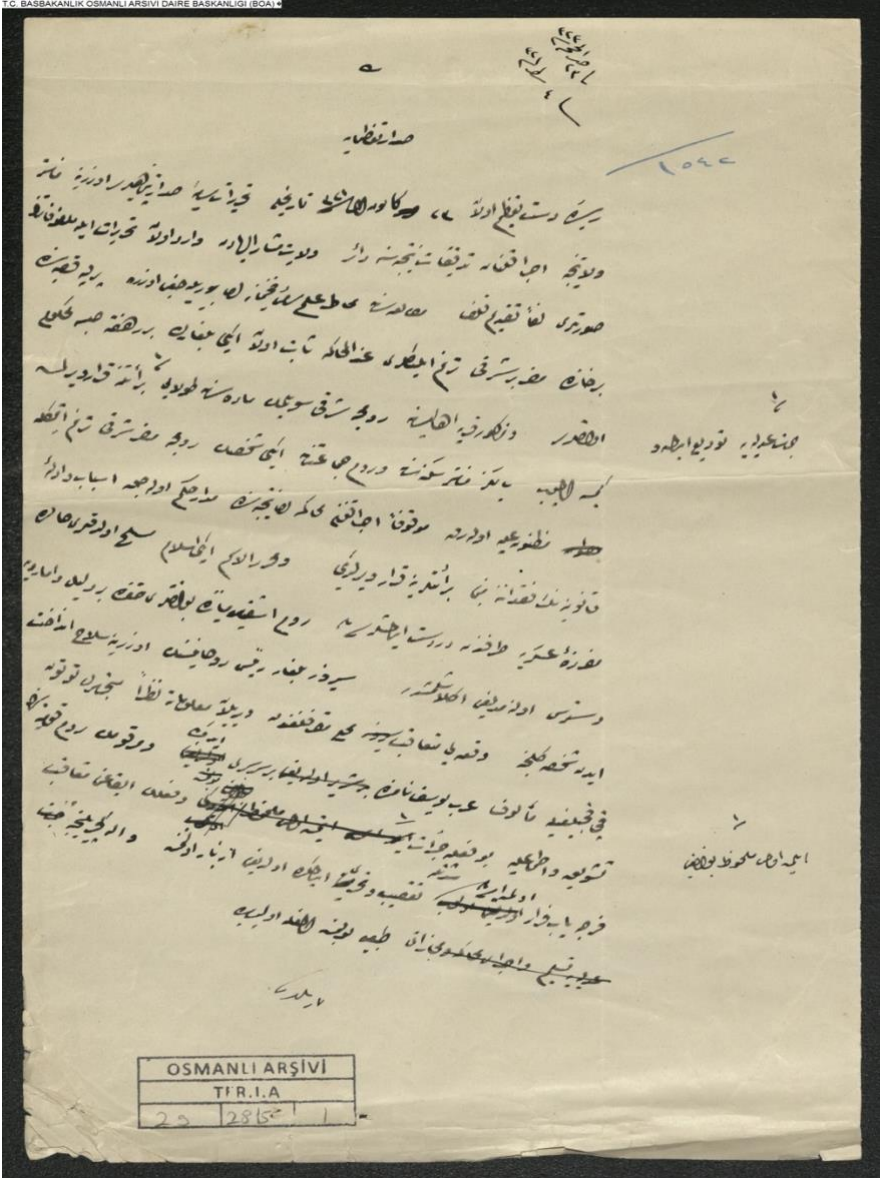
Belge Özeti:

Ertuğrul sancağı merkez hapisanesinde kürek cezasıyla mahkûmen mahpus bulunan on bir nefer mahkûmun ahvalleri gayr-ı layıkaları cihetle evrad bulunmaları mahzurden salim olamayacağından bir fenalık vukuuna mahal kalmamak ve müddeti bakiyelerini ikmal etmek üzere diğer mahalle hapisanesine nakilleri iş'ar olunmalarına ve bunlardan Evakim ve Hacı Ohannes isimli şahısların ol babda şerefmüteallik buyurulan irade-i seniyye. Diğer dokuz neferin hapisanede yer olmaması nedeniyle Bodrum kalesinde bir hapisane-i umumi inşasına nakilleri uygun bulunmuş.⁴¹

⁴¹ B.O.A. DH.MKT. No.00044, Gömlek No.00038

Belge-28

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



TFR.I.A.00029.02815.001

Belge Özeti:

Manastır vilayetince icra edilen tahkikat neticesine dair vilayet-i müşarun ileyde varid olan muharrerat ile melfufatın suretleri leffen takdim kılınan mütalaasına muzır şarkı terennüm eyledikleri sabit olan iki Bulgar'ın birer hafta celbe mahkum olunmaları ve mezkur karye ahalisine Rumca şarkı söylemek maddesinden dolayı beratına karar verilmiş kimse olmayup yalnız Manastır sekunesine ve Rum

cemaatlerine iki şahsın Rumca muzır şarkı terennüm etmekle menzur-ı âliye olarak mevkufen icra olunan muhakemelerinin neticesinde medar-ı hüküm olacak esbab ve irade-i kanuniyenin fıkdanına (yok sayılmasına) mebni beratlarına karar verildi.⁴²

Belge-29

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

منازل و بیرون

تاریخ	محل	رقم	منازل و بیرون	موقوفه	شماره
۱۰/۱۲/۱۰۲۹	عراق	۹۹	۹۹		۹۹

یازدنیه

بیرقفا... مفرق نغز اینک نریتمد یکل آلفه آردنه مناسر حکم فوئد...
نفا بر جایید جازاتی قاروبیبه ایکن بکدن وکن واقدره اولیایه کی مارده فوئد...
تجدید بیرونه ایله اوله فوئد فوئد ایله یکه زیاده اعطایات و تطایات سبب اولمده بده
مناسب بر جایید عقوالمده قدره استعاضه اولمده اولمده موقوفه سیرین بر سره نغز و تطایات
خصوصه اراده ایله هفت یا دوشتم شرفنامه یولایله یانیکرله سید انبیا چیل اولمده
کیفیت و ملاحظه تاریخده اولمده بیرونه فیض نغز و تطایات و همدان اولمده بیرونه
اولمده ایرونه اولمده اولمده بکره کلمه ۸ س... تاریکی وای فوئد قیراسته
موقوفه اولمده دیریم عیاله کندیرین اتفاقه داعاشیه مدار اولمده بیرونه
برلمه موقوفه طویق و حیات سعادت و ضرورت اولمده اولمده ایله اراده اولمده
ایرونه اولمده دوزک اولمده و دوزک بره رضاعطیه معیار بر حالده اولمده قیر
برایسه سرق سیرتیه اداره اولمده اولمده تبلیغات واقعه نغز قیرایه ایله قیرایه
انبیا اولمده نغز موقوفه حیرین ایله اولمده ایله اولمده اولمده اولمده اولمده
موقوفه بیرونه ایله اولمده اولمده اولمده اولمده اولمده اولمده اولمده

نکته: سابق تاریخ...

DH.MKT.01167.00023.004

Belge Özeti:

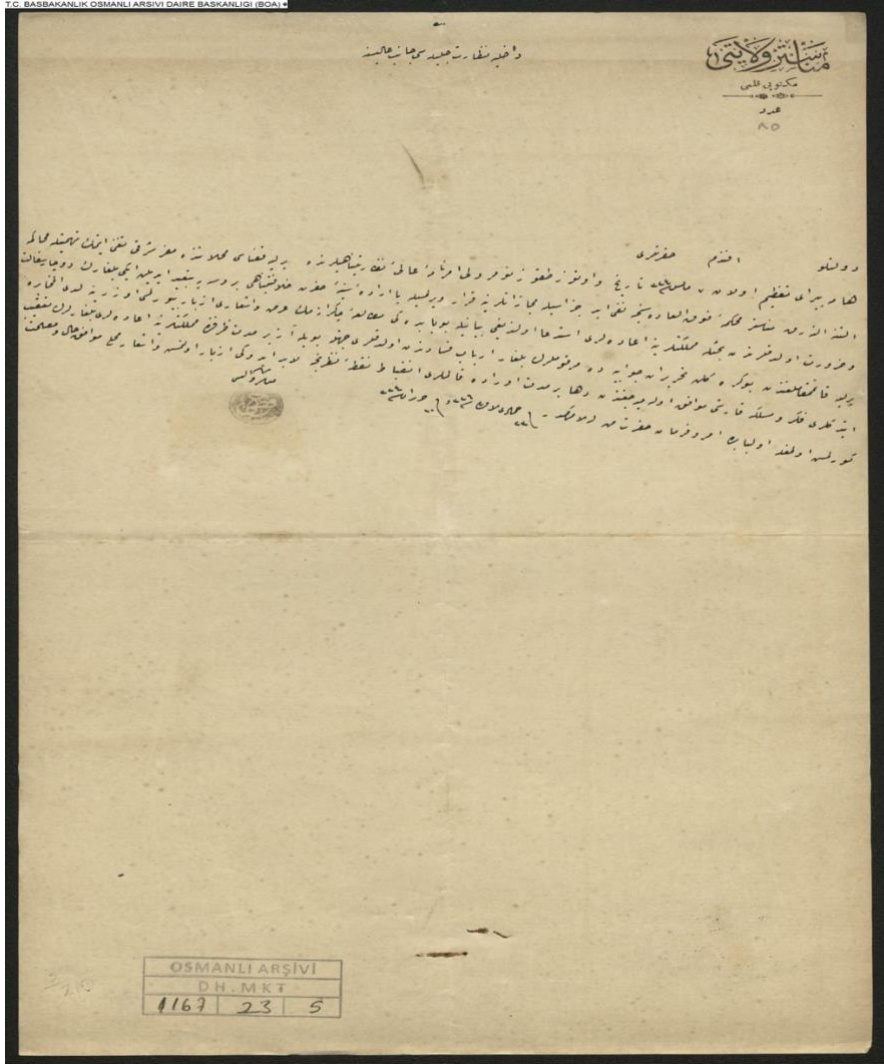
Pirlepe kazası mahallelerinde muzır şarkı teganni etmek töhmetiyle muhakeme altına alınarak Manastır mahkeme-i fevkaladesince nefy-i ebed cezası ile cezalandırılmalarına karar verilen iki Bulgar'ın Bursaya nakli. 5 Mayıs (1)323 senesi⁴³

⁴² B.O.A. TFR.I.A.No.00029, Gömlek No.02815

⁴³ B.O.A. DH_MKT, No.01167, Gömlek No.000232

Belge-30

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



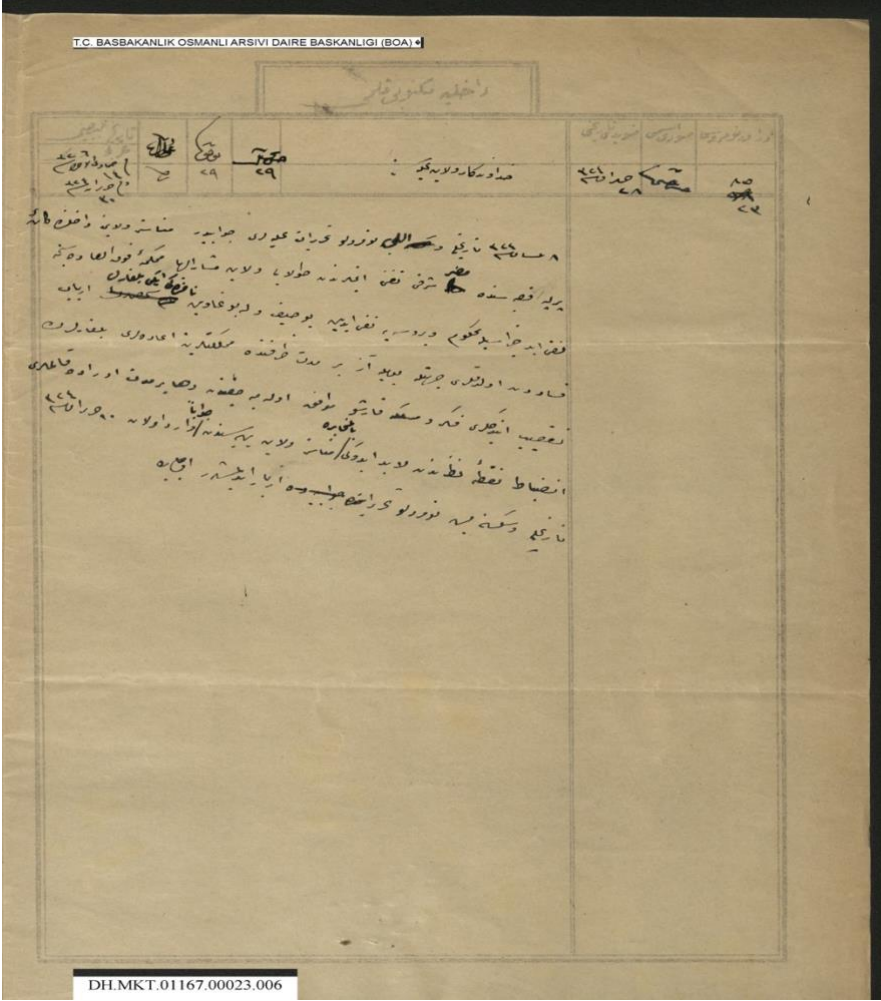
DH.MKT.01167.00023.005

Belge Özeti:

Pirlepe kazası mahallelerinde muzır şarkı teganni etmek töhmetiyle muhakeme altına alınarak Manastır Mahkeme-i Fevkaladesince nefy-i ebed cezasıyla cezalandırılan ve Bursa'ya uzaklaştırılmış iki Bulgar'ın düçar-ı sefalet ve zaruret olduklarından bahisle memleketlerine iadelerinin talep edildiği fakat şayet bu uygulanırsa Bulgarlar ile mücadelede muvafık olunamayacağı nedeniyle memleketlerine dönmelerine Manastır Valisi tarafından yapılan itiraz.⁴⁴

⁴⁴ B.O.A. DH.MKT, No.01167, Gömlek No.00023

Belge-31



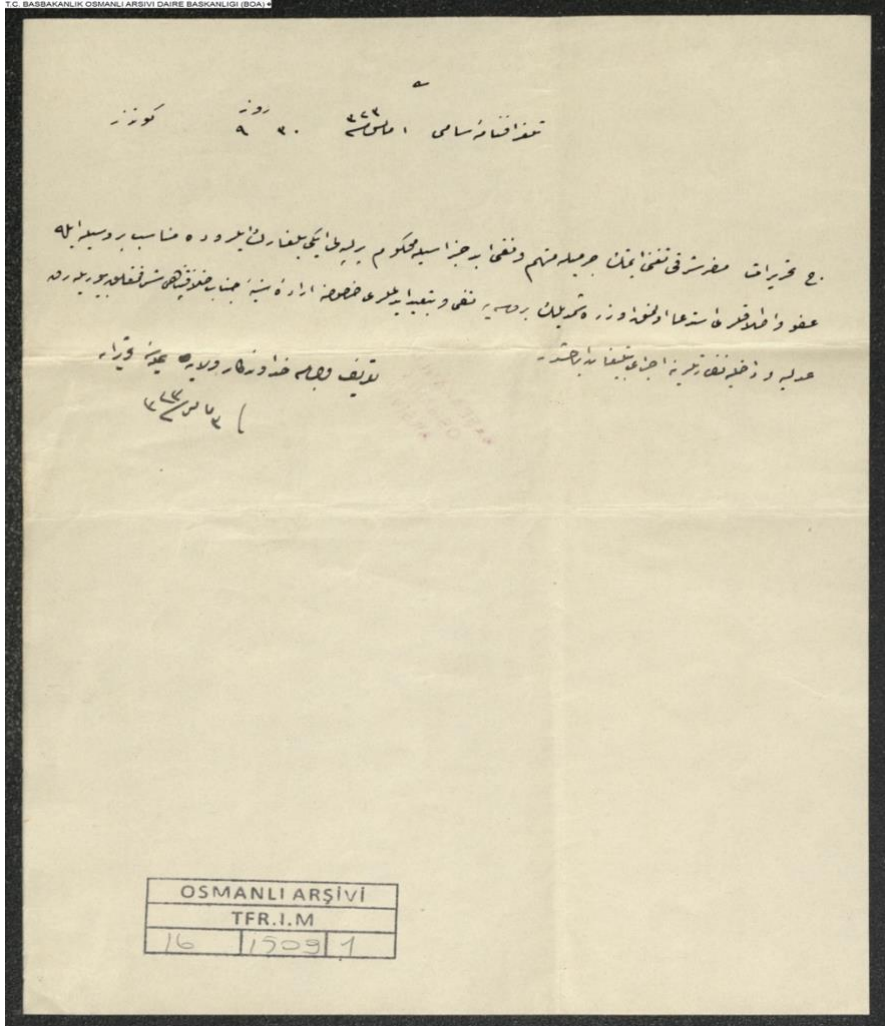
Belge Özeti:

7 Nisan (1)324 tarihli tahrirat-î âliyelere cevaptır. Manastır vilayeti dahilinde kain Pırlepe kazasında muzır şarkı teganni etmelerinden dolayı vilayet-i müşarun ileyhe mahkeme-i fevkaladesince nefy-i ebed cezasıyla mahkûm ve Bursa'ya nefyedilen Yusuf ve boğadon namındaki iki Bulgar'ın erbab-ı fesaddan oldukları cihetle böyle az bir müddet zarfında memleketlerine iadeleri Bulgarların takip ettikleri fikir ve meseleye karşı muvafık olamayacağından daha bir müddet orada kalmaları inzibat nokta-i nazarından lebed eddüğü.⁴⁵

⁴⁵ B.O.A. DH_MKT, No.01167, Gömlek No.00023

Belge-32

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (B.O.A.)



TFR.I.M.00016.01509.001

Belge Özeti:

Muzır şarkı teganni etmek cürmüyle müttahim ve nefy-i ebed cezasıyla mahkûm Pirlepeli iki Bulgar'ın ileride münasip bir vesile ile afv ve ıtlakları istid'a olunmak üzere şimdilik Bursa'ya nakli ve teb'id edilmeleri hususu. 3 Mayıs (1)323⁴⁶

⁴⁶ B.O.A. TFR.I.M, No.00016, Gömlek No.01509

Belge-33

T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

راشد نقه به جلد سز

خداوندگار اودونتی

مکتوبی قلمی

عدد
۵۰

دوئلو انتم حضرتی
 مناسرت ورتی دافند فانه برید قه شنه رفتره فونقی ایغدرنه لودود ووتیه سارا عکول فودودعا وچونقنه اب جزیبده محکوم وروسیم نفی ای یازقنه نیکور ه ناک
 جایتو محکوم هالیسده یوصیفه ولد بوغا ویه نام کتبه فرقتیه ویر یو عوی ده کدی بری انعامه واعشیه سار اولدی جت براسیه بود عامه مزج طوریه
 دو هیاضانه ورتیه ز اولد قرتیج کتبه مکنده بایعاده لایسایک اشکما السیه اولسه ورتو مودک مرکز ووتیه ورو درنخ بری دوشن عافی یه مغایر بهالده لوی قریان
 ووتیه بولیس برتیه کتیه افاده الیه الیغده ه لایسایک نایغ ولفا به نودوق قریانه علی اصفارده وجیه اتقانه ایضا واروایسنا خصص مساعده جید قه شنه یازقنه
 سار اولدی بولوق نایغ اروق ویا به حضرتیه مه لود کتیه ۱۹ ریح اولونیه و ۱۸ سیه ۱۹۹۹

فد و سار ورتیه
والیس

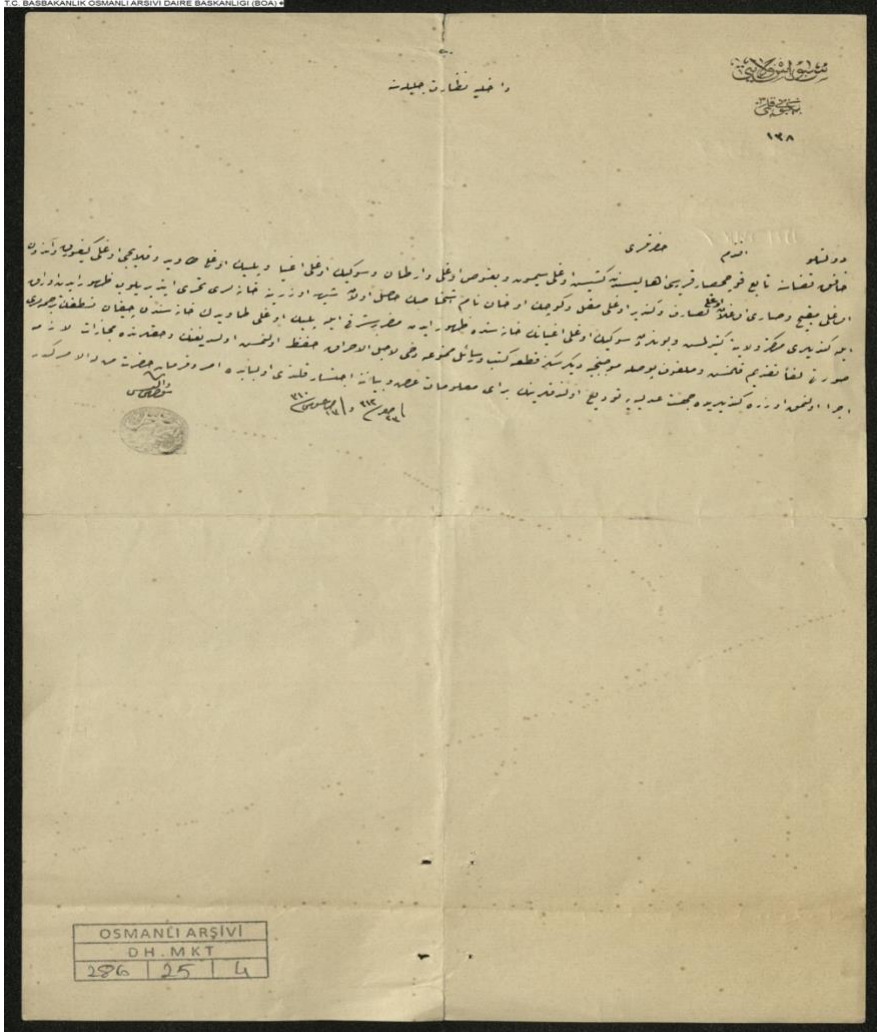
OSMANLI ARŞIVI		
DH. MKT		
1167	23	3

DH.MKT.01167.00023.003

Belge Özeti:

Manastır vilayeti dahilinde muzır şarkı söyledikleri için Bursa'ya sürülen iki Bulgar'ın sürgün edildikleri memlekette geçimlerini sağlayabilecekleri bir iş bulamadıkları için sefil bir duruma düştükleri bu nedenle memleketlerine tekrar dönmek istedikleri ve polis tarafından bildirilen raporla buna müsaade edilmesinin uygun bulunması hakkında.⁴⁷

Belge-34



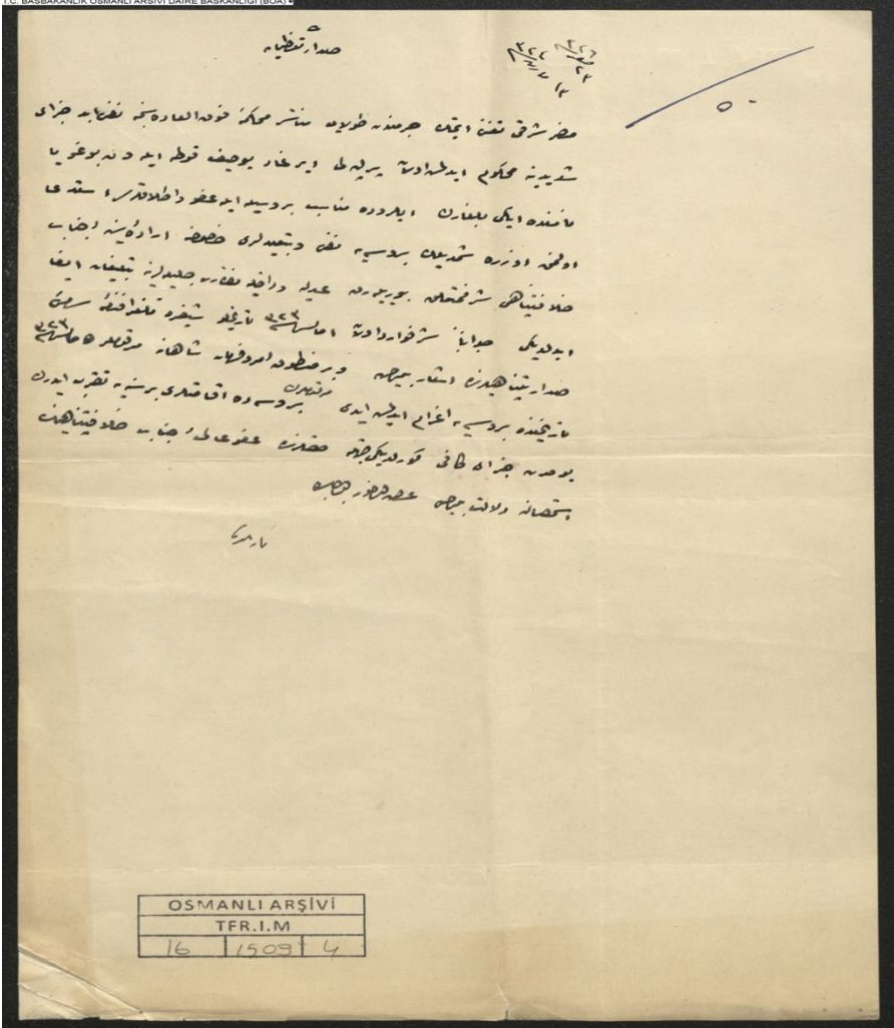
⁴⁷ B.O.A. DH_MKT, No.01167, Gömlek No.000231

Belge Özeti:

Hafik Kazası'na tabi Koçhisar Karyesi ahalisinden bazı şahısların evlerinde yapılan aramalarda ele geçirilen evrak ile merkez vilayete gönderilmiş ve bazı şahısların hanesinde ortaya çıkan muzır şarkı ile David'in evinde çıkan nutuğun tercümeleri takdim kılınmış. Bu şahısların tutuklanarak adliyeye gönderilmeleri hakkında.⁴⁸

Belge-35

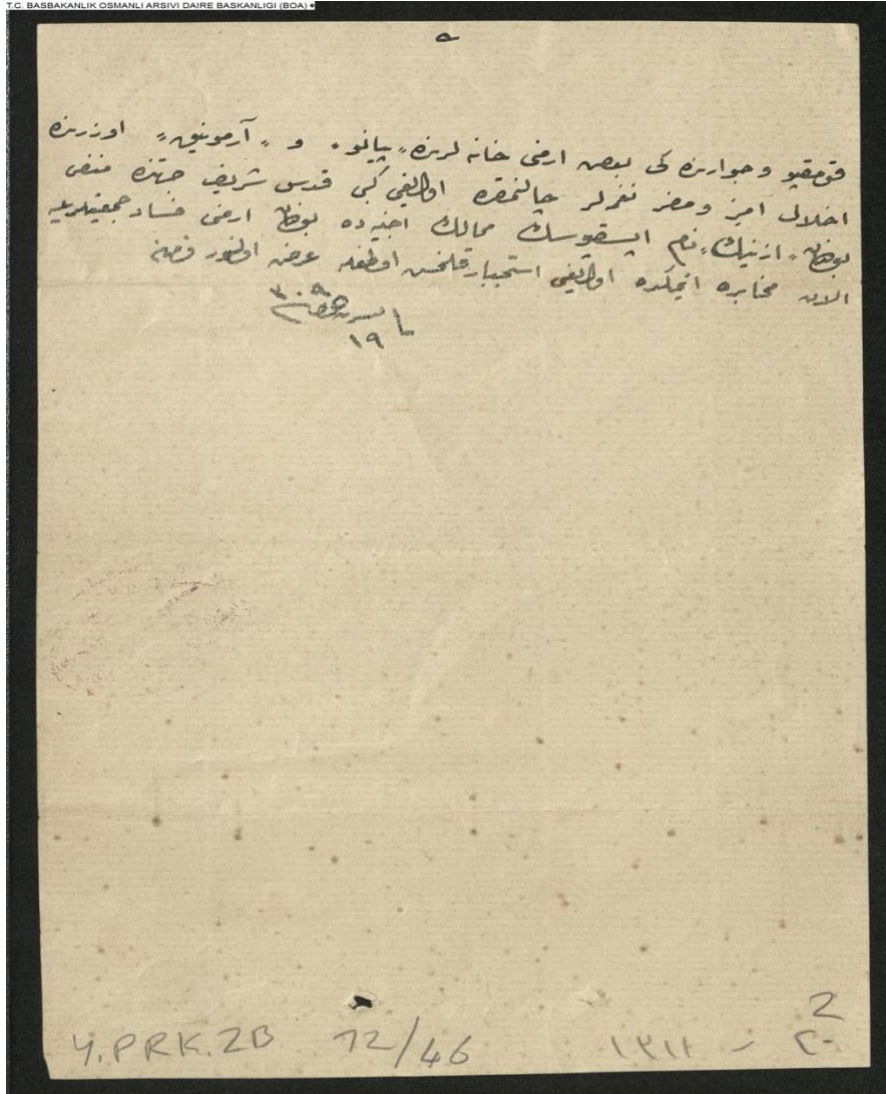
T.C. BASKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



TFR.I.M.00016.01509.004

Belge Özeti:

Dahiliye nezaret-i celilesinde tebliğ buyurulan Manastır vilayetine tabi Pirlepe kazası ahalisinden olup muzır şarkı teğanni etmelerinden dolayı valayı muşarun ileyha mahkeme-i fevkaladesince nefy-i ebed cezasına mahkûm edilmiş olan ve ileride münasip biriyle afv ve ıtlakları istedi olmak üzere şimdilik Bursa'ya sürülmeleri hakkında.⁴⁹

Belge-36

Y.PRK.ZB.00012.00045.002

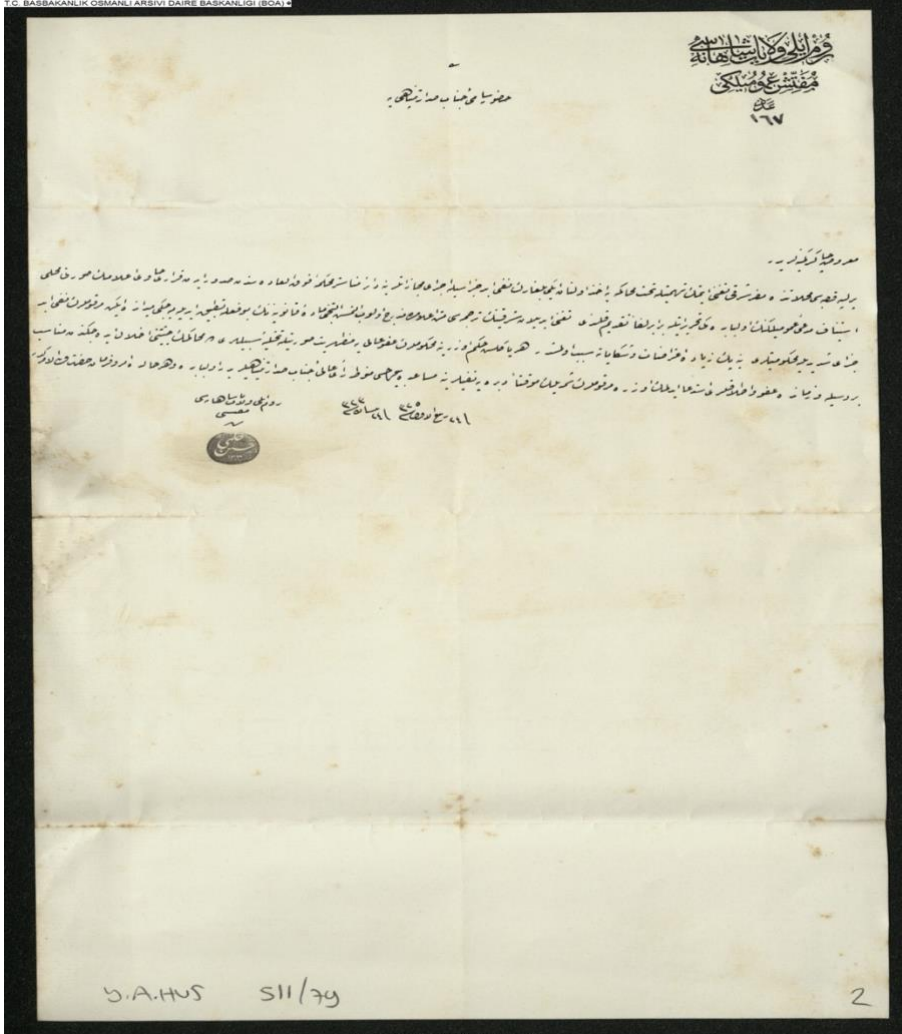
⁴⁹ B.O.A. TFR.I.M. No.00016, Gömlek No. 015091

Belge Özeti:

Kumkapı civarındaki bazı Ermeni hanelerinde “Piyano” ve “Armonika üzerinden ihlal-i emir ve muzır nağmeler çalınmakta olduğu gibi Kudüs-ü Şerif cihetinde menfi bulunan “İznik” nam İpkapos’un memaliki ecnebide bulunan Ermeni fesad cemiyetleriyle ilan-ı muhabere etmekte olduğu isticbar kılınmış olmakla arz olunur. Sene 19 Teşrin-i Sani (1)309⁵⁰

Belge-38

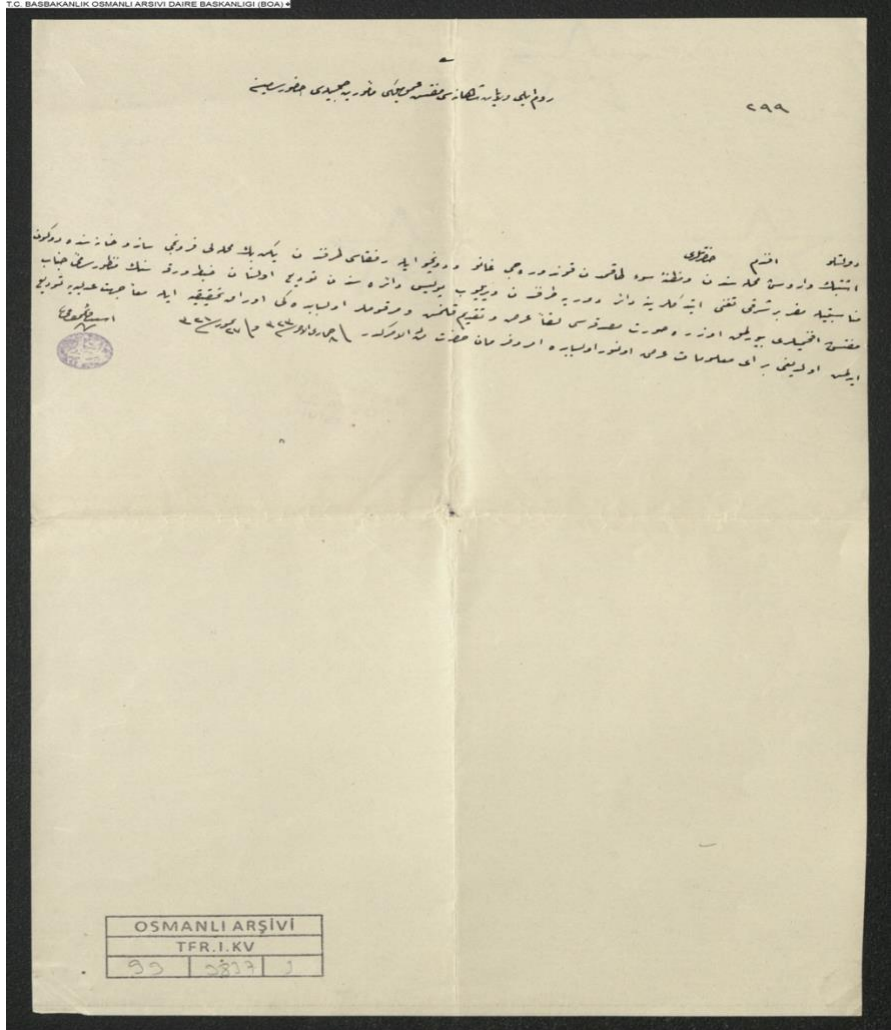
T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



Y.A.HUS.00511.00079.002

Belge Özeti:

Pirlepe kazası mahallelerinde muzır şarkı teganni etmek töhmetiyle muhakeme altına alınan iki Bulgar'ın nefy-i ebed cezası ile cezalandırılmalarına dair Manastır mahkeme-i fevkaladesinden sudur eden kararı içeren ilam. Nefy-i ebed şarkı söyleyenlerin Debreye sürgün edilmeleri. 24 Rebiulevvel (1)325 senesi⁵¹

Belge-39

TFR.I.KV.00099.09837.003

Belge Özeti:

İştîp'in Varoş mahallesinden ve munazzama-i sui takımından kunduracı Ğano ve Donço ve refikası tarafından Yegen bey mahallesi fırıncı Sando hanesinde düğün

⁵¹ B.O.A. Y.A.HUS. No.00511, Gömlek No.00079

münasebetiyle muzır bir şarkı teganni ettiklerine dair devriye tarafından verilüp polis dairesinden tevdi' olunan zabt varakasının menzur-ı sami cenab-ı müfettiş efhamileri buyurulmak üzere suret-i musadifesi leffen arz ve takdim kılınmış ve merkumlar ol babdaki evrak-ı tahkikiyye ile ma'an cihet-i adliyyeye tevdi' edilmiş olduğu berayı ma'lumat arz olunur ol babda emr-u ferman hazreti menlehu'l emrindir. 8 Cemaziyelevvel 323 ve 27 Temmuz (1)321⁵²

Belge-40

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

Le 190 1900
 No d'arrivée 190
 Date d'arrivée 1900
 H. m. du 1900
 Reexpédié à
 Signature de l'Employé

TELEGRAMME

Le 190 1900
 Transmis par 190
 Date d'arrivée 190
 H. m. du 1900
 Commencé à 190
 Fin à 190
 Signature de l'Employé

L'état n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie

pour
 عن قسامة الى

محل بومرسى	عدد كلمات	محل تاريخى	ساعت	دقيقة	روز وياشب	طريق	اشارات مخصوصه
N.º du dépôt	N.º de mots	Group	Date du dépôt	Heures	Minutés	Matin ou soir	Voies
190	190						

مستعملين مأموریه جلیله

داروسه زیر محمد سید و بیضا مستند بنقول و لدایز در اخفول خا سنده اسقال
 سید و بیضا و الحنا سده فریام و بنقله بلرزو طوخلر سده مفر شتی سولفنده ایکدی بولیس
 دوریه فرزند در کت اولی سده کی تحقیق اولی اراقید منا جریه علیه بود
 اولی سده فرزند فرما (بکدری)

م ع ا فیه

OSMANLI ARŞİVİ
 TFR.I.KV
 136 13589

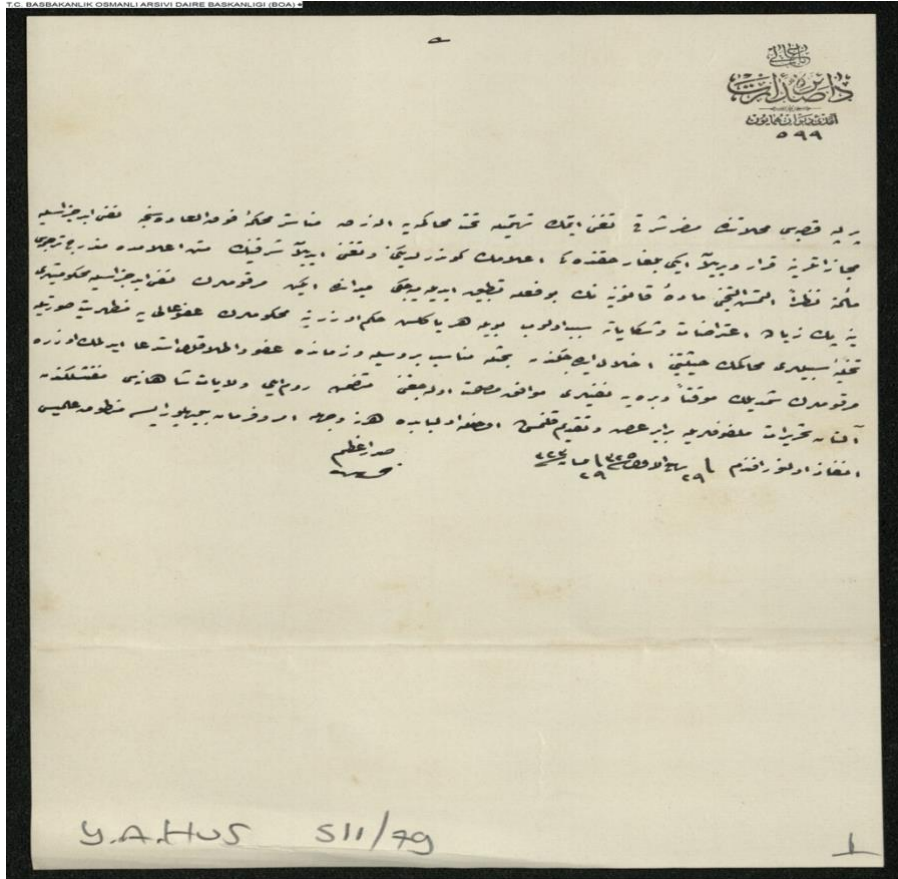
TFR.I.KV.00136.13589.001

Belge Özeti:

“Muzır’a meyilli bir kıta şarkıyı hükümete ibraz etmeyerek nezdinde saklamasından dolayı ceza kanununun 66. maddesi zeylinin son fıkrasına tevfikan ve bidayeti tevfiz olan 22 Muharrem (1)324 tarihinden itibaren bir sene hapse ve Dimitri ve Rustuyanpeze ve Yivan Ostuyanının dahi haneleri ahırında gizlemek suçundan tutuklanmalarına 18 Zilhicce (1)323 tarihinden itibaren on beşer sene müddetle küreğe konulmalarına 24 Mayıs (1)322 tarihinde mahkeme-i fevkaladece karar alınmıştır.”⁵³

Bu belge de dikkat çeken bir nokta vardır. Şarkı içeriklerini devlete bildirmedikleri için ceza almışlardır.

Belge-41



Y.A.HUS.00511.00079.001

⁵³ B.O.A. TFR.I.KV. No.00136, Gömlek No.13589

Belge Özeti:

Pirlepe Kazası mahallatında muzır şarkı teganni etmek töhmetiyle muhakemeye alınarak Manastır Mahkeme-i Fevkalade'since nefy-i ebed cezasıyla mücazlatlarına karar verilen iki Bulgar hakkındaki ilamın gönderildiği ve teganni edilen şarkının metn-i ilamda münderiç tercümesi mealine nazaran 66. Madde-i kanuniyenin bu fiile tatbik edilemeyeceği meydanda iken merkumun nefy-i ebed cezasıyla mahkumiyetlerine pek ziyade itirazat ve şikayete sebep olup böyle her yanlış hüküm üzerine mahkumların afv-u âliye mazhariyet suretiyle tahliye-i sebepleri mehakimin haysiyetini ihlal edeceğinden bahisle münasip bir vesile ve zamanda afv ve itlakları istid'a edilmek üzere merkumlarında Debre'ye nakilleri uygundur.⁵⁴

Muzır şarkı kavramının yer aldığı belgelerde Ermeni ve Bulgar milletlerine mensup kişiler yasaklara maruz kalmıştır. Bunun nedenlerine baktığımızda Osmanlı Devleti 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren birçok farklı milletin isyanlarla devletten kopuş sürecini başlatmaya çalıştığı tarihsel bir gerçektir. Sırp, Romen, Yunan ve Bulgar azınlıkların girmiş olduğu isyan durumu kısa süre sonra Ermeniler gibi farklı milletlerden azınlıklarında katılımıyla geniş coğrafyalara yayılmıştır. Ermeniler kurdukları Hınçak ve Taşnak Komiteleri yardımıyla savaşın Kafkasya cephesinde Rus ordularına yardım ederek devlete baş kaldırmışlardır. Ayrıca Balkan cephesinde Bulgar isyancılarla iş birliği yapmışlardır. Bu siyasi nedenlerden dolayı tehdit olarak görülen Ermeni ve Bulgarların yapmış olduğu isyancı eylemler nedeniyle devlet bazı kısıtlama ve yasaklamalara gitmiştir. Bu milletlerin Osmanlı topraklarında yaşayan fertlerinin sıkı bir denetim ve takibe alındıkları bu belgelerden anlaşılmaktadır. Belge-21 de şarkı sözlerinin içeriğine baktığımızda devlete karşı isyancı düşmanca tavrı görebiliyoruz. Muzır olarak isimlendirilen bu güftelere sahip eserler devletin bekasına yönelik tehditkâr tavra sahiptir. Bu nedenle Devletin aldığı tedbirleri savunma mekanizmasının bir sonucu olarak görmek gerekir.

Sonuç

İncelediğimiz belgelerin ışığında muzır mûsiki, muzır şarkı siyasi nedenlerle yapılan yasaklamalar neticesinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Politik bakış açısıyla çatışan eylemlerin hukukî yaptırımlarla karşılaşması neticesinde belgelerde bu kavram kullanılmıştır. Bi-edebane olarak ifade edilen şarkılar ahlâkî değerlerle çeliştiği, çatıştığı için yasak kapsamına alınmıştır. İsyancı eylemlerin neticesinde ortaya çıkan politik bakış açısının vermiş olduğu kararların uygulaması neticesinde de tamamen siyasi gerekçelerle muzır muzır mûsiki/şarkılar yasaklanmıştır.

⁵⁴ B.O.A. Y.A.HUS.00511, Gömlek No. 00079_001_001

İncelemiş olduğumuz belgelerden çıkan sonuç muzır mûsiki kavramı genel olarak siyasi bir nitelik taşımaktadır. Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik olarak girişimlerin kaleme alındığı siyasi anlayışa ters düşen güfteler, şarkılar muzır olarak nitelendirilmiş ve bu kavramla ilgisi olan şahıslar cezalandırılmıştır.

Kaynakça | References

- Demir, Şerif. "İktidar-Basın İlişkileri Osmanlı Dönemi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (2012) 119-137. http://dx.doi.org/10.9761/jasss_169
- Kuloğlu, Ünüshan - Gülmemed, Süreyya. "Osmanlı Müzik Kültürü". *Ottoman Music Culture, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi* 1/5 (2009). https://www.kulturportali.gov.tr/Common/DownloadFile.aspx?f=7.osmanlimuzikkulturu_20160125052101842.pdf
- Özden, Erhan. *Arşiv Belgeleriyle Dârüelhan*. İstanbul: Dört Mevsim, 2015.
- Özden, Erhan. "Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî-I". *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 89-107.
- Serin, Muhittin. "Meşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesk>
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Üçok, Bahriye. "İslam'da Mûsiki Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 83-94.
- Yiğit, İrfan. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mûsikî ve Yasaklar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Din Referanslı Hareketlerin Sosyo-Politik Bağlamda Karşılaştırılması: Evanjelizm ve Gülenizm (FETÖ) Örneği *

Muhammed Yamaç | <https://orcid.org/0000-0003-2215-4492> | myamac@bartin.edu.tr

Bartın Üniversitesi | <https://ror.org/03te4vd35>

İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

Öz

Din, toplumsal bir fenomendir. Özellikle dinin meşrulaştırma ve araçsallaştırma gücü, din referanslı hareketlerin birçok boyutunda işlevsel olabilmektedir. Bu hareketlerin sosyo-politik bağlamı da dinin fonksiyonelliğinden bağımsız değildir. Çalışmada, din referanslı hareketlerden olan Evanjelizm ve Gülenizm (Fetullahçı Terör Örgütü: FETÖ) sosyo-politik yaklaşım açısından incelenmiştir. Bu anlamda hareketlerin birçok boyutta benzer eğilimlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Evanjelizm ve Gülenizmin, referans aldıkları dinî gelenekten ayrılan sosyo-politik eğilimler açısından paralel yön ve ihtivalar taşıdıkları anlaşılmıştır. Çalışmada, nitel yöntem tekniklerinden biri olan dokümantasyondan, sosyolojik ve anlayıcı bir perspektifinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede elde edilen bulguların veya verilerin salt benzer eğilimleri üzerine odaklanılmış ve bunlar karşılaştırmalı analizlerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma, “Evanjelizm ve Gülenizm hangi sosyo-politik eğilimler açısından benzer özellikler içermektedir?” problematiğini irdelemektedir. Varılan sonuç, Gülenizm ve Evanjelizmin sosyo-politik bağlamda birçok açıdan benzer eğilimlere sahip olduğudur. Hareketlerin kuruluş, gelişim seyri, yapılanmaları, ulusal ve küresel ölçekli sosyo-politika, hedef, söylem, faaliyet ve stratejiler bakımından benzer eğilimlerini ortaya çıkarmak çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Din Referanslı Hareketler, Evanjelizm, Gülenizm, Fetullahçı Terör Örgütü, FETÖ, Evanjelizm-Gülenizm Mukayesesi

Atıf Bilgisi

Yamaç, Muhammed. “Din Referanslı Hareketlerin Sosyo-Politik Bağlamda Karşılaştırılması: Evanjelizm ve Gülenizm (FETÖ) Örneği”. *Tetkik* 2 (Eylül 2022), 285-318.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.44>

Geliş Tarihi 23.07.2022

Kabul Tarihi 26.09.2022

Yayın Tarihi 30.09.2022

Değerlendirme Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler)

İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Din Referanslı Hareketlerin Sosyo-Politik Bağlamda Karşılaştırılması: Evanjelizm ve Gülenizm (FETÖ) Örneği” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması Yapıldı – Turnitin

Etik Bildirim tetkik@okuokut.org

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparison of Religion-Referenced Movements in Socio-Political Context: The Example of Evangelism and Gulenism (FETÖ) *

Muhammed Yamaç | <https://orcid.org/0000-0003-2215-4492> | myamac@bartin.edu.tr

Bartın University | <https://ror.org/03te4vd35>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, Bartın, Türkiye

Abstract

Religion is a social phenomenon. In particular, religion's legitimation and instrumentalization power can be functional in many dimensions of religion-referenced movements. The socio-political context of these movements is not independent of the functionality of religion. In the study, Evangelicalism and Gulenism (Fetullah Terrorist Organization - FETÖ) were examined comparatively within the framework of a socio-political approach. In this sense, it has been determined that movements have similar tendencies in many dimensions. It has been understood that Evangelism and Gulenism have identical aspects and contents regarding socio-political preferences that differ from the religious tradition they refer. In the study, documentation, one of the qualitative method techniques, and a sociological and understanding point of view were used. In this context, only similar trends of the findings or data were focused on and these were tried to be revealed by comparative analysis. The study, "Evangelicalism and Gulenism in terms of which social policies tendencies contain similar features?" scrutinizes the problem. The conclusion reached is that Gulenism and Evangelicalism have similar tendencies of many aspects in the socio-political context. The main subject of the study is to reveal the similar trends of the movement in terms of establishment, stages of development, structuring, national and global scale social policies, goals, discourse, activities, and strategies.

Keywords

Sociology of Religion, Religion Referenced Movement, Evangelism, Gulenism, Fetullah Terrorist Organization, FETÖ, Evangelism-Gulenism Comparison

Citation

Yamaç, Muhammed. "Comparison of Religion-Referenced Movements in Socio-Political Context: The Example of Evangelism and Gulenism (FETÖ)". *Tetkik 2* (September 2022), 285-318. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.44>

Date of Submission	23.07.2022
Date of Acceptance	26.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Comparison of Religion-Referenced Movements in Socio-Political Context: The Example of Evangelism and Gulenism (FETO)", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Din toplum(lar) için fenomendir.¹ Din, bazı grup veya hareketlerin meşrulaştırım, araçsallaştırma, dayanışma gibi boyutlarında fonksiyonelliğe sahiptir.² Bu yönüyle din, din referanslı hareketlerin oluşumunda ve gelişim seyrinde en etkili ve işlevsel araçlardan biridir. Bu anlamda oldukça etkili ve önemli bir olgu olması nedeniyle din, özellikle dinden güç kazanan hareketlerin sosyo-politik bağlamında üstlendiği işlev hayati bir önem taşımaktadır. Hıristiyanlığın Protestan mezhebi içerisinde vücut bulan Evanjelizm ile İslâmî öğreti ve argümanları araçsallaştıran Gülenizm³ (Fetullahçı Terör Örgütü: FETÖ), içinden çıktıkları dinî gelenekten farklılaşan ve yabancılaşan sosyo-politik yaklaşımları açısından benzeşen yön ve içeriklerle oldukça dikkat çekmektedir. Bu anlamda hareketlerin kuruluş ve gelişim seyri, yapılanması, metodolojik yaklaşımı, ulusal ve küresel ölçekli politika, söylem, faaliyet, hedef ve stratejiler açısından birtakım benzerliklere sahip oldukları söylenebilir. Bu benzer yönler, metin içinde ilgili başlık altlarında etraflıca ele alınmaktadır. Araştırma, din referanslı hareketlerden olan Evanjelizm ve Gülenizmin sosyo-politik yaklaşımlarını karşılaştırmak suretiyle benzerliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu ise sosyolojik analizlerle ortaya konulmaktadır. Araştırma, özellikle din bilimleri alanında güncel ve önemli bir araştırma konusu olarak ortada durmaktadır. Ancak çalışmanın kapsamıyla ilgili kamu ve özel alanda (özellikle Diyanet ve SETA raporları gibi) yayımlanan raporlar dışında genelde din bilimleri ve özelde Din Sosyolojisi literatürüne katkı sağlayacağı umulan bu ve benzeri çalışmaların ciddi anlamda eksikliği göze çarpmakta ve ihtiyaca binaen ilgili literatürde bir boşluğa karşılık geleceği düşünülmektedir. Nitekim çalışma söz konusu ihtiyaca ışık tutmakta; Evanjelizm ve Gülenizmi sosyo-politik bağlamda karşılaştırmak suretiyle salt benzerlikleri tespitine girişmektedir. Bu kapsamda söz konusu din referanslı hareketlerin gerek kuruluşları, gelişim seyirleri, yapılanmaları ve metodolojik perspektifleri gerekse ulusal/küresel ölçekli politikaları, söylem, faaliyet alanları, hedef ve stratejileri bakımından ne tür benzerlikler taşıdıklarına dair problematik boyutlar irdelenerek elde edilen tespitler sosyolojik analizlerle ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu ise nitel yöntem ve dokümantasyon tekniğiyle tespit edilen veriler/bulgular, karşılaştırmalı olarak ele alınmakta ve yorumlayıcı bir perspektif ve sosyolojik analizlerle anlaşılmasına ve anlamlandırılmaya

¹ Dinin fenomen boyutu için bk. Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018).

² Dinin işlevsel boyutlarına dair bk. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 67-86.

³ "Gülenizm" kavramı için bk. Muhammed Yamaç, *Darbe ve Din* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 169.

çalışılmaktadır. Araştırma, genel anlamda çok boyutlu yönler ve geniş bir kapsama sahip olması nedeniyle Evanjelizm ve Gülenizmin sosyo-politik bağlamı ve salt benzerlikleriyle sınırlandırılmıştır.

1. Kuruluş ve Gelişim Seyirleri, Yapılanmaları ve Metodolojik Yaklaşımları Bakımından Benzerlikler

1.1. Kuruluş ve Gelişim Seyirleri Bakımından Benzerlikler

Öncelikle konuyu etraflıca ortaya koymak ve daha anlaşılır kılmak amacıyla Evanjelizm ve Gülenizm oluşumlarının tarihsel serencamına kısaca değinmek gerekmektedir. Evanjelizmin tarihsel arka planı Protestan reformuna dayanmakla birlikte 1970’lerde Amerika’da “dinî bir hareket olarak”⁴ Protestan mezhebi içerisinde ortaya çıkmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda Amerika’da ciddi anlamda destek bulan hareket, gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleriyle büyük bir ivme kazanmıştır.⁵ 18. yüzyılda Amerika’da baş gösteren ve bir dinî canlanma/uyanış olan “büyük uyanış” (égreat awakening) hareketine bağlı olarak şekillenen tarihsel bir gelişim seyri çizmektedir.⁶ Nitekim bu süreçte “Evanjelic” kavramı, özel olarak büyük uyanışı benimseyen Hıristiyanlar için kullanılmaya başlanmıştır.⁷ 19. yüzyılda ise, Kuzey Amerika’nın en yaygın dinî yapılarından biri haline gelmiştir.⁸ Bugüne dek ortaya koyduğu küresel ve sosyo-politik perspektif ve misyon, Evanjelizmin giderek daha fazla dikkat çekmesine yol açmıştır. Nitekim 19. ve 20. yüzyıllarda gerçekleştirilen yoğun misyonerlik faaliyetleriyle Amerika başta olmak üzere “Afrika”,⁹ Asya ve diğer coğrafyalara yayılarak küresel bir boyut kazanmıştır.¹⁰

⁴ Başka bir çalışmada Evanjelic ya da fundamentalist yaklaşımların “yeni çağ hareketleri” olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir. Bk. Merve Bahadır – İhsan Çapcıoğlu, “Yeni Dini Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/2 (Nisan 2021), 374.

⁵ George Edward White, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*, çev. Cem Tarık Yüksel (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 15.

⁶ Evanjelic hareketin dinî uyanış veya canlanmaya bağlı olarak ortaya koyduğu tarihî gelişimsel serüveni için bk. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991); Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004).

⁷ Mahmut Aydın, “Evanjelic Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-V (Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik)*, ed. Asife Ünal (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2005), 50.

⁸ Şinasi Gündüz, “Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm”, *VIII. Kur’an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 53.

⁹ Afrika kıtasındaki misyonerlik faaliyetleri için bk. Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity* (Michigan: Zondervan Academic, 2007), 8.

¹⁰ Filiz Çoban Oran, “Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri: Sosyal-İnşacı

1867’de İskoçya Edinburgh Üniversitesi New College’de Alexander Duff tarafından “Evanjelik Teoloji Kürsüsü” adıyla Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon kürsüsü kurulmuştur.¹¹ Evanjelizm büyük hedeflerle birlikte zamanla dinî söylemleri aşarak etki alanını genişletip küresel gücünü ciddi anlamda arttırmış ve bunun bir sonucu olarak 1943’de “Ulusal Evanjelikler Birliği” kurulmuştur.¹²

Fethullah Gülen’in 1960’lı yıllardaki vaaz ve sohbetleri etrafında birleşen insanların oluşturduğu bir hareket olan Gülenizm, 1970’lerden itibaren Türkiye’de kamusal alanlarda kümeleşmeye başlamıştır.¹³ 1970’lerde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)’e bağlı bir vaiz olan ve Said Nursi’nin bir takipçisi kabul edilen Fethullah Gülen, süreç içerisinde etrafındaki kişilerle birlikte Nurculuğa bağlı ama kendisine özgü örgütlü (görece) bir dinî yapı inşa etmiştir.¹⁴ Bu kapsamda 1990’lı yıllardan itibaren (özellikle Gülen’in 1999’da Amerika’ya gitmesiyle birlikte) Nur hareketinden farklılaşarak okulları, medyası, dergi ve yayınları, sağlık kuruluşları, iş ağları ile kurulu hiyerarşik geniş bir örgüt yapısıyla kurumsal bir görünüme kavuşmuştur.¹⁵ 1999’da Gülen’in Amerika’ya gitmesi, hareketin belki de en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmuştur. Nitekim bu süreçle birlikte hareket, dinî yapısından ziyade eğitim, ticaret, siyaset, yargı, emniyet, medya, askerî bürokrasi gibi kamusal¹⁶ ve özel alanlarda görünürlük kazanarak dinî olmayan birçok farklılığı bünyesinde barındırmıştır.¹⁷ Bu süreçle birlikte artık hareket, dinî bir oluşumdan daha çok kurumsal, hiyerarşik ve gizli bir örgüt yapılanmasına bürünmüştür. Nitekim hareket, ilk etapta, dinî ve milliyetçi söylem ve perspektifi etkili bir şekilde işlevselleştirmiş, sonrasında modern dönemin perspektifine uygun olarak laik, seküler, liberal, ateist ve gayr-müslimlerle ilişkilerini geliştirmek suretiyle harekete yeni çevrelerin eklenmesini sağlayarak küresel bir atılım sürecine girmiştir.¹⁸

Perspektiften ABD-İsrail İlişkileri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 2023.

¹¹ Olav Guttorm Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education* (Oslo: Egede Institutet, 1955-1957), 1/187.

¹² Oran, “Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri”, 2024.

¹³ Bk. Yamaç, *Darbe ve Din*, 173-174.

¹⁴ H. Şule Albayrak, “Günümüz Türk Din Sosyolojisine İbn Halduncu Bir Katkı: 15 Temmuz Darbe Girişimi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/1 (Haziran 2017), 176.

¹⁵ Büke Koyuncu, *Ak Parti’nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru Türkiye’de Ulusal Kimlik-Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 113.

¹⁶ Gülenizmin Türkiye’de 1966-1983 yılları oluşum dönemi ve 1983-1997 yılları arası kamusal alana giriş dönemi olarak ifade edilmektedir. Bk. Cemal Özel, *Türkiye’de Çokkültürlülük Çoğulculuk ve Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 281.

¹⁷ Yamaç, *Darbe ve Din*, 174.

¹⁸ Özel, *Türkiye’de Çokkültürlülük Çoğulculuk ve Din*, 281.

Hareketin bu süreçte özellikle Türkiye’de kamusal alanlarda daha fazla güçlendiği ve kamusal sınırlarını ciddi anlamda genişlettiği söylenebilir.¹⁹ Gülenizmin Türkiye’de uzun dönem boyunca devlete sızarak teşkilatlandığı ve 15 Temmuz 2016’da bir darbe teşebbüsüyle²⁰ harekete geçtiği, bununla birlikte uluslararası ve gizli bir örgüte dönüştüğü söylenebilir.²¹

Evanjelizm ve Gülenizm yapılarının ortaya çıkışında dinî anlayış farklılıkları en belirleyici faktördür. Esasen dikkatle incelendiğinde hareketlerin kuruluş ve gelişiminde birtakım ortak veya paralel temalar taşıdığı görülebilmektedir. Evanjelizm, Hıristiyanlığın Protestan mezhebi içerisinde dini ve kiliseyi farklı yorumlamasıyla dikkat çeken bir harekettir. Kuruluş ve gelişim seyrinde daha çok “İncil yerine Kitâb-ı Mukaddes temelinde Hıristiyanlığa farklı bir dinamizm kazandırma”, “kilise yerine bireysel dindarlığı ve ev kiliselerini işlevselleştirme”, “İsâ-Mesih merkezli yeni bir dünya düzeni kurma”, “papazlar yerine Evanjelik anlayışı önceleyen vaizler eliyle misyonerlik faaliyeti gerçekleştirme”, “diğer toplum ve dinlere karşı politik ve stratejik olarak hoşgörü ve diyalog anlayışını işlevsel kılma”, “birçok alan ve boyutta görünme ve faaliyet gerçekleştirme”, “kamusal/bürokratik alanlarda güçlü olma çabası” gibi tutumlarla Hıristiyan geleneğinden büyük ölçüde farklılaşan bir görünüme sahip olduğu söylenebilir.²² Gülenizm ise, “Kur’an ve hadis yerine ilk etapta Risale-i Nur külliyyatını sonraki dönemde ise salt örgüt liderine ait eserler temelinde özelde Türkiye toplumunu genelde Müslüman toplumları dizayn etme”, “hareketin lideri etrafında mesiyantik bir kült/ezoterik tavır geliştirme”, “resmî din görevlileri yerine kendi “imam”larını ve camiler yerine ışık evlerini işlevsel kılma”, “kamusal alanlarda yer edinme çabası”, “eğitim, kültür, STK, finans, sağlık vb. birçok alan, sektör ve boyutta faaliyet gerçekleştirme”, “diğer toplum ve dinlere karşı stratejik ve politik olarak hoşgörü ve diyalog anlayışını benimseme” gibi yaklaşımlarla büyük ölçüde referans aldığı dinî gelenekten farklılaştığı ve yabancılaştığı²³ (alienation) söylenebilir. Böylece Gülenizm dinî yerel hareket olmaktan çok, küresel oluşuma sahip örgütlü bir hiyerarşik harekete dönüşmüştür.

¹⁹ M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşîler, Milli Görüş ve Ak Parti*, çev. Ahmet Yıldız (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 242.

²⁰ 15 Temmuz 2016 darbe teşebbüsüne dair ayrıntılı bilgi için bk. Yamaç, *Darbe ve Din*, 168-222.

²¹ Sevin Baykara, *15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türk Dış Politikasına Etkileri* (Ankara: Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 38.

²² Evanjelizmin Hıristiyan geleneğinden farklılaşan boyutlarına dair bk. Muhammed Yamaç, “Evanjelik Dinî Hareketin Teo-sosyolojik Paradigması”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 704-726.

²³ Gülenizmin yabancılaşmasına dair bilgi için bk. Yamaç, *Darbe ve Din*, 174-180.

Hareketlerin gelişim seyri içerisinde genel olarak içinden çıktıkları dinî gelenekten birçok boyutta farklılaştıkları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle hareketlerin yukarıda zikredilen benzer özellikleri dolayısıyla referans aldıkları din ve dinî mükteşebat (anlayış ve gelenek) havzasını kendi perspektifleriyle olabildiğince dönüştürmek suretiyle “yeni bir toplum tipi ve dünya düzeni” anlayışına entegre etme ve âmil kılma çabası hâkimdir. Evanjelizm süreç içerisinde başta Amerika ve Avrupa olmak üzere “evanjelik anlayış” çerçevesinde tüm dünyayı etkileme, yönetme ve kontrol etme hedefine yönelmiş gözükmektedir.²⁴ Evanjelizmin Amerika’nın örneğinde uygun değerler manzumesi ve kültürüyle (demokrasi, özgürlük ve adalet) benzenmiş bir dünya toplumu yaratma isteği görülürken arka planında hangi gizli amaçların yattığı pek bilinmemektedir. 1950’lerden itibaren Evanjelikler Amerika iç ve dış siyasetinde ve kamusal alanlarda etkili olmaya başlamıştır.²⁵ Günümüzde ise Hıristiyanlık içinde en hızlı gelişen ve yayılan dinî hareket olma özelliği taşımaktadır.²⁶ Bu noktada hızlı gelişim ve yayılma imkânı elde edebilmesi, dinleyici kitlesi oldukça fazla olan popüler evanjel vaizlere sahip olması, ekonomik olarak son derece güçlü bir konumda bulunması, hareketin dünya siyasetine dair gizli bir ajandasının olması ve kamusal alanlara sızma çabası akıllara Gülenizm hareketini getirmektedir. Hareketlerin kuruluş ve gelişim seyri içerisinde geliştirdikleri sosyo-politik tutumda benzer temaların dikkat çektiği görülmektedir. Öyle ki bölgesel/yerel şartlar ölçüğünde zamana, zemine ve konjonktüre göre değişebilen söylem, anlayış ve tutumda oldukça etkili bir görünüme sahip olması, hareketlerin benzer temalarla hareket ettiğini göstermektedir.

Gülenizm, Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte Türkiye’nin “laik/seküler sosyo-kültürel sisteme evrildiği ve toplumda komünist kuşakların vücut bulduğu” mottosu/gereğesi üzerine bina edilen “sosyo-kültürel yapıyı dindarlaştırma, talim ve terbiyeyle dindar (imanlı ve ahlâklı) kuşaklar (altın nesil) yetiştirme” panzehiriyle toplumu kurtarma amacıyla dinî alanda oluşan olumsuzlukları aşmayı vaaz etmiştir.²⁷ 1960-70’li yıllarda Türkiye’de (görece) dinî argüman ve referanslarla kurulan Gülenizm, politika-din ve politika-dinî hayat boyutunda birtakım tartışma ve açmazların olduğu süreçte “hizmet veya gönüllüler hareketi adıyla kendisini

²⁴ Bk. Yamaç, “Evanjelik Dinî Hareketin Teo-sosyolojik Paradigması”, 704-726.

²⁵ Hakan Yılmaz, “Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2020), 30-32.

²⁶ Grace Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar – Hüsnü Özmen (Ankara: KİM Yayınları, 2003), 16.

²⁷ Bk. Yamaç, *Darbe ve Din*, 173-200.

meşrulaştırmaya”²⁸ çalışmıştır. Diğer taraftan hareketi güçlü kılmak için kendini adanmış kitleler inşa ederek harekete aidiyet şuuru ve bağlılığı hissiyatını artırmaya dönük girişimleriyle dikkat çekmiştir. Aidiyet ve bağlılık hissiyatı arttıkça harekete katılım sağlamayan bireylere karşı daha agresif (dışlayıcı ve ötekileştirici) bir bakış açısı ortaya çıkmıştır.

Gülenist hareket 2000’li yıllara gelindiğinde gerek yerel gerekse de küresel ölçekte birçok açıdan güçlü bir yapılanmaya kavuşmuştur. Hareket, bir süre sonra dinî farklı okuma ve aktarmanın ötesinde etkili ve güçlü bir ulusal ve küresel konum kazanmak amacıyla farklı stratejik ve politik yaklaşımlar sergileyerek 15 Temmuz 2016’da darbe girişiminin esas müsebbibi olacak kadar ileri gidebilmiştir. Hareketin hala birçok ülkede kilit noktalarda takiyye anlayışı ve kripto yapılanmasıyla varlığını sürdürdüğü²⁹ bilinmekte ve çok boyutlu bir sosyo-politik görünüme evrilmiş gözükmektedir.³⁰

Esasen söz konusu hareketlerin kuruluş sürecinde içinde buldukları dinî ve sosyo-politik konjonktürü kendi varoluşlarının belki de en önemli meşrulaştırıcı karakteri olarak işlevsel kıldıkları söylenebilir. Bunlardan biri de anti-komünizmdir. Gülenizm ile Evanjelizmin kuruluş süreçlerinde “anti-komünist” felsefe anlayışına paralel sosyo-politik yaklaşım sergilemeleri, küresel ölçekte anti-komünist karşıtlığında birleştiklerini göstermektedir. Hareketler ortaya çıkış dönemlerinde mevcut olan teo-sosyolojik ve politik duruma bir başkaldırı şeklinde “dinî bir canlanma” ve “bir dindarlaşma eğilimi” olarak addedilmişlerdir. Bu nedenle hareketlerin ilk etapta “fundamentalist” bir bakış açısıyla bireysel ve toplumsal anlamda kendi perspektiflerinin gerektirdiği doğrultuda bir gelişim seyri izledikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede dini ve dindarlığı oldukça önemli görüp anlayışlarını tam olarak ifade eden dinî perspektifi temsilin imkânını arttırma yönünde bir strateji geliştirdikleri görülebilmektedir. Bu gelişim sürecine uygun olarak da hareketlerin; din, eğitim, sosyal, kültür, sağlık, medya, yayıncılık, STK, ticaret vb. birçok alanda faaliyet gerçekleştirmeleri bakımından benzer bir gelişim seyri yaşadıkları söylenebilir.

²⁸ Elisabeth Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

²⁹ Gülenizmin Birleşik Krallık yapılanması için bk. Enes Bayraklı vd., *FETÖ’nün Birleşik Krallık Yapılanması* (İstanbul: SETA Yayınları, 2018); Gülenizmin Almanya yapılanması için bk. Kemal İnat vd., *Almanya’da FETÖ Yapılanması ve Almanya’nın FETÖ Politikası* (İstanbul: SETA Yayınları, 2018); Gülenizmin iç ve dış örgüt yapılanması için bk. Enes Bayraklı – Ufuk Ulutaş, *FETÖ’nün Anatomisi* (İstanbul: SETA Yayınları, 2017).

³⁰ Gülenizmin çeşitli görünümleri için bk. Mahmut Aydın, “Melez ve Senkretik Bir Yapılanma Olarak Fetullahçı Terör Örgütü”, *Eskiye*ni /34 (Mayıs 2017), 75-94.

1.2. Yapılanmaları Bakımından Benzerlikler

Evanjelizm ve Gülenizm yapılanmalarında birtakım benzer ihtivalar taşıdıkları görülmektedir. Hareketlerin “ev” tipi yapılanmaları bu kapsamda değerlendirilebilir. Daha açık bir ifadeyle Evanjelizmin “ev tipi kiliseleri” ile Gülenizmin “ışık evleri” yapısal tip model olarak benzerlik göstermektedir.

Küresel ölçekte Hıristiyan nüfusun günden güne azalması ve buna karşın Müslüman nüfusun artış trendini sürdürmesi,³¹ genelde Hıristiyanlığı özelde Evanjelik hareketi birtakım arayışlara itmiştir. Buna göre ciddi anlamda bir yenilenmenin şart olduğu ve buna yönelik stratejiler geliştirilmesi gerektiği üzerine görüşler yoğunlaşmıştır. Bunun da geleneksel kilise modeli yerine “ev kiliseleri”³² yapılanmasıyla ancak mümkün olacağı düşünülmüştür.³³ Bu nedenle Evanjelizm, Hıristiyan olmayan bölgelerde geleneksel resmi kiliseler kurmak yerine küçük modern ev kiliselerini tercih etmekte³⁴ ve buralarda yürüttüğü misyoner faaliyetlerle işlevsel/dinamik bir görünüme kavuşmayı beklemektedir. Bununla Hıristiyan olmayanların İsâ-Mesih ile ilgili haberleri öğrenebilmesi ve kolaylıkla giriş-çıkış yapabilmesi amaçlanmıştır. Bu evler daha fazla taraftar toplamak, farklı yapı veya gruplara farklı hizmetler sunabilmek ve daha dinamik bir yapıya kavuşmak için zorunlu bir yenilik olarak görülmektedir.³⁵ Bu nedenle Evanjelizm dünyada (özellikle Müslüman ülkelerde) bir meslek (öğretmen, gazeteci, avukat, bankacı, mühendis, doktor, iş adamı vs.) adı altında “ev kiliseleri”³⁶ vasıtasıyla misyon faaliyetleri gerçekleştirmektedir.³⁷ Kilise binası/müştemilatı yapımının ve misyonerlik faaliyetlerinin yasak veya yasal olarak oldukça güç olan Müslüman

³¹ Dünya dinlerinin 2010-2050 nüfus büyüme sayısal veri analizleri için bk. Pew Research Center (PRC), “The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050” (Erişim 2 Nisan 2022).

³² Ev kiliseleri yapılanmaları için bk. William Tenny-Brittian, *House Church Manual* (Missouri: Chalice Press, 2004); Wolfgang Simson, *Houses that Change the World: The Return of the House Churches* (London: Authentic Media, 2004).

³³ Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 56.

³⁴ Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 52.

³⁵ Bk. Daniel R. Sanchez, “Strategies for Starting Churches”, *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and the Strategies of World Missions*, ed. John Mark Terry (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015), 409-423.

³⁶ Samsun’un Atakum ilçesinde bulunan “Agabe House (Sevgi Evi)”, Türkiye’deki birçok ev kilisesinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şener Faruk Bedir, *Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 149; Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri”, 66-67.

³⁷ Bk. R. Alton James, “Missions in the Twentieth and Twenty-First Centuries”, *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and the Strategies of World Missions*, ed. John Mark Terry (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015), 217-232; Bedir, *Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri*, 129.

ülkelerde/bölgelerde, son dönemde bu yöntemle kendini İsa-Mesih'e adayan müritleri yetiştirmek amacıyla çok sayıda ev kilisesinin açıldığı belirtilmiştir.³⁸ Evanjelizmin öğretilerinin aktarımı ve yaygınlaşması noktasında işlevsel bir rol üstlenen bu evlerin muhitleri içerisinde (yerel) din adamı (pastör veya rahip) yetiştirilerek buralarda denetimin ve idarenin sağlanması hedeflenmiştir.³⁹ Bu evlerin üstlendikleri misyon çerçevesinde Evanjelik öğreti temelinde birey, grup ve toplumların oluşması, Hıristiyan olmayan bölge ve kitlelere İncil'in daha hızlı ve daha kolay aktarımının gerçekleşmesi, böylelikle hareketin birliği ve dayanışması güçlendirilerek kesintisiz bir büyüme ve gelişmenin sağlanması öngörülmektedir.⁴⁰ Küresel ölçekte misyon faaliyetleri bakımından dinamik ve oldukça etkili ve işlevsel bir mekanizmaya sahip olan bu evlerde esnek bir yapı içerisinde yemekli/yemeksiz, gayr-i resmî ve serbest toplantılar ve ibadet ritüelleri (dua etmek, ekmek kırmak vs.) gerçekleştirilmektedir.⁴¹

Evanjelizmin bu küçük "ev kiliseleri", Gülenizmin "ışık evleri"ne yapısal tip/model olarak benzemektedir. Evanjeliklerin ev kiliselerinin; "ev liderleri", "kilise liderleri", "kilise kurucuları", "hizmet liderleri", "bölge/eyalet liderleri", "ülke liderleri" vb. şeklindeki hiyerarşik oluşumu,⁴² Gülenizmin grup içi disiplinini sağlayan bir kontrol mekanizması olarak hiyerarşik (7 katlı) piramit yapılanmasını andırmaktadır. Gülenizmin hiyerarşik yapılanmasında ışık evlerinin "abi" ve "abla"ları, ilçelerin, illerin, bölgelerin, ülkelerin, teşkilatların, kurumların, kuruluşların vb. farklı imamaları bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Gülenizmin ışık evlerinde olduğu gibi Evanjelik ev kiliseleri de sıcak/samimi ilişkilerin üretildiği mekânlar olarak müntesipler arasında yoğun bir etkileşim/iletişim/ilişkinin ortaya çıktığı yerlerdir.⁴³

Gülenizmin ulusal ve küresel ölçekteki gelişiminde ışık evlerinin rolü, etkisi ve işlevi oldukça büyüktür. Gülenizmin çok boyutlu olarak faaliyet ve kabiliyetinin dinamik tutulmasında ışık evlerinde yürütülen vaaz, sohbet ve faaliyetlerin azımsanmayacak etkisi bulunmaktadır. Bunun gibi Evanjelik hareketin de oluşumunda, gelişiminde ve taraftar bulmasında evlerde gerçekleştirilen misyoner faaliyetlerin rolü ve etkisi oldukça önem taşımaktadır. Nitekim kilise noktasında bir

³⁸ Aydın, "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri", 56-57.

³⁹ Aydın, "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri", 53.

⁴⁰ Sanchez, "Strategies for Starting Churches", 410-415.

⁴¹ Aydın, "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri", 57.

⁴² Evanjeliklerin ev kiliselerinin işleyişi ve yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri", 54-55.

⁴³ H. Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /1 (Haziran 2003), 28.

yenilenme ve canlanma gereksinimi duyan Evanjelikler, bu canlanmanın geleneksel/kurumsal/resmi kilise tarzı yerine bireysel dindarlığı önceleyen küçük ev kiliseleri vasıtasıyla olacağına inanmaktadır.⁴⁴

Evanjelizmin ev kiliselerinin yanında Gülenizmin yapılanmasında görüldüğü gibi küresel ölçekte kreşleri, ilköğretim okulları, üniversiteleri, kolejleri, dergi ve gazeteleri, kitabevleri, TV ve radyo programları, ticari faaliyet ve yapıları, reklam gelirleri, (gezici) vaizleri, sivil toplum örgütleri ve yayın organları mevcuttur.⁴⁵ Tüm bunlar, yapısal tip model olarak söz konusu hareketlerin benzer temalı yönleri olarak dikkat çekmektedir.

Evanjelizm ve Gülenizm mesiyani/mesihçi bir yapılanma örneği oluşturmuştur. Mesiyani yapılanma, toplumu mevcut kötü durum veya şartlardan kurtarabilecek kutsal özellikler atfedilen mehdi/mesih gibi bir kurtarıcı düşüncesine, inancına ve beklentisine dayalı bir örgütlenme oluşumunu ifade etmektedir. Buna göre mevcut kötü konjonktürün ancak bir mesih (kurtarıcı) tarafından düzeltilebileceği, buna inanan insanların kurtuluşa ereceği düşüncesine dayalı birtakım öğreti, talimat veya stratejiye uymanın gerekliliğine inanılmaktadır. Evanjelizmin mesiyani karakteri “Îsâ-Mesih” öğretisinde, Gülenizmin ise “kâinat imamı” olarak isimlendirilen hareketin liderine bağlılık yaklaşımında belirginleşmektedir. Bu anlamda Evanjelizmin Îsâ-Mesih öğretisinin vardığı sonuç ile Gülenizmin mesiyani anlayışı arasında birtakım paralel temalar bulunmaktadır. Mesiyani perspektif, her iki yapının gelişim serüveninde son derece etkili bir unsurdur. Nitekim bu yapıların dayandığı teolojik temele bir dayanak olması bakımından ve ahiret veya kıyamet stratejileri dahil birçok giyabi meselenin dayandığı temel bir argüman olarak mesiyani yaklaşımların rolü bulunmaktadır. Mesiyaniğin, söz konusu hareketlerin mobilize olmasında ve taraftar bulmasında güçlü bir yardımcı unsur olarak işlevselleştirildiği görünmektedir. Ayrıca hareketlerin dinî temelden uzaklaşp/kopup politik, stratejik ve küresel hedef ve yönlere evrilmesinde bir anlamda mesiyani karakterin etkisi bulunmaktadır. Nitekim Evanjelizm Hz. Îsâ'nın (Mesih) nüzülü konusunu stratejik olarak politikleştiren bir dinî hareket görünümündedir.⁴⁶

Evanjelizmin mesiyani inancına göre kıyamete yakın “türbülasyon” olarak ifade edilen ve toplumsal kaos, kargaşa ve doğal felaketlerde artışların yaşanacağı bir dönemde kurtarıcı olarak Mesih'in yeryüzüne inişini hızlandırmak amacıyla

⁴⁴ Aydın, “Evanjelic Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri”, 56.

⁴⁵ Yılmaz, “Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”, 30-40.

⁴⁶ Mehmet Akben, *Hız. Îsâ'nın Nüzülü Meselesi: Dini ve Politik Yaklaşımlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 86.

müntesiplerin İshâ-Mesih'e yardımcı olabilecek yaklaşımlar sergilemeleri gerekmektedir.⁴⁷ Bu yaklaşımı sergileyen mesihanik müntesipler gökyüzünde İshâ-Mesih'in yanına yükseltilecek (rapture),⁴⁸ buna inanmayanlar ise göğe yükseltilmeyip yedi yıl sürecek bir kriz ortamında Deccal'in hâkimiyeti altında yaşamak durumunda kalacaklardır.⁴⁹ Mesih inancını benimseyip gökyüzüne yükselen müntesipler İshâ-Mesih ile birlikte yeryüzüne inerek Kudüs civarında kıyametin habercisi olan Armagedon Savaşı ile Deccal'i mağlup ederek vaat edilmiş bir yer olan Kudüs'te bin yıllık bir evanjelik milenyum krallığı inşa ederek tüm dünyaya egemen olacaklardır.⁵⁰ Evanjelizmin bu mesihanik yaklaşımı, "Hıristiyanlığın misyon anlayışını kilise merkezlikten (eklesiosentrizm) mesih merkezliliğe (kristosentrizm) geçişi"⁵¹ göstermektedir.

Gülenizmin mesihanik anlayışında ise, "kurtarıcı" ve "kâinat imamı" özellikleriyle donatılan hareket liderinin (Gülen) kült ve ezoterik inanç birleşiminden beslendiği anlaşılmaktadır. Nitekim ezoterik ve kült karakterli yapılanmalar mistik özellikler taşımakta ve dünyevi hedeflerin yanında dinî ve kutsal değerleri sıklıkla söylemleştirerek referans aldıkları dinî teolojiyi meşrulaştırmaya çalışmakta, hareket lidere kutsal özellikler atfedilerek seçilmişlik zırhı giydirilmektedir.⁵² Bu yaklaşımda "Gülen-Mesih" tipolojisi, Peygamber'in ailesinden geldiği⁵³ ve Allah ile özel görüşmeler gerçekleştirdiği iddiasının temel dayanağı üzerine oturtulmaktadır. Bu yönüyle sorgulanamaz bir lider kültü anlayışına bürünen "Gülen-Mesih", ilâhî mesajlar alan ve yorumlayarak bir öğreti olarak müntesiplerine ileten bir tipolojiyle resmedilmektedir. İnsanlığın nihai kurtuluşu da bu öğretilere bağlılıkla eş güdümlüdür. Bununla ilişkili olarak yürütülen diğer bir davranış, tutum veya yaklaşım da "takiyye" anlayışdır. Nitekim mesihanik yaklaşımda nihai hedefe varabilmek için stratejik bir tedbir olarak hareketin esas misyonunun, sırlarının ve kapalı/içrek (ezoterik) yönlerinin gizlenmesi önem taşımaktadır. Gülen-Mesih'in sorgulan(a)maz mutlaklığı etrafında birleşen hiyerarşik kült yapı, müntesiplerin talimatlara ve kültün stratejik öğretilerine bağlılığını güçlendirmektedir. Bu öğretiye göre Gülen-Mesih,

⁴⁷ Ramazan Kurtoğlu, "ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelist-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye", *Sosyoloji Konferansları* 41 (Ağustos 2011), 17-18.

⁴⁸ Ramazan Kağan Kurt, *Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye* (İstanbul: Birharf Yayınları, 2. Basım, 2006), 55.

⁴⁹ Stephen Spector, *Evangelicals and Israel* (New York: Oxford University Press, 2009), 14.

⁵⁰ Spector, *Evangelicals and Israel*, 14.

⁵¹ Bk. Paul F. Knitter, "Diyalog ve Misyon", çev. Mahmut Aydın, *İslâmiyat* 5/3 (Temmuz-Eylül 2002), 82.

⁵² Cansu Kaymal, *Cemaatten Darbeci Örgüte Dönüşüm: Gülen Hareketi'nin Analizi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 125.

⁵³ Daha geniş bilgi için bk. Latif Erdoğan, *Küçük Dünyam* (İstanbul: Ad Yayıncılık, 1995).

bozulan/kötüleşen dünya düzenine karşı Asr-ı Saadet (yaşanabilir ve adil) düzenini inşa edebilecek tek kurtarıcı, ona bağlı olan müntesipler de “altın nesil” bu yeni dünya (Asr-ı Saadet) düzeninin “adil ve hoşgörülü” en iyi kuşağını temsil etmektedir. Müntesiplere ise fedakâr bir yaklaşımla Gülen-Mesih’in öğretilerine sıkı sıkıya bağlı kalınması görevi yüklenilmektedir. Böylece ahir zamanda beklenen bir kurtarıcı olarak Gülen-Mesih, “mehdi” imajıyla zuhur ederek müntesiplerinin imanını kurtaracak ve şeriatı hâkim kılmak suretiyle ittifak-ı İslamiyyeyi (İslam Birliği) sağlayacaktır.⁵⁴ Gülenizmin kült liderinin son derece marjinal bir şekilde kendisini Anadolu’nun karanlığını aydınlatacak bir “ışık” olarak gördüğünü ifade etmesi, dinî hassasiyet veya temelden ziyade Evanjelizmin “İsâ (Mesih)” öğretisinde olduğu gibi farklı teolojik/mesihanik amaçlar taşıdığını göstermektedir. Bu noktada hareketlerin asketik⁵⁵ ahlâkı öncelediği ortaya çıkmaktadır. Böylece Gülenizm ve Evanjelizmin, mesihanik yaklaşım tarzı açısından benzer düşünsel ve yapısal içerikler taşıdıkları söylenebilir.

1.3. Metodolojik Yaklaşımları Bakımından Paralellikler

Evanjelizm ve Gülenizmin sosyo-politik tutumlarında en dikkat çeken unsurlardan biri metodolojik olarak “diyalog” ve “hoşgörü” ağırlıklı bir paralel anlayış geliştirmeleridir. Hareketler küresel ölçekte özellikle “diyalog” ve “hoşgörü” temalı söylem ve sosyo-politikalar geliştirdikleri görülmektedir. Hoşgörü ve diyalog anlayışı Gülenizmde benimsenen dinî yaklaşımın “tebliğ (davet) metodu” işlevi gördüğü, Evanjelizmde ise misyonerlik “beyan/ilan (proclamation)” faaliyetinin yöntemi kılındığı söylenebilir.

Hareketlerin küresel ölçekte “dinler arası diyalog”, “hoşgörü”, “ılımlı”, “barışçıl”, “demokratik”, “yardımsever” gibi tutum ve davranışları yönleriyle paralel bir metodolojik yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir.⁵⁶ Esasen hareketlerin bu yaklaşımında, küresel ölçekte meşruiyet elde etme, dinamizm kazanma, desteklenme, hareket alanını genişletme (daha büyük kitlelere ulaşma) gibi amaçların yattığını söylemek mümkündür. Bu anlamda söz konusu yaklaşımların bir araçsal mekanizma olarak işlev gördüğü söylenebilir. Nitekim Evanjelik kesimler diyalogun, kendi öğretisi ve perspektiflerini başka insanlara aktarmada oldukça

⁵⁴ Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, 255-275.

⁵⁵ Asketizm; kutsal bir amaç için insanın kendini feda etmesi ve dünyadaki hazlardan yoksun bir yaşam tarzının tercih edilmesi olarak açıklanabilir.

⁵⁶ Gülenizmin küresel metodolojik perspektifi için bk. Mehmet Bayraktar, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm* (İstanbul: Kelâm Yayınları, 2011).

önemli ve etkili bir metot olduğunu düşünmektedir.⁵⁷ Evanjelic olmayanlarla iyi ilişkiler geliştirme (arkadaşlık, samimiyet ve sempati ortamı oluşturma) söylemini vurgulayan bir yaklaşım olarak diyalog, misyonun bir taşıyıcı aracı olarak görülmektedir.⁵⁸

Evanjelizmin “kültüre uyarlanma” (contextualisation) metodu ile Gülenizmin “dinler arası diyalog”⁵⁹ ve “ılımlı İslâm”⁶⁰ yaklaşımı arasında sosyo-politik olarak benzer içerik ve stratejiler bulunmaktadır. Kültüre uyarlanma metodu çerçevesinde Evanjelic öğretilerde, ritüel ve yapıların yerel formlarla harmanlanarak biçimlendirilmesi öngörülmektedir. Bu kapsamda özellikle Müslüman toplum veya bölgelerde yürütülen misyonerlikte sert bir direnişle karşılaşmamak amacıyla vaaz ve dualarda Kur’an’dan ve İslâm kültüründen Evanjelic öğretilerle çelişmeyen bazı pasajların işlendiği bilinmektedir.⁶¹ Bunun yanı sıra İslâm’da namazlarda sıklıkla okunan önemli bir sure/dua olan “Fatıha”nın Hıristiyan ritüellerinde dua amaçlı okunabileceği ifade edilmektedir.⁶² Ayrıca İslâm’ın şartı ve önemli ibadetlerinden biri olan “oruç”un kısmen gerçekleştirilebileceği tartışılmaktadır.⁶³ Müslüman bölgelerde dua ve vaazların Cuma günü icra edilmesi, ritüeller esnasında yerel müziklerin tercih edilmesi⁶⁴ ve vaftiz uygulamasının ertelenmesi veya vaftiz yerine sembolik törenlerin icra edilmesinin imkânı⁶⁵ bu kapsamda zikredilebilir. Günümüz Evanjelic öğretisi misyonunun en dikkat çekici tekniklerinden biri olarak uygulanan kültüre uyarlanma, yerel şart, kültür, değer ve önceliklerin dikkate alınmasına dayanmaktadır. Bu anlamda Evanjelic öğretinin kültüre uyarlanma metodu, etkili ve işlevsel bir misyonerlik yöntemi olarak görülmektedir. Öyle ki bu metodun Müslümanları Hıristiyanlaştırmada büyük bir başarı sağlayacağına inanılmaktadır.⁶⁶

Diğer taraftan Evanjelizm ve Gülenizmin küresel ölçekte bireylerin/toplumların ekonomik, siyasal, sosyo-kültürel şart ve sorunlarını bir yöntem olarak

⁵⁷ Warren F. Larson, “Critical Contextualization and Muslim Conversion”, *International Journal of Frontier Missions* 13/4 (December 1996), 190.

⁵⁸ Bk. Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?”, *İslamiyat* 5/3 (Temmuz-Eylül 2002), 17-48; Knitter, “Diyalog ve Misyon”, 82-85.

⁵⁹ Bk. Bayraktar, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*.

⁶⁰ Bk. Bayraktar, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*.

⁶¹ Şinasi Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 367.

⁶² Larson, “Critical Contextualization and Muslim Conversion”, 189-190.

⁶³ Stan Guthrie, “Doors into Islam”, *ChristianityToday* 46/10 (September 2002), 1-34.

⁶⁴ Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, 368.

⁶⁵ Phil Parshall, *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization* (Michigan: Grand Rapids, 1980), 195.

⁶⁶ Michael Twaddle, “Christian Missions and Third World States”, *Christian Missionaries and the State in the Third World*, ed. Holger Bernt Hansen – Michael Twaddle (Ohio: Ohio University Press, 2002), 1-16.

araçsallaştırması ve meşruiyetleri için en uygun zaman ve zeminde kullanması dikkat çeken bir başka husustur.⁶⁷ Örneğin bu yöntem ile ekonomik anlamda sorun yaşayan bölgelere yardım kampanyaları düzenlemeleri ve sosyo-kültürel açıdan yetersiz görülen birçok coğrafyada eğitim kurumları ve kurs programları yürütmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir.⁶⁸ Bu noktada hareketlerin çalışkan, zeki fakat yoksul, fakir ve ihtiyaç sahibi aile çocuklarını hedef kitle olarak belirledikleri görülmektedir. Bu kesimlere birtakım yardım ve burs imkânları sağladıkları bilinmektedir. Varlıklı çevrelerden “Müslüman fakir öğrencilere burs” adı altında kendi müntesiplerine yardımlar toplanması bunun en somut örneğidir. Gülenizmin ışık evleri de daha çok fakir öğrencilerin eğitim almalarına imkân sağlamak ve hareketin benimsediği dinî yaklaşımı buralarda kalanlara zerk etmek amacıyla yer temini düşüncesiyle hayata geçirilmiştir. Genel anlamda gerek ulusal gerekse küresel ölçekte eğitimde ekonomik olarak zorlanan kesimlerin ışık evlerini tercih ettikleri görülmektedir. Diğer taraftan varlıklı aile çocuklarının yanı sıra sağlanan burs ve imkânlarla bazı yoksul, zeki ve başarılı öğrencilerin hareketin dersane ve okullarında eğitim görmeleri sağlanmıştır.

2. Ulusal ve Küresel Ölçekli Paradigmaların Karşılaştırması

2.1. Sosyo-Politika, Hedef ve Stratejiler Bakımından Benzerlikler

Evanjelizm ve Gülenizmin dinî kimlik/referansın ötesinde yayılcı birtakım sosyo-politik ve stratejik hedef ve yaklaşımları dinamik kılmak suretiyle özellikle küresel ölçekte kendi varoluşlarını ve hegemonyalarını meşrulaştırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Denilebilir ki bu hareketler, vaaz ettikleri dinî öğreti, sembol, kavram, düşünce ve yorumları araçsallaştırmak suretiyle kuruluş ve gelişim süreçlerinde bu unsurları en işlevsel kılan küresel yapılarıdır.⁶⁹ Pragmatist yaklaşımı etkili ve işlevsel bir şekilde kullanma becerisine sahip bu yapıların, kutsal metinleri ideolojik, stratejik ve sosyo-politik küresel hedefler çerçevesinde yorumlayarak referans aldıkları dinî gelenekten marjinal bir şekilde farklılaştıkları ve yabancılaştıkları söylenebilir. Evanjelizmin Hıristiyanlığın kutsal metni olan salt İncil’i değil, Zebur ve Tevrat’ı da içine alan yorumlara yer veren Kitâb-ı Mukaddes’in

⁶⁷ Gülenizmin örgütlü bir istismar hareketi olduğuna dair ayrıntılar için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017); Evanjelizmin meşruiyet ve istismar boyutu için bk. Yamaç, “Evanjelic Dinî Hareketin Teo-sosyolojik Paradigması”, 704-726.

⁶⁸ Bk. Şinasi Gündüz, “Misyonerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/198-199.

⁶⁹ Gülenizmin araçsal din politikaları için bk. DİYKB, *Kendi Dilinden FETÖ*; Evanjelizmin araçsal din politikaları için bk. Yamaç, “Evanjelic Dinî Hareketin Teo-sosyolojik Paradigması”, 704-726.

teolojik öğretilerini benimsemesi ve bunun üzerinden Yahudiliği ve Yahudi öğretilerini önemsemesi, Müslüman bölgelerde toplumların hassasiyetine göre tutum ve davranış geliştirmesi, referans aldığı dinî gelenekten büyük ölçüde ayrımlaşarak kendi dinî/teolojik alt yapısını oluşturma çabası olarak görülebilir. Bu anlamda Hıristiyanlık veya Protestanlıktan farklı olarak Evanjelizmin yeni ve farklı bir dinî hareket yapılanması izlenimi verdiği veya en azından bu şekilde düşündürdüğü söylenebilir. Günümüz küresel politika ve stratejilerinde ve dünya ölçeğinde farklı coğrafyalardaki çatışmalarda Evanjeliklerin kendi misyonu çerçevesinde pozisyon alması büyük ölçüde bu düşüncenin bir göstergesidir.

Gülenizmde ise, İslam'ın temel kaynaklarından (Kur'an ve hadis) ziyade Risale-i Nur ve daha çok hareketin kült liderinin eserlerinin öncelendiği bir öğreti temelinde yükselmesi/biçimlenmesi, bu ayrışmaya örneklik teşkil etmektedir. Gülenizm hareketinin kült liderinin sohbetlerinde sıklıkla ifade ettiği; hareketin Muhammedî (kutsal) bir yapı barındırdığı, bu anlamda müntesiplerinin Peygamber'in gözünde eşsiz bir konuma sahip olduğu vb. söylemler, hareketin Müslümanlar nezdinde özel bir statü elde etme çabasını/arzusunu göstermektedir. Gülenizmin bu yönüyle referans aldığı dinî gelenekten ayrıştığı, marjinalleştiği, yabancılaştığı ve farklılaştığı söylenebilir. Hareketin kült liderinin bu ve benzeri kehanetleri, Gülenizmin kutsal metni ve dinî praksisleri kendi perspektifine göre okumasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Müntesiplerince kutsal metnin "en iyi yorumu" olarak görülen/gösterilen Risale-i Nurlar'ın ve kült liderin eserlerinin kutsal bir metinmiş gibi elden düşürülmemesi (tüm ışık evlerinde ve haftalık sohbetlerde tek kaynak olarak sıklıkla okutulması) ve bu çerçevede muamele görmesi, Türk toplumunun dinî ve gündelik hayatını, kimliğini, kişiliğini, özünü, toplumsal ilişkilerini ve anlayışını inşa etmede bunun zaruri ve tek bir alternatif olarak gösterilmesi, bunun dünyayı ve ahireti kurtarıcı bir araç olarak işlevsel kılınması vb. düşünce ve yaklaşımlar, dinî ve kutsal metni temel bağlamından koparmak suretiyle küresel konjonktürün şart ve durumuna göre stratejik ve sosyo-politik olarak uyarlanması, referans aldığı dinî gelenek hassasiyetinden ziyade farklı saiklerle hareket edildiğini göstermektedir.

Diğer taraftan hareketlerin, küreselleşmeden aldıkları güçle dünyanın neredeyse her yanında öğretilerine uygun yeni dünya düzenini inşa etmek amacıyla stratejik ve sosyo-politik tüm şart ve imkânlardan olabildiğince faydalanma çabasına giriştiği söylenebilir. Evanjelizm, "ulusları kendi kiliselerine çekebilmek" (centripetal) için "dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar uluslara gitmeyi" (centrifugal) amaç edinen strateji ve sosyo-politikalar geliştirmeyi/üretmeyi ilke edinmiş bir harekettir.⁷⁰

⁷⁰ Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", 359.

Nitekim günümüz Evanjelik anlayışına göre misyonerlik, bizzat Tanrı'nın insanlığı kurtarma tasavvuru olması hasebiyle yeryüzünün tamamı küresel evanjelizmin faaliyet alanıdır.⁷¹ Evanjelikler, Kitâb-ı Mukaddes'i John Nelson Darby (1800-1882)'nin 19. yüzyılda yorumladığı ahiret veya kıyamet öğretisi olarak modern dispensasyonizm bağlamında anlamlandırarak özellikle İsrail'in kuruluşunun Tanrı'nın en büyük kıyamet alametlerinden biri olduğunu düşünerek dünyanın sonunun geldiğine dair teo-politik/stratejik bir inanç ve beklenti içinde olmuşlardır.⁷² Evanjelik öğretilerde vaaz ve söylemlerde arz-ı mev'ud mitosuna ve binyılcılık (dispensationalizm) öğretilerine politik/stratejik anlamda yapılan vurgu, kıyamet (ahiret) senaryolarının binyılcılık anlayışının İsbâ'nın yeryüzüne inişi, krallığını kurması ve Armagedon Savaşı anlatısıyla doğrudan bir ilişki üzerinden okunması hareketin küresel sosyo-politikaya hâkim olma çabasının/perspektifinin bir tezahürüdür. Bunun gibi Gülenizmin ulusal ve küresel ölçekte "dünya-ahiret" ve "cennet" mottosu üzerine mütemadiyen gerçekleştirdiği dinî söylem ve vaazlarla konumunu meşrulaştırma ve güçlendirme çabası Evanjelizmin sosyo-politik paradigmasını andırmaktadır.

Hareketlerin ulus ve küresel ölçekte ortaya koydukları tavır, strateji ve geliştirdikleri sosyo-politikalara bakıldığında toplumsal ve küresel anlamda meşruiyet arayışı içerisinde oldukları görülebilmektedir. Bu ise, her iki hareketin küresel anlamda bir meşruiyet sorunu yaşadığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında hareketlerin, ülkelerin kamusal/bürokratik baskısına karşı kamusal/bürokratik destek, onay ve meşruiyet zemini oluşturma gayreti göze çarpmaktadır. Bu çerçevede hareketlerin, toplumsal, dinî, siyasi, demografik, ekonomik, küresel vb. destek almak ve manevra kabiliyetini geliştirmek amacıyla her türlü renge bürünebilme (stratejik ve pragmatik olarak esnek bir ideolojiye sahip olma), bulduğu her imkânı değerlendirme çabası ve her kaynağı kullanabilme potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Böylece müntesipleri ve hareketlerin dışında olanlar için neredeyse her alanda cazip bir konum kazanabilme/kazandırma imkân ve çekiciliğiyle ön plana çıkma görüntüsü vermesi oldukça dikkat çekicidir. Bu stratejik ve sosyo-politik küresel görünüm, harekete bağlı/bağımlılığın güçlendirilmesinde ve bu doğrultuda her türlü ilke, strateji ve hedefe tam bir bağlılık hissiyatı içerisinde ulaşılabilmesinde işlevsel kılınmıştır.

Denilebilir ki hareketlerin küresel ölçekte etkili, güçlü ve geniş bir yapıya kavuşma çabası, her türlü dinî/dünyevi/uhrevi aracı kendi çıkarları için

⁷¹ Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", 357-359.

⁷² Büşra Elmas, *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnanç* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 93.

kullanabilmesi (dinî istismar etmesi ve araçsallaştırması), genç kitlelere önem vermesi, demokrasi, özgürlük ve insan haklarını her daim vurgulaması, anti-komünizm, Amerikancılık ve seçkincilik özellikleri taşıması, kapitalist ve liberal piyasaya uygun ekonomik eğilimler geliştirmesi, küresel ölçekte dinî ve sosyo-politik bağlamda uzlaşmacı ve ılımlı bir tavır takınması, hareketlerin gelişim seyirlerinde birbirine paralel küresel, stratejik ve sosyo-politik model yapılanmalar geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Evanjelizm, özellikle bu anlamda daha fazla dikkat çekmektedir. Bu kapsamda din özgürlüğü, demokrasi, insan hakları, barış, entegrasyon, liberalizm, adalet, eşitlik, kalkınma vb. modellemeler işlevsel kılınabilmektedir. Esasen bu söylemlerin özellikle küresel ölçekte öne çıkartılmaya çalışılması, kültürel emperyalizme dair şüpheleri gündeme taşımaktadır. Bu söylemleri işlevsel kılan Evanjelik hareket benimsediği öğretisi temelinde az gelişmiş ve gelişmemiş toplumların bir taraftan dinî ve sosyo-politik dizaynında etkili olmaya diğer taraftan bu noktalarda meşruiyet elde etmeye çalışmaktadır.

Evanjelizm, İsa-Mesih öğretisi temelinde kutsal metnin modernist yorum ve okumalarına karşı olmasıyla birlikte 20. yüzyılla birlikte fundamentalist eskatolojiye doğru evrilmiş görünmektedir. Bu süreç, Evanjelizmin küresel hedeflerini, sosyo-politik, stratejik ve ticari perspektiflerle eş güdümlü olarak siyonist öğretiler temelinde şekillendirmeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle Evanjelik hareketin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden ve hedeflerinden biri olan İsa-Mesih'in düşüncelerini yayma fikri, süreç içerisinde farklılaşarak siyonist güdümlü Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) gibi farklı politik hedeflerle dünyayı kendi özel anlayışı çerçevesinde yeniden dizayn etme perspektifine dönüşmüştür. Bu nedenledir ki hareketin Amerika'nın ulusal ve küresel siyasetinde⁷³ ve ABD başkanları⁷⁴ üzerinde

⁷³ Amerika'da beyaz nüfusun önemli bir kısmını oluşturan Evanjelikler, ulus politikalarında ve özellikle ABD başkanlık seçimlerinde belirleyici rol oynayabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Emilio Gentile, *God's Democracy: American Religion After September 11* (Westport: Praeger Publishers, 2008), 49. Ayrıca Evanjelikler 1980'lerden beri Birleşmiş Milletlerin (BM) toplumsal politikalarında oldukça dinamik ve etkili bir görünüm elde etmeye başlamışlar. Bk. Özlem Topcan, "Batı Medeniyeti Gölgesinde Ötekilerin İnşası", *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/249 (Aralık 2020), 362. 2001'de George Walker Bush'un başkan seçilmesinin ardından bu durum daha fazla belirginleşmiş ve Amerika'nın dış siyasetine dinî bir vizyon getirmişlerdir. Bk. Mohd Afandi Salleh, *The Christian Right & US Foreign Policy in the 21st Century* (Surabaya: Airlangga University Press, 2019), 4.

⁷⁴ Evanjelik hareketten etkilenen ABD başkanları şunlardır: Thomas Woodrow Wilson (1913-1921), Harry S. Truman (1945-1953), Jimmy Carter (1977-1981), Ronald Wilson Reagan (1981-1989), George Herbert Walker Bush (1989-1993), William Jefferson Clinton (1993-2001), George Walker Bush (2001-2009), Barack Hussein Obama (2009-2017), Donald John Trump (2017-2021). Bk. Gökalp Saylam, *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm* (Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 89-104.

büyük bir etkisi bulunmakta,⁷⁵ Orta Doğu siyasetiyle ve İsrail ile ilişkili boyutları bulunmaktadır. Hareketin bu perspektifle dünya sosyo-politikasının hegemonyasında etkili olabilmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Hareketin ulusal veya küresel sosyo-politik etkisi Amerika ile sınırlı değildir. İngiltere’de Evanjelik Anglikanizmin gittikçe etkisini arttırdığı söylenebilir. Bunun yanında Avrupa’da ilk kurulan Evanjelik hareket olarak kabul edilen⁷⁶ Moravyalılar günümüzdeki birçok Evanjele ilham kaynağı olmuş ve Amerika’da, İngiltere’de ve Tanzanya’daki Evanjel uyanışta veya yapılanmada etkili görünümüyle dikkat çekmiştir.⁷⁷

Evanjelizmin küresel ölçekte sosyo-politik görünümünde belki de en önemli rolü misyonerlik faaliyetleri oynamaktadır. Bu kapsamda hareket; “Asya”,⁷⁸ Afrika, “Güney Kore”,⁷⁹ Güney Pasifik, Filipinler, Latin Amerika, Avrupa ve Çin’de oldukça geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuştur.⁸⁰ Hareketin misyonerlik faaliyetleriyle yayılmasında ulusal ve küresel medya ve yeni bilişim teknolojilerinin etkisini yadsımamak gerekir.⁸¹ Bu anlamda medya ve yeni teknoloji araçlarıyla

⁷⁵ 2015 verilerine göre Evanjelikler ABD’de yaklaşık 62 milyon nüfusa sahip ve buradaki en büyük dinî harekettir. Bk. Pew Research Center (PRC), “America’s Changing Religious Landscape” (Erişim 25 Mayıs 2022). 2021 verilerine göre ABD halkının yetişkin nüfusunun %24’ü Evanjelik inancı benimsemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Pew Research Center (PRC), “About-Three-in-Ten U.S. Adults Are Now Religiously Unaffiliated” (Erişim 12 Mayıs 2022).

⁷⁶ Joseph E. Hutton, *A History of the Moravian Church* (Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1909), 44.

⁷⁷ Resul Çatalbaş, “Avrupa’nın İlk Evanjelikleri: Moravyalılar”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Haziran 2013), 114-125.

⁷⁸ Evanjelizmin küresel sosyo-politikasının bir örneği olarak Asya’nın özellikle Hindistan bölgesinde gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri önemli izlenimler sunmaktadır. Hindistan’da yürütülen misyoner faaliyetlerde özellikle İngilizlerin etkili bir rol üstlendiği görülmektedir. İngilizler 18. yüzyılın ortalarından itibaren kurduğu kolonilerle hâkimiyet kurmaya başladığı Hint yarımadasında yerli Müslüman ve Hindu topluma Evanjelizm-oryantalizm ideolojik rehberliğinde Batı tarzı bir eğitim-öğretim müfredatı uygulayarak toplumu şekillendirmeyi hedeflemiştir. Öyle ki kadim bir geçmişe sahip Hindistan’daki medreselerin günümüzdeki yapısı 18. ve 19. yüzyılda Evanjelik-oryantalist öğretim politikaları kılavuzluğunda biçimlendirilmiştir. İngilizler, Hint yarımadasında uyguladıkları strateji ve politikalar dolayısıyla kadim bir geçmişte barış içerisinde yaşayan Müslüman ve Hindu’ları din üzerinden bir ayrıma sürükleyerek toplumsal alanlarda Evanjelik düşüncenin güçlenmesine imkân sağlamışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Emre Yürük, “18. ve 19. Yüzyıllarda Hint Altıktasında Müslümanların Eğitim Öğretim Meselesi: Oryantalizm-Evanjelizm Mücadelesi ve Medreselerde Ekolleşme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1488-1498.

⁷⁹ Güney Kore’de Evanjelik harekete dair ayrıntılı bilgi için bk. Emrah Eker, *Güney Kore’de Evanjelik Hareket* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁸⁰ Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 386.

⁸¹ Evanjelik anlayışın yayılmasında önemli rolü bulunan kitle iletişim araçlarına dair bilgi için bk. Hakan Yılmaz, “Evanjelik Hareket ve Radyo Televizyon Yayıncılığı”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2019); Bedir, *Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri*, 132-137. Sanal

gerçekleştirilen dinî yayınlar, harekete katılım sağlamada, hareketin benimsenmesinde, toplumsal ve küresel meşrulaştırmada önemli ölçüde etkili olabilmektedir. Her kültürel bağlamda varlık göstermeye çalışan Evanjelik hareket, ulaştığı bölgelerde ilk etapta yerel dinlere dair indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmakta ve ötekileştirici bir perspektiften uzak durmakta, sonraki süreçte benimsediği öğretiyi halkın geleneksel değerler sistemine aktararak dışarıdan değiştirmek yerine içeriden değiştirme/dönüştürme politikasıyla küresel bir misyon geliştirmektedir.⁸² Bu misyonla birçok ülke ve toplumun siyasal, sosyal, kültürel, dinî, askerî, ekonomik ve eğitsel boyutunda şekillendirici bir işlevle etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda Afrika'dan Asya'ya, Amerika'dan Avrupa'ya kadar farklı coğrafyalarda etkisini hissettirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Evanjelizmde görülen küresel, stratejik ve sosyo-politik yayılcı hedefin bir benzerini Gülenizmde görmek mümkündür. Gülenizmin küresel ve politik stratejisinin en dikkat çeken yönü, yerel konjonktüre göre değişen farklı yaklaşımları sergileyebilmesidir. Küresel ölçekte stratejik olarak İslâm'ın Batılı ve modern yüzünü temsil ettiği iddiasını öne çıkaran bir ilişki biçimini işlevsel kılmıştır. Böylelikle Batı'da yayılması, tutunması ve meşruiyet kazanması kolaylaşmış ve mümkün hale gelmiştir. İslâm'ın Batı'ya açılan kapısı olarak radikal din oluşumlarının karşısında kendini konumlandıran hareketin, çokkültürlülük, hoşgörü, adil dünya, eşitlik ve (dinler arası) diyalog perspektifli yaklaşımın “iyilik elçisi veya kaynağı” söylemi üzerine oturtulduğu anlaşılmaktadır. Bu da hareketin küresel sosyo-politikasının meşruiyet zeminini güçlendirmenin bir aracı haline dönüştürülmüştür. Ayrıca bu perspektif diğer toplum veya topluluklara benimsediği dini anlayış ve misyonu tanıtmının ve aktarmanın önünü açmada yardımcı bir unsur olarak işlev görmüştür.

Türkiye'de geçmişte 15 vakıf üniversitesi, 19 sendika, 1229 vakıf veya dernek, 1043 özel eğitim kurumu ve 35 sağlık kuruluşuna sahip olduğu belirtilen⁸³ Gülenist hareket, geçmişte 91 ülkede yaklaşık 489 lise veya ilköğretim, 6 üniversite ve çeşitli sayılarda eğitim veya dil merkezleri bulunmaktaydı.⁸⁴ Bir araştırmaya göre geçmişte sadece Almanya'da 150'den fazla etüt merkezi, 25-30 kadar özel okul, 300'den fazla STK, 3000'den fazla işletme, yüzlerce ışık evi bulunmaktaydı.⁸⁵ Ayrıca hareketin

misyonerlik faaliyetleri için bk. Mesut Arslan, *İnternette Misyonerlik* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁸² Topcan, “Batı Medeniyeti Gölgesinde Ötekilerin İnşası”, 359.

⁸³ Aljazeera Turk, “Gülen Cemaati: Nereden Nereye?” (Erişim 2 Mayıs 2022).

⁸⁴ Ergün Poyraz, *İhanet ve Darbe* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2016), 216-218.

⁸⁵ İnat vd., *Almanya'da FETÖ Yapılanması ve Almanya'nın FETÖ Politikası*, 72.

geçmiş dönemde 150'den fazla ülkede örgütlendiği ifade edilmiştir.⁸⁶ Hareket küresel yayılcı perspektif ve hedefinin önündeki engelleri konjonktürel şartlara uygun stratejik yaklaşımlarla aşmaya çalışmıştır. Müslüman ve Hristiyanların İsa'nın manevi şahsiyeti etrafında birleşmesi fikrini gündeme taşınması ve buna uygun hamlelerde bulunması bu stratejik yaklaşımın somut örneklerinden biridir. Gülenizm Batı'nın desteğini almak, Batı'da kalıcı ve uzun ömürlü olmak ve manevra kabiliyetini genişletmek amacıyla bu ve benzeri farklı teo-stratejik ve sosyo-politik yaklaşımlar geliştirebilme kabiliyetiyle öne çıkan bir hareket görünümü vermektedir.

2.2. Geliştirdikleri Söylem ve Üstlendikleri/Önemsedikleri Faaliyetler Açısından Benzerlikler

Referansları din olmasına rağmen bazı hareketlerin zamana, zemine, koşula ve duruma göre değişebilen bir esnekliğe sahip olduğu söylenebilir. Hareketlerin benzer şekilde geliştirdikleri diyalog ve hoşgörü yaklaşımı, buldukları yere ve zamana göre sergiledikleri farklı tutum ve davranışlar bu minvaldedir. Bu çerçevede Evanjelizm ve Gülenizmin din, dinî hayat, dindarlık, ahiret, sekülerleşme, laiklik, siyasi bakış gibi birçok konuda geliştirdikleri söylem, tutum ve davranışları işlevselleştirdikleri, bunu meşrulaştırmaya çalıştıkları ve sosyo-politik, stratejik ve konjonktürel şartları dikkate alarak farklı zemin ve zamanlarda farklı renk ve motiflerle yeniden tasarladıkları anlaşılmaktadır.⁸⁷

Hareketlerin müntesiplerine ilettikleri mesajlardaki ortak temalar dikkat çekmektedir. Taraftar toplama usulleri ve müntesiplerin harekete bağını güçlendirmek için üretilen politikalara ve geliştirilen yaklaşımlara bakıldığında bu kanıya varılabilmektedir. Bu kapsamda (dinler arası) diyalog, uzlaşma, hoşgörü, dünya barışı, demokrasi, eşitlik, adalet, özgürlük, çoğulculuk, küreselleşme, Doğu-Batı entegrasyonu, konsensüs gibi kavramların çeşitli platformlarda sıklıkla söylemleştirildiği görülmektedir.⁸⁸ Gülenizmin müntesipleri için söylemleştirdiği "altın nesil" mottosu ile Evanjelizmin taraftarları için kavramsallaştırdığı "yeniden

⁸⁶ Hüseyin Öztürk, "FETÖ Üzerine Bir Analiz", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* /15 (Temmuz 2018), 184.

⁸⁷ Gülenizmin geliştirdiği söylemleri için bk. DİYKB, *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı*; Evanjelizmin geliştirdiği söylemler için bk. Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", 36; Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", 365-368.

⁸⁸ Bk. Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", 36.

doğmuş halk”⁸⁹ ve “bu nesilde bütün dünyanın evanjelizasyonu”⁹⁰ sloganı, ayrıca taraftarı olmayanlar için kullandığı “kayıp koyunlar”⁹¹ kavramsalları hareketlerin grup taassubiyeti ve seçkinciliği açısından benzer söylemler geliştirdiklerinin örnekleridir.

Hareketlerin özellikle kavramların kullanımı konusunda zaman ve zeminin stratejik ve sosyo-politik şartlarına göre yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Gülenizmin söylemlerinde buna dönük temalar hâkimdir. “Dinlerarası diyalog”, “hoşgörü” ve “ılımlı İslam” söylemi bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca müntesipler arasında “kâinat/asrın imamı”, “hoca efendi”, “imam”, “abi”, “abla” vb. kavramların sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Bunun gibi günümüzde Evanjelik misyonerlerin, değişen dünya sosyo-politik konjonktüründe zamana ve zemine göre daha ılımlı ve esnek söylemsel yaklaşımın stratejik bir hedef olarak uyguladıkları anlaşılmaktadır. Evanjelikler misyonlarını taşıdıkları coğrafyalarda “hoşgörü”, “yerel uyum”, “entegrasyon”, “birlik”, “dayanışma” gibi kavramları yerel söylemlerle ifade ettikleri bilinmektedir. Bunun yanı sıra “İsâ-Mesih”, teslisteki “Baba” yerine “Allah”, “Hıristiyan” terimi yerine “İsevî”, “pastör”, “cemaat lideri”, “Mescid-i İsâ”, “ayet”, “hazret”, “şerif”, “hoca”, “abi” vb. din dilinin işlevsel kılındığı görülmektedir.⁹² Hareketlerin grup içi veya dışında geliştirdikleri söylemlerin amaçları birtakım farklılıklar içerse de nihayetinde benzer dili veya söylemi araçsallaştırdıkları söylenebilir.

Evanjelizm ile Gülenizmin ulusal veya küresel ölçekli faaliyetler ve çeşitliliğinde birçok alanda benzer uygulamalara yer verildiği görülmektedir. Evanjelizmin misyon faaliyetlerinde genç ve öğrenci nüfusuna öncelik verilmesi, “gençlere özel okuma ve ders grupları kurulması”,⁹³ çeşitli spor aktiviteleri, müzik konserleri, sanat festivalleri, el sanatları sergileri, film festivalleri, gençlik kampları, gezi aktiviteleri, yardım kampanyaları, harekete yeni katılanlara karşı samimi ve içten olduklarını göstermek için özel programlar düzenlemeleri özellikle tavsiye edilmektedir.⁹⁴ Gülenizm de benzer faaliyetlerle genç ve öğrenci kitlelerine ulaşmayı misyonunun bir gereği olarak oldukça önemli görmüştür.

1950’de kurulan ve 2,79 milyar dolar bütçe ile dünyanın en büyük yardım

⁸⁹ Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, 361.

⁹⁰ Twaddle, “Christian Missions and Third World States”, 12.

⁹¹ Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, 361.

⁹² Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, 365-368.

⁹³ Eğitim faaliyetlerine büyük önem veren Evanjelikler, kurdukları kuruluşlar vasıtasıyla ilahiyat okulları açmışlardır. Bk. Clyde Wilcox - Carin Robinson, *Onward Christian Soldiers: The Religious Right in American Politics* (Boulder: Westview Press, 2010), 40.

⁹⁴ Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri”, 63-67.

kuruluşları arasında yer alan Word Vision (Dünya Vizyonu) Evanjelik yardım kuruluşudur.⁹⁵ Bu Evanjelik kuruluş yaklaşık 100 ülkede yardım faaliyetleri yürüttüğü, dünyanın çeşitli yerlerinde 13.000'den fazla kilise ile birlikte çalıştığı, 25.000'den fazla Evanjelik din adamı istihdam ettiği, toplamda 44.000'in üzerinde çalışmanı bulunduğu, özellikle fakir, yoksul ve muhtaç çocukların yanında olmayı amaç edinerek 4,2 milyon çocuğa sponsor olduğu, 62 milyon çocuğun ihtiyacını giderdikleri ve 4,6 milyon çocuğa ve gence kilise merkezli rehabilitasyon programları tertip ettiği belirtilmektedir.⁹⁶ Bununla birlikte Evanjelik hareket tarafından 1993'te kurulan World Orphans (Dünya Yetimleri) kuruluşu, yetim çocukların bakımı noktasında Hıristiyan ailelerin ve din adamlarının kendi evlerinde koruyucu aile olarak hizmet etmelerinin gerekliliğini savunmakta ve ev-merkezli bakım projesini desteklemek suretiyle kiliselerin rolünü ve çalışmalarını arttırmakta, 25'den fazla ülkede kiliselerle ortak işbirliği içerisinde çalışmakta ve bu çerçevede yetim çocukları gönüllü ailelerin yanına yerleştirmekte ve bu çocukların her türlü maddi-manevi ihtiyaçları bu kuruluş tarafından karşılanmakta ve böylelikle dünyanın farklı birçok bölgesinde Evanjelik inancın yaygınlaşması için misyonerlik faaliyetleri yürütmektedir.⁹⁷ Gülenizm de benzer yöntem, farklı amaç ve faaliyetlerin yanı sıra fakir, yoksul, yetim ve ihtiyaç sahiplerine ve bunların çocuklarına yardım faaliyeti gerçekleştirmek üzere birtakım kurumsal örgütlenmeye girişmiştir. Bu kapsamda Gülenizmin 19 sendika ve 1229 vakıf veya dernek⁹⁸ kurduğu ve barınmadan, yeme-içme, giyim, eğitim, sağlık, sosyo-kültürel çeşitli kurslara kadar birçok alanda faaliyet yürüttüğü ve bu yaklaşım tarzıyla meşruiyet zeminini genişlettiği ve güçlendirdiği bilinmektedir.

Hareketlerin aktivitelere, faaliyetlere ve sosyal etkinliklere son derece önem verdikleri söylenebilir. Nitekim bu faaliyetlerin gruba bağlılığın artırılmasında ve grup içi ilişkilerin güçlenmesinde önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Hareketler düzenledikleri çeşitli organizasyon ve kuruluşlar vasıtasıyla ulusal ve küresel ölçekte meşruiyet kazanmak ve etkili olmak hedefiyle her yöntem ve aracı etkili ve işlevsel bir şekilde kullanmayı meşruiyetlerinin temeli sebebi olarak görmüşlerdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Din referanslı hareketlerin farklılıklar ve benzeşen yönler bakımından karşılaştırılması önem taşımaktadır. Ancak Evanjelizm ve Gülenizm daha çok

⁹⁵ Sevgi Altundal Hajdari, *Tarihi Süreç İçerisinde Misyonerlik ve Misyonerlerin Yetim Faaliyetleri* (İHH İnsanı ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016), 25.

⁹⁶ Hajdari, *Tarihi Süreç İçerisinde Misyonerlik ve Misyonerlerin Yetim Faaliyetleri*, 25-26.

⁹⁷ Hajdari, *Tarihi Süreç İçerisinde Misyonerlik ve Misyonerlerin Yetim Faaliyetleri*, 27.

⁹⁸ Aljazeera Turk, "Gülen Cemaati: Nereden Nereye?"

benzeşen yönleriyle dikkat çekmektedir. Evanjelizm ve Gülenizm temelde ve gelişim seyriinde dinî meşrulaştırmayı ve araçsallaştırmayı etkili bir şekilde kullanan hareketlerdir. Nitekim her iki hareket kuruluş ve gelişiminde özellikle dinî muhteva, söylem ve pratikleri etkili bir şekilde araçsallaştırmıştır. Bu anlamda hareketlerin paralel bir görünüm seyri izlediği söylenebilir. Söz konusu hareketlerin detaylı olarak karşılaştırması yapıldığında birçok yönden benzerlik taşıdıkları sonucuna varılmıştır. Hareketlerin benzer şekilde referans aldıkları dinî gelenekten büyük ölçüde farklılaşan sosyo-politik ve stratejik yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bu anlamda benzer bir gelişim seyri izledikleri söylenebilir. Diğer taraftan yapılanmalarında yerel sosyo-politik eğilimleri, gelenek ve kültürü büyük ölçüde dikkate alan stratejiler geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yerel sosyo-politik konjonktürü dikkate alan metodolojik yaklaşımları önceleyen küresel ölçekli hedef ve stratejiler bakımından benzer yaklaşımlar geliştirmeyi önemsedikleri söylenebilir. Bu ise hareketlerin dinî hassasiyetinden ziyade üstlendikleri küresel yayılcı hedef ve stratejilerde görülebilmektedir.

Hareketler dini ve sosyo-politik yaklaşımlarını sergilerken ve aktarırken ortaya çıkan veya çıkabilecek engelleri stratejik olarak küresel konjonktürü dikkate alan söylem, tutum ve davranışlarla aşmayı düşünmüşlerdir. Bu ise hareketlere müntesipleri için bağlılığı/bağımlılığı arttırdığı gibi küresel hedef ve stratejilerde bir manevra kabiliyeti ve esneklik kazandırmıştır. Bu doğrultuda üstlendikleri hedef ve sosyo-politik misyonları gereği daha ılımlı, esnek, hoşgörülü ve diyalogcu bir yaklaşım/söylem geliştirdikleri ve sosyo-kültürel faaliyetler açısından benzerlikleri ortaya çıkmaktadır. Bu benzerlikleri genel olarak şöyle sıralamak mümkündür: Hareketlerin; ortaya çıkış ve gelişimlerinde içinden çıktıkları dini gelenekten ayrışmaları, teo-sosyolojik yaklaşımlarında politik ve stratejik olarak dinî meşrulaştırım ve araçsallaştırmanın etkili olması, ev tipi yapılanmaları, ezoterik/kült mesiyani, kapalı grup, hiyerarşik yapı, takıyyeci ve seçkinci (altın nesil-milenyum nesli) yaklaşımları, eğitim aracıyla özellikle genç nesillere yönelmeleri ve bunlara yönelik çeşitli faaliyet ve program gerçekleştirmeleri, diğer taraftan ulusal ve küresel ölçekli sosyo-politik yaklaşımlarında stratejik olarak diyalog ve hoşgörü ağırlıklı söylem geliştirmeleri ve buna uygun yaklaşım sergilemeleri bakımından benzer yönere sahip oldukları tespit edilmiştir.

Hareketlerin benzeşen en önemli özelliklerinden biri mesiyani yaklaşımıdır. Evanjelizmin İsa-Mesih öğretisi Gülenizmin mesihçi yaklaşım ve iddiası bir yönüyle benzeşen ihtivalara sahiptir. Gülenizmin lideri, sohbetlerinde ilahi güç ve yardımla kutsal bir göreve (mehdilik) layık görüldüğünü ve müntesiplerinin bunu benimsemek suretiyle hareket ettiği iddiasını paylaşmıştır. Bu anlamda

“mesihçi/mehdici” yaklaşımda hareketin liderinin, ilahi ve aşkın bir nitelikle donatılarak müntesipleri üzerindeki etkisi, tahakkümü ve konumu güçlendirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle liderin sarsılmaz ve itirazsız bir konum elde etmesiyle birlikte müntesiplerinin hayatlarına ve her konuda en önemli kararlarına kutsal bir sıfatla müdahale etme imkânı elde edilmiştir. Bu kapsamda lider, müntesiplerin gündelik yaşamından dinî ritüellerine kadar geniş skalada belirleyici/şekillendirici (özel veya aktörel) bir rol üstlenmiştir. Böylelikle müntesiplerinin iradesi etkisizleştirilmekle birlikte liderin sarsılmaz güçlü otoritesinin ve sorgulan(a)maz şahsiyetinin ve dinî yönünün (kutsaliyetinin) meşruiyeti ikame edilmiştir. Bu noktada müntesiplerin bu şekilde kabul edilen ve yürütülen din ve dünya görüşü çerçevesinde “adanmış” üyeler haline dönüşmesi beklenmiştir. Bu yaklaşım tarzı, hareketi, sosyolojik olarak bir yönüyle “içine kapalı” ve “otoriter” bir yapı görüntüsü vermesine neden olmuştur. Hareketin bu yönlerine güç arzusu, hırsı ve sosyo-politik konum kaygısı da eklenince hareket, bir süre sonra Türkiye’de 15 Temmuz 2016 darbe girişiminde açıkça görüldüğü gibi şiddeti ortaya çıkaran bir yöne savrulmuştur. Nitekim bu yaklaşıma göre nihai hedefe ulaşmak için her türlü mekanizmanın araçsallaştırılması meşru ve mübahtır. Şiddete yol açan Gülenizmin bu yaklaşım şekliyle Evanjelik perspektifin “Armagedon Savaşı” anlatısı ve kehaneti arası benzer bir şiddet algısı/hafızası bulunmaktadır. Nitekim Evanjelik anlayışta İsa-Mesih teo-politiği üzerine inşa edilen ve oldukça güçlü ve hâkim bir öğreti olarak milenyalist anlayışa atfedilen “Armagedon Savaşı” öğretisi benzer şekilde şiddeti meşru gösteren bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi hareketlerin mesiyani yaklaşimleri ve pratikleri salt dinsel değildir. Aynı zamanda sosyo-politik gücü etkili ve işlevsel kılmamanın önemli bir mekanizmasını oluşturmaktadır. Ayrıca mesiyani kült yaklaşım, hareketlerin grup içi bağlılığı/bağımlılığı sağlamada ve grubun meşrulaştırımında önemli rol üstlenmektedir. Bu nedenle mesiyani kült hareketler temelde dine dayansalar da arka plan perspektiflerinde sosyo-politik gücü meşrulaştırma fikri oldukça etkili olabilmektedir.

Özetle Evanjelizm ile Gülenizm arasında şu benzerlikler tespit edilmiştir:

1. Hareketlerin içinden çıktıkları gelenek ve dini anlayıştan büyük ölçüde ayrıştıkları söylenebilir. Nitekim Evanjelizm, teolojik arka planında İncil yerine Kitâb-ı Mukaddesi önceleyen politika, strateji ve hedefler üretmiştir. Buna benzer şekilde Gülenizm Kur’an, hadis veya sünnet yerine ilk etapta Risale-i Nur külliyyatını, sonrasında ise kutsal metnin “en iyi yorumu” olarak görülen/gösterilen ve salt örgüt liderine ait eserler temelinde bir teolojiyi benimsemiştir. Hareketler, vaaz ettikleri

dinî öğreti, sembol, kavram, düşünce ve yorumları araçsallaştırarak onları kuruluş ve gelişim süreçlerinde en işlevsel kılan küresel yapılardır. Pragmatist yaklaşımı etkili ve işlevsel bir şekilde kullanma becerisine sahip bu yapıların, kutsal metinleri ideolojik, stratejik ve sosyo-politik küresel hedefler çerçevesinde yorumlayarak referans aldıkları dinî gelenekten marjinal bir şekilde farklılaştıkları ve yabancılaştıkları görülmektedir.

2. Evanjelizmde kilise dindarlığı yerine bir taraftan grup ve diğer yandan bireysel dindarlık öne çıkarılmaktadır. Gülenizm de aynı şekilde grup dindarlığını teşvik etmektedir.
3. Evanjelizm kilise yerine ev tipi kiliselerini işlevsel kılmıştır. Gülenizm de cami yerine ışık evlerini araçsallaştırmıştır. Gülenizmin ışık evlerinde olduğu gibi Evanjelic ev kiliseleri de sıcak/samimi ilişkilerin üretildiği mekânlar olarak müntesipler arasında yoğun bir etkileşim/iletişim/ilişkinin ortaya çıktığı yerlerdir. Ayrıca her iki hareket de ev tipi yapılanmalarında zaman zaman çalışkan, zeki ama fakir, yoksul ve ihtiyaç sahibi aile çocuklarını hedef kitle olarak belirleyerek buralarda onların barınma ve eğitimlerini üstlendikleri anlaşılmaktadır.
4. Evanjelizm İsâ-Mesih merkezli mesiyani bir teolojik karakter taşımaktadır. Gülenizm de aynı şekilde zaman içerisinde mesiyani bir tavır geliştirmiştir. Gülenizmde grup liderine bağlılığı/bağımlılığı sağlamak için geliştirilen ve hareketin bir anlamda tutkalı işlevini gören mesiyani, liderin kutsallaştırıldığı bir grup yaklaşımıdır. Nitekim Gülenizm liderinin Allah ve Peygamberle rüya gibi birtakım yollarla zaman zaman görüştüğü iddiası bizzat hareket liderince dile getirilmiştir. Bu ve benzeri söylemlerle harekete ve liderine kutsallık zırhı giydirilmeye çalışılmıştır.
5. Ebnajelizm papazlar yerine Evanjelic anlayışı tek kutsal kabul eden vaizler eliyle misyonerlik faaliyeti gerçekleştirmektedir. Gülenizm ise, hareketin imamları, abileri ve ablalarının organize ettiği uygulama ve faaliyetler vasıtasıyla kutsallaştırılmış ve bu yönüyle diğer İslâmî anlayış veya oluşumlardan farklılaşmıştır. Evanjeliklerin ev kiliseleri, ev liderleri, kilise liderleri, kilise kurucuları, hizmet liderleri, bölge/eyalet liderleri, ülke liderleri şeklinde hiyerarşik bir yapısı vardır. Aynı şekilde Gülenizmin grup içi disiplini sağlayan bir kontrol mekanizması olarak hiyerarşik (7 katlı) piramit yapılanmasında ışık evlerinin abi ve ablaları,

ilçelerin, illerin, bölgelerin, ülkelerin, teşkilatların, kurumların, kuruluşların vb. farklı imamları bulunduğu bilinmektedir.

6. Evanjelizm ve Gülenizm diğer toplum ve dinlere karşı küresel ölçekte politik ve stratejik olarak hoşgörü ve diyalog anlayışını geliştirmiştir. Hareketlerin küresel ölçekte “dinler arası diyalog”, “hoşgörü”, “ılımlı olma”, “demokrasi”, “yardımseverlik”, "Doğu-Batı entegrasyonu", "uzlaşma", "dünya barışı", "eşitlik", "adalet", "konsensüs", “dayanışma”, “birlik”, "çoğulculuk" gibi söylemleri dolayısıyla paralel bir metodolojik yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir. Hareketlerin özellikle geliştirdikleri “diyalog” yaklaşımıyla referans aldıkları dinî gelenekten büyük ölçüde farklılaştıkları ve yabancılaştıkları söylenebilir. Bunun yanı sıra “İsâ-Mesih”, teslisteki “Baba” yerine “Allah”, “Hıristiyan” terimi yerine “İsevî”, “pastör”, “cemaat lideri”, “Mescid-i İsâ”, “ayet”, “hazret”, “şerif”, “hoca”, “abi” vb. din dilinin işlevsel kılındığı görülmektedir. Hoşgörü ve diyalog anlayışı Gülenizmde benimsenen dinî yaklaşımın “tebliğ (davet) metodu” işlevi gördüğü, Evanjelizmde ise misyonerlik “beyan/ilan (proclamation)” faaliyetinin yöntemi kılındığı söylenebilir. Bu kapsamda hareketlerin küresel ölçekte stratejik olarak uyguladıkları birtakım metotların benzerlikleri dikkat çekmektedir. Bu anlamda Evanjelizmin “kültüre uyarlanma” (contextualisation) metodu ile Gülenizmin dinler arası diyalog ve ılımlı İslâm yaklaşımı arasında sosyo-politik olarak benzer içerik ve stratejiler bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar hem Batı merkezli olması hem de Batı’nın (özellikle Hıristiyan dünyanın) stratejik hedefleriyle örtüşmesi açısından ayrıca benzerlik göstermektedir.
7. Evanjelizm ve Gülenizm, ulusal ve küresel hedeflerinde eşsiz bir güce ulaşmak amacıyla benzer bir yayılım ve gelişim seyrine sahiplerdir. Bu kapsamda iki hareketin benimsedikleri ideoloji ve teolojiyi aktarmak ve yaymak amacıyla etkili oldukları toplum veya toplulukların yerel kültür ve geleneğini ihmal etmedikleri söylenebilir.
8. Hareketlerin küresel ölçekte etkili, güçlü ve geniş bir yapıya kavuşma çabası, her türlü dinî/dünyevi/uhrevi aracı kendi çıkarları için kullanabilmesi (dinî istismar etmesi ve araçsallaştırması), genç kitlelere önem vermesi, demokrasi, özgürlük ve insan haklarını her daim vurgulaması, anti-komünizm, Amerikancılık ve seçkincilik özellikleri taşınması, kapitalist ve liberal piyasaya uygun ekonomik eğilimler geliştirmesi, küresel ölçekte dinî ve sosyo-politik bağlamda uzlaşmacı

ve ılımlı bir tavır takınması, hareketlerin gelişim seyirlerinde birbirine paralel küresel, stratejik ve sosyo-politik model yapılanmalar geliştirdiğini göstermektedir.

9. Evanjelizm ve Gülenizm bürokrasi, eğitim, basılı ve görsel yayın ve medya, STK, kültür, ticaret, sağlık vb. birçok alan ve boyutta görünme ve faaliyet gerçekleştirme bakımından benzer bir yapılanma içerisine girmişlerdir. Hareketler küresel ölçekte kreşlere, ilköğretim okullarına, üniversitelere, kolejlere, dergi ve gazetelere, kitabevlerine, TV ve radyo programlarına, ticari faaliyet ve yapılara, reklam gelirlerine, (gezici) vaizlere, sivil toplum örgütlerine ve yayın organlarına sahiptirler.
10. Hareketler ulusal ve küresel ölçekli söylem ve faaliyetler açısından benzer yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Hareketlerin müntesiplerine ilettikleri mesajlardaki ortak temalar oldukça dikkat çekmektedir. Taraftar toplama usulleri ve müntesiplerin harekete bağlı güçlendirmek için üretilen politikalara ve geliştirilen yaklaşımlara bakıldığında bu kanıya varılabilmektedir. Diğer taraftan Evanjelizm ile Gülenizmin ulusal veya küresel ölçekli faaliyetler ve çeşitliliğinde birçok alanda benzer uygulamalara yer verildiği görülmektedir. Evanjelizmin misyon faaliyetlerinde genç ve öğrenci nüfusuna öncelik verilmesi, gençlere özel okuma ve ders grupları kurulması çeşitli spor aktiviteleri, müzik konserleri, sanat festivalleri, el sanatları sergileri, film festivalleri, gençlik kampları, gezi aktiviteleri, yardım kampanyaları, harekete yeni katılanlara karşı samimi ve içten olduklarını göstermek için özel programlar düzenlemeleri özellikle tavsiye edilmektedir. Gülenizm de benzer faaliyetlerle genç ve öğrenci kitlelerine ulaşmayı misyonunun bir gereği olarak oldukça önemli görmüştür.
11. Gülenizmin müntesipleri için söylemleştirdiği “altın nesil”, “kurtuluşa erecek tek hareket (fırka-i naciye)”, “milenyum nesli”, “peygamber nesli”, “ikinci sahabe nesli” mottoları ile Evanjelizmin taraftarları için kavramsallaştırdığı “seçilmiş/seçkin halk” ve “yeniden doğmuş halk” söylemiyle “bu nesilde bütün dünyanın evanjelizasyonu” sloganı, ayrıca taraftarı olmayanlar için kullandığı “kayıp koyunlar” kavramı hareketlerin grup taassubiyeti ve seçkinciliği açısından benzer söylemler geliştirdiklerinin örnekleridir.

Kaynakça | References

- Akben, Mehmet. *Hız İslâm'ın Nüzulü Meselesi: Dini ve Politik Yaklaşımlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Albayrak, H. Şule. "Günümüz Türk Din Sosyolojisine İbn Halduncu Bir Katkı: 15 Temmuz Darbe Girişimi". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/1 (Haziran 2017), 163-181.
- Alıcı, Mustafa. "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 41-58. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.390796>
- Aljazeera Turk. "Gülen Cemaati: Nereden Nereye?". Erişim 2 Mayıs 2022. <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/gulen-cemaati-nereden-nereye>
- Arslan, Mesut. *İnternette Misyonerlik*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydın, Mahmut. "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye'deki Yansımaları". *Dinler Tarihi Araştırmaları-V (Dinler Tarihcileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik)*. ed. Asife Ünal. 49-68. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2005.
- Aydın, Mahmut. "Melez ve Senkretik Bir Yapılanma Olarak Fetullahçı Terör Örgütü". *Eskiyeni* /34 (Mayıs 2017), 75-94.
- Aydın, Mahmut. "Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?". *İslamiyat* 5/3 (Temmuz-Eylül 2002), 17-48.
- Bahadır, Merve - Çapcıoğlu, İhsan. "Yeni Dini Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/2 (Nisan 2021), 372-386.
- Baykara, Sevin. *15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türk Dış Politikasına Etkileri*. Ankara: Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*. İstanbul: Kelâm Yayınları, 2011.
- Bayraklı, Enes - Ulutaş, Ufuk. *FETÖ'nün Anatomisi*. İstanbul: SETA Yayınları, 2017.
- Bayraklı, Enes vd. *FETÖ'nün Birleşik Krallık Yapılanması*. İstanbul: SETA Yayınları, 2018.
- Bedir, Şener Faruk. "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (Güz 2013), 73-98.
- Bedir, Şener Faruk. *Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi". *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. 378-397. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Bodur, H. Ezber. "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /1 (Haziran 2003), 13-39.
- Çatalbaş, Resul. "Avrupa'nın İlk Evanjelikleri: Moravyalılar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Haziran 2013), 113-126. <https://doi.org/10.14395/jdiv57>
- DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Eker, Emrah. *Güney Kore'de Evanjelik Hareket*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Elmas, Büşra. *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnanıcı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gentile, Emilio. *God's Democracy: American Religion After September 11*. Westport: Praeger Publishers, 2008.
- Guthrie, Stan. "Doors into Islam". *Christianity Today* 46/10 (September 2002), 1-34.
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 351-378. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm". *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar*. 51-59. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/193-199. Erişim 2 Haziran 2022. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/30/C30009766.pdf>
- Hajdari, Sevgi Altundal. *Tarihi Süreç İçerisinde Misyonerlik ve Misyonerlerin Yetim Faaliyetleri*. İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016. <file:///C:/Users/HP/OneDrive/Masa%C3%BCst%C3%BC/MAKALELER/SOSYO-POL%C4%B0T%C4%B0K%20PARAD%4%B0GMADA%20BENZE%C5%9EEN%20YAPILAR%20EVANJEL%C4%B0ZM%20VE%20G%C3%9CLEN%C4%B0ZM/Yeni%20Kaynak%C3%A7a/2016-yetim-misyonerlik-raporu-ramazan.pdf>.
- Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. çev. Mustafa Acar – Hüsnü Özmen. Ankara: KİM Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Huntington, Samuel Phillips. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. Mehmet Turhan – Y. Z. Cem Soydemir. İstanbul: Okyanus Yayınları, 14. Basım, 2015.
- Hutton, Joseph E. *A History of the Moravian Church*. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1909.
- İnat, Kemal vd. *Almanya'da FETÖ Yapılanması ve Almanya'nın FETÖ Politikası*. İstanbul: SETA Yayınları, 2018.
- James, R. Alton. "Missions in the Twentieth and Twenty-First Centuries". *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and the Strategies of World Missions*. Ed. John Mark Terry. 217-232. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2. Basım, 2015.
- Kaymal, Cansu. *Cemaatten Darbeci Örgüte Dönüşüm: Gülen Hareketi'nin Analizi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Knitter, Paul F. "Diyalog ve Misyon". çev. Mahmut Aydın. *İslâmiyat* 5/3 (Temmuz-Eylül 2002), 82-85.
- Koyuncu, Büke. *Ak Parti'nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru Türkiye'de Ulusal Kimlik-Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kurt, Ramazan Kağan. *Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye*. İstanbul: Birharf Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kurtoğlu, Ramazan. "ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelist-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye". *Sosyoloji Konferansları* 41 (Ağustos 2011), 15-40.
- Larson, Warren F. "Critical Contextualization and Muslim Conversion." *International Journal of Frontier Missions* 13/4 (December 1996), 189-191.

- Malkoç, Mustafa Numan. "Türkiye'de Protestan Misyonerliği". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, Komisyon, 181–191. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Marsden, George M. *Understanding Fundamentalism, and Evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Myklebust, Olav Guttorm. *The Study of Missions in Theological Education*. 2 Cilt. Oslo: Egede Institutet, 1955-1957.
- Noll, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and The Wesleys*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Oran, Filiz Çoban. "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri: Sosyal-İnşacı Perspektiften ABD-İsrail İlişkileri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 2019-2037.
- Özdalga, Elisabeth. *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. çev. Gamze Türkoğlu Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Özel, Cemal. *Türkiye'de Çokkültürlülük Çoğulculuk ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Öztürk, Hüseyin. "FETÖ Üzerine Bir Analiz". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Temmuz 2018), 175-190.
- Parshall, Phil. *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*. Michigan: Grand Rapids, 1980.
- PRC, Pew Research Center. "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050". Erişim 8 Nisan 2022. https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf.
- PRC, Pew Research Center. "America's Changing Religious Landscape." Erişim 25 Mayıs 2022. <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape>
- PRC, Pew Research Center. "About-Three-in-Ten U.S. Adults Are Now Religiously Unaffiliated". Erişim 12 Mayıs 2022. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/12/14/about-three-in-ten-u-s-adults-are-now-religiously-unaffiliated/>
- Poyraz, Ergün. *İhanet ve Darbe*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2016.
- Salleh, Mohd Afandi. *The Christian Right & US Foreign Policy in the 21st Century*. Surabaya: Airlangga University Press, 2019.
- Saylam, Gökalp. *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm*. Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sanchez, Daniel R. "Strategies for Starting Churches". *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and the Strategies of World Missions*. Ed. John Mark Terry. 409-423. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2. Basım, 2015.
- Schoenbaum, David. *The United States and the state of Israel*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Simson, Wolfgang. *Houses that Change the World: The Return of the House Churches*. London: Authentic Media, 2004.
- Spector, Stephen. *Evangelicals and Israel*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Tennet, Timothy C. *Theology in the Context of World Christianity*. Michigan: Zondervan Academic, 2007.
- Tenny-Brittian, William. *House Church Manual*. Missouri: Chalice Press, 2004.
- Topcan, Özlem. “Batı Medeniyeti Gölgesinde Ötekilerin İnşası”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/249 (Aralık 2020), 347-368.
- Twaddle, Michael. “Christian Missions and Third World States”. *Christian Missionaries and the State in the Third World*. Ed. Holger Bernt Hansen – Michael Twaddle. 1-16. Ohio: Ohio University Press, 2002.
- White, George Edward. *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*. çev. Cem Tarık Yüksel. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Wilcox, Clyde – Robinson Carin. *Onward Christian Soldiers: The Religious Right in American Politics*. Boulder: Westview Press, 2010.
- Yamaç, Muhammed. *Darbe ve Din*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Yamaç, Muhammed. “Evanjelic Dinî Hareketin Teo-sosyolojik Paradigması”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 704-726.
- Yavuz, M. Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşîler, Milli Görüş ve Ak Parti*. çev. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yaylar, Yasin. *Evanjelizm ve Türkiye Planı*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yılmaz, Hakan. “Evanjelic Hareket ve Radyo Televizyon Yayıncılığı”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 317-332.
- Yılmaz, Hakan. “Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”. *Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2020), 27-58. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3908651>
- Yürük, Emre. “18. ve 19. Yüzyıllarda Hint Altkıtasında Müslümanların Eğitim Öğretim Meselesi: Oryantalizm–Evanjelizm Mücadelesi ve Medreselerde Ekolleşme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1485-1514. <https://doi.org/10.33415/daad.758276>

Bir Yumuşak Güç Unsuru Olarak YTB: Türkiye Mezunu Üst Düzey Bürokratlar *

Seçim Korkmaz | <https://orcid.org/0000-0001-5168-7779> | secim.korkmaz@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi | <https://ror.org/04asck240>

Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

Öz

“Yumuşak güç” kavramı uluslararası ilişkilerin önemli unsurlarından biridir. Bu araç son yıllarda birçok ülke tarafından uygulanmaktadır. Türkiye de “yumuşak güç” araçlarını etkili biçimde kullanabilen ülkeler arasında yer almaktadır. Türkiye’nin bu doğrultuda en önemli aktörlerinden biri Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı’dır (YTB). YTB kamu diplomasisi aracı olarak bu görevini çeşitli projeler vasıtasıyla icra etmektedir. Türkiye Mezunları programı da bu programlardan biridir. Çalışmanın odak noktası YTB tarafından yürütülen Türkiye Mezunları projesidir. Bu çalışma anavatanlarında bürokraside üst düzey görevler icra eden Türkiye mezunu uluslararası öğrencilerin ikili ilişkilerdeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda kendi ülkelerinde bakanlık görevi üstlenen Türkiye mezunları çalışmanın ilgi alanıdır. Diğer yandan araştırmada bazı önemli bürokratlar da ele alınmaktadır. Bu çalışma Türkiye’nin hali hazırda başarılı dış politika yürüttüğü bölge ve ülkelerin üst düzey görevlileri arasında YTB bursları ile Türkiye’de lisans veya lisansüstü eğitim görmüş Türkiye mezunlarının olduğunu iddia etmektedir. Çalışmada söylem analizi bilimsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Türkiye’de 1964-2016 yılları arasında eğitim gören ve ülkesine döndükten sonra üst düzey göreve atanmış 13 uluslararası öğrenci çalışma kapsamında ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Bosna-Hersek Federasyonu, Somali, Kosova, Libya, Tanzanya, Azerbaycan, Arnavutluk, Irak Kürt Bölgesel Yönetimi (IKBY), Bulgaristan, Endonezya ve Slovakya’yı kapsayan on ülke ve bir bölgesel yönetim incelenmiştir. Söylem analizi yöntemi ile mezunların Türkiye algıları ve Türkiye hakkında kendi ülkelerine döndükten sonraki süreçteki söylemleri analiz edilmektedir. Çalışma kapsamında kişilerin demeçleri, Resmî Gazete gibi asli kaynaklar ile birlikte, konuya yönelik bilimsel çalışmalar ve süreli yayınlar gibi tali kaynaklar da kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Uluslararası İlişkiler, Yumuşak Güç, YTB, Türkiye Bursları, Türkiye Mezunları

Atıf Bilgisi

Korkmaz, Seçim. “Bir Yumuşak Güç Unsuru Olarak YTB: Türkiye Mezunu Üst Düzey Bürokratlar”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 319-335. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.60>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	30.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön inceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik inceleme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Bir Yumuşak Güç Unsuru Olarak YTB: Türkiye Mezunu Üst Düzey Bürokratlar” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

YTB as an Element of Soft Power: Senior Bureaucrats Who Graduated from Türkiye *

Seçim Korkmaz | <https://orcid.org/0000-0001-5168-7779> | secim.korkmaz@inonu.edu.tr

İnönü University | <https://ror.org/04asck240>

Institute of Social Sciences, Department of Business Administration, Malatya, Türkiye

Abstract

The concept of “soft power” is one of the important elements of international relations. Many countries have implemented this tool in recent years. Türkiye is also among the countries that can effectively use “soft power” tools. One of Türkiye's most important actors in this direction is the Presidency for Turks Abroad and Related Communities (YTB). Türkiye Alumni program is one of the YTB's successful programs. This study aims to reveal the effect of international students who graduated from Türkiye and occupy critical positions in the bureaucracy in their homeland on bilateral relations. This study claims that among the top officials of the regions and countries where Türkiye is currently conducting a successful foreign policy, there are graduates of Türkiye who have received undergraduate or graduate education in Türkiye with YTB scholarships. Discourse analysis was used to analyze the data in the study. 13 international students who were assigned to senior positions upon returning to their country after studying in Türkiye between 1964 and 2016 are considered within the scope of the study. With this aim in mind, ten countries and one regional administration, including Bosnia-Herzegovina Federation, Somalia, Kosovo, Libya, Tanzania, Azerbaijan, Albania, Iraqi Kurdish Regional Government (KRG), Bulgaria, Indonesia, and Slovakia. In this study, along with the primary sources such as the statements of the people and the data from official newspapers, secondary sources such as scientific studies and periodicals were also used.

Keywords

Uluslararası İlişkiler, Yumuşak Güç, YTB, Türkiye Bursları, Türkiye Mezunları

Citation

Korkmaz, Seçim. “YTB as an Element of Soft Power: Senior Bureaucrats Who Graduated from Türkiye”. *Tetkik 2* (September 2022), 319-335.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.60>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	30.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “YTB as an Element of Soft Power: Senior Bureaucrats Who Graduated from Türkiye”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Devletlerin temel aktör olarak kabul edildiği uluslararası ilişkilerde güç en önemli geçerli akçe olarak görülmektedir. Askeri ve ekonomik unsurları bünyesinde barındıran sert gücün yanı sıra yumuşak güç de önemlidir. Literatüre 1990'lı yıllarda Joseph S. Nye tarafından kazandırılan “yumuşak güç” kavramı en dar tanımıyla muhatabın davranışını ikna veya cazibe ile belirleme gücüdür.¹ Ülkeler yumuşak güç unsurları kendi kapasite ve nüfuz alanlarına göre değişebilmektedir. Bu bağlamda Türkiye de bu yönde aktif çalışmalar yürüten ülkeler arasındadır. Türkiye’de, 2000’li yıllarda literatürde “kamu diplomasisi” olarak kavramsallaştırılan yumuşak güç, günümüzde devletin çeşitli kurumları, sivil toplum örgütleri, görsel ve işitsel yayınlar gibi birçok araçlar vasıtasıyla yürütülmektedir. Bu bağlamda Türkiye’nin önde gelen kurumlarından birisi de hiç şüphesiz ki Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı’dır (YTB).

Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı’na bağlı, özel bütçeli bir kuruluş olan YTB, “yurtdışındaki Türki vatandaşlarının, kardeş topluluklar ile Türkiye’de öğrenim gören uluslararası burslu öğrencilere yönelik çalışmaları koordine etme, bu alanlarda verilen hizmetleri ve yapılan faaliyetleri geliştirme amacıyla”² 6 Nisan 2010 tarihinde kurulmuştur. Hem yurtdışındaki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına yönelik diaspora faaliyetleri hem de Türkiye’de eğitim gören uluslararası öğrencilere yönelik önemli projelere imza atan YTB bu bakımdan Türkiye’nin çok önemli bir kamu diplomasisi aracıdır.

YTB’nin son yıllarda başarılı projelerine eklediği önemli bir uygulama da Türkiye Mezunları Programıdır. Türkiye’de eğitim almış uluslararası öğrencileri “Türkiye ile kendi ülkeleri arasında dostluk köprüleri inşa eden gönül elçileri”³ olarak değerlendiren YTB bu program aracılığıyla bu mezunları bir çatı altında toplayarak gelecek hayatlarında Türkiye ile hem gönül hem de iletişim bağlarını sonraki nesillere aktaracak çalışmalar yürütmektedir. Bu bağ aynı zamanda söz konusu mezunların ülkelerinin Türkiye ile siyasi, ekonomik, diplomatik ve diğer ilişkilerinde de kendisini gösterecektir. Bu çalışmanın amacı bir yumuşak güç aracı bağlamında YTB’nin rolünü incelemek ve Türkiye’den mezun olup da kendi ülkelerinde üst düzey bürokratik görevlerde bulunan uluslararası öğrencilerin ikili ilişkilerdeki etkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada Türkiye mezunu uluslararası

¹ Joseph S. Nye, “Public Diplomacy and Soft Power”, *The Annals of The American Academy of Political and Social Science* 616/1 (Mart 2008), 94.

² Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), “Başkanlığımız” (Erişim 1 Haziran 2022).

³ Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), “Türkiye Mezunları Ailesi” (Erişim 2 Haziran 2022).

öğrencilerden üst düzey görevde bulunanları irdelenmekte ve onların Türkiye algısının ikili ilişkileri hangi düzeyde şekillendirdiğini saptamaktır. Bu nedenle çalışmada nitel analiz yöntemlerinden söylem analizi yöntemi kullanılmaktadır.

1. Kamu Diplomasisi Aracı Olarak YTB'nin Rolü

Geleneksel diplomasi askeri ve ekonomik gücün yansıması şeklinde ilerlerken 11 Eylül 2001 saldırısı sonrasında bu diplomasi türünün zaafları belirmiştir. Nitekim askeri ve ekonomik bir dev niteliğindeki ABD'nin karşı karşıya kaldığı saldırı geleneksel diplomasiye alternatiflerin aranmaya başlamasına yol açmıştır. Bu bağlamda literatürde öne çıkan en önemli eğilim ise kamu diplomasisi olmuştur. Bu eğilime öncülük eden akademisyenlerden biri olan Joseph S. Nye, realistlerin sadece askeri ve ekonomik güç unsurlarını geçerliliği olan tek faktör olarak kabul eden tutumuna karşın, gücü sert güç ve yumuşak güç olarak ikiye ayırmıştır.⁴ Yumuşak gücün temelini üç sütun üzerine oturtan Nye, bunları kültür, siyasi değerler ve dış politika olarak sıralamaktadır. Nye, kültürün en önemli ögesinin ise hiç şüphesiz ki devletin dilinin ve yazınının olduğunu öne sürmüştür.⁵ Joseph S. Nye'a göre 1883 sonrasında Fransa'nın prestijinin artmasındaki en önemli etken, Fransızcanın ve Fransız edebiyatının etkisi olmuştur. Nye, ülkenin dil ve edebiyat aracılığıyla kendi kültürünü ihraç etmesini ise Fransız diplomasisinin en temel unsuru olarak nitelendirmiştir.⁶ Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda dönemin Fransızca ve Fransız kültürü etkisinde bulunan aydınları da buna birer örnektir.

2000'li yıllarda kamu diplomasisinin önemini fark eden ülkelerden birisi de Türkiye olmuştur. Türkiye'de kamu diplomasisinin kurumsallaşması 2010 yılına dayanmaktadır. 30 Ocak 2010 yılında Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı bünyesinde "kamu diplomasisi alanında yürütülecek çalışmalar ile stratejik iletişim ve tanıtım faaliyetleri konusunda kamu kurum ve kuruluşları ile sivil toplum örgütleri arasında işbirliği ve koordinasyonu sağlamak amacıyla"⁷ Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü'nün (KDK) kurulması bu anlamda yaşanan en ciddi gelişmelerdendir. Bunun yanında Türkiye kamu diplomasisini birçok etkili araçlarla da yürütmektedir. Bu kurumların en önemlilerinden biri de Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'dır (YTB). YTB gerek yurtiçinde gerekse de yurtdışında aktif şekilde yürüttüğü çalışmalarıyla Türkiye'nin bölgede ve dünyadaki nüfuzunu konsolide etmektedir.

⁴ Nye, "Public Diplomacy and Soft Power", 95.

⁵ Nye, "Public Diplomacy and Soft Power", 96.

⁶ Nye, "Public Diplomacy and Soft Power", 96.

⁷ Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü (KDK), *Resmî Gazete* 27478 (30 Ocak 2010), Genelge No.2010/3.

Kurulması ile kamu diplomasisine doğrudan kurumsal bir kimlik kazandıran YTB, Türkiye’de uluslararası öğrencilere yönelik faaliyet gösteren temel kurumdur. Bu kapsamda YTB Uluslararası Öğrenci Hareketliliği, Türkiye Bursları, Uluslararası Öğrenci Akademisi gibi programlar aracılığıyla kamu diplomasisine katkı sağlamaktadır.⁸ YTB “Büyük Öğrenci Projesi”ni “Türkiye Bursları” adı altında yeniden yapılandırmış ve alışlagelmiş olan “yabancı öğrenci” kavramını “uluslararası öğrenci” olarak güncellemiştir. Kimi zaman uluslararası öğrencileri nitelendirmedeki bu küçük değişimlerle, kimi zaman ise burs miktarlarındaki önemli iyileştirmeler ile YTB, hedeflediği sempati diasporasının oluşumunda başarılı bir yol izlemektedir.⁹ Nihayetinde YTB’nin iki temel amacı olduğu söylenebilir. Bunlar Türk diasporasına ve uluslararası öğrencilere ulaşmaktır. Bu amaca yönelik en etkili aracı ise insan odaklı bir yaklaşımla faaliyetlerini sürdüren Türkiye Bursları projesidir.¹⁰ YTB aynı zamanda çeşitli programlar aracılığıyla Türkiye Bursları öğrencilerini eğitim sonrası hayatlarında takip etmektedir.

YTB’nin bu kapsamdaki önemli projelerinden biri de Türkiye Mezunları programıdır. Programın amacı “dünyanın dört bir yanına dağılmış olan Türkiye Mezunlarının Türkiye ile irtibatını korumak, mezunların birbirlerinden haberdar olmalarını sağlamak, istihdam olanakları yaratmak, Türk dili ve kültürü ile bağlarını sürdürmelerini ve kendi ülkeleri ile Türkiye arasındaki ilişkilerin geliştirilmesine katkı sağlamalarını temin etmektir”.¹¹ Bu yönüyle YTB’nin üstlendiği görev Türkiye’nin yumuşak gücünü pekiştirmekle kalmayıp, Türk kültürünün nüfuz alanını da genişletmektedir. Türkiye mezunu öğrencilerin kendi ülkelerine döndükten sonra Türkiye ile ülkeleri arasında köprü vazifesini icra etmesi de bu bakımdan önemlidir. Son yıllarda Türkiye’den mezun olan uluslararası öğrencilerin ülkelerinde önemli konumlara yükselmesi ikili ilişkilerde kaldıraç görevini icra etmiştir.

⁸ Hilal Delikkulak Sak, *Türkiye’nin Kamu Diplomasisi Faaliyetlerinde YTB Burslusu Uluslararası Öğrencilerin Yeri: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği* (Eskişehir: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57.

⁹ Hilal Delikkulak Sak, *Türkiye’nin Kamu Diplomasisi Faaliyetlerinde YTB Burslusu Uluslararası Öğrencilerin Yeri: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği*, 58-59.

¹⁰ Raesita Rakhmawati Rosadi, *Indonesian Turkish Scholarship (YTB) Alumnae’s Role in Government Sector As Turkish Government Public Diplomacy Tool Towards Indonesia* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33.

¹¹ Türkiye Mezunları (TM), “Hakkımızda” (Erişim 8 Haziran 2022).

2. Ülkelerinde Bakanlık Görevinde Bulunmuş ve Bulunmakta Olan Türkiye Mezunları

Türkiye'nin uluslararası öğrencilere sunduğu imkânları ve bölgedeki cazibesi nitelikli eğitim almak isteyen öğrencilerin tercihlerinin başında gelmesine sebep olmuştur. Bu öğrencilerin mezun olduktan sonra da Türkiye ile bağlarını sürdürmesi Türkiye'nin nüfuzu açısından önemlidir. Bu çalışmada kendi ülkelerinde üst düzey bürokratik görevlerde bulunan uluslararası öğrencilerden bazıları sıralanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Türkiye mezunlarından kendi ülkelerinde bakanlık yapmış veya yapmakta olan uluslararası öğrenciler öne çıkmaktadır. Türkiye mezunu bakanların Türkiye algılarının kendi ülkeleri ile Türkiye arasındaki ilişkilere yansımalarını söylemek yanlış olmaz. Nitekim bakan olarak yeni atanan Türkiye mezunu uluslararası öğrencilerin ilk yurtdışı ziyaretlerini Türkiye'ye gerçekleştirmesi bu yansımanın bir göstergesidir.

Bu bağlamda çalışma kapsamında incelenen en önemli Türkiye mezunlarından ilki, 2014-2020 yılları arasında Tanzanya'da Savunma Bakanı olarak görev yapmış Hüseyin Ali Mwinyi'dir.



Şekil 1: Zanzibar Devlet Başkanı Hüseyin Ali Mwinyi. Kaynak: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı / turkiyemezunlari.gov.tr (YTB/ turkiyemezunlari.gov.tr), "Dr. Hüseyin Ali Mwinyi". (Erişim 11 Haziran 2022).
<https://turkiyemezunlari.gov.tr/mezunlar/dr-huseyin-ali-mwinyi-2020-12-14T11-51-20>

1985-1991 yılları arasında Türkiye'de Marmara Üniversitesinde tıp eğitimi alan Mwinyi'yi önemli kılan diğer unsur ise kendisinin 3 Kasım 2020 tarihi itibarıyla Zanzibar'ın 8. Devlet Başkanı olarak görevine devam etmesidir. Kendisini aynı

zamanda yarı Türk olarak nitelendiren Mwinyi¹², TİKA ve sivil toplum kuruluşlarının Tanzanya’da yürüttükleri faaliyetleri ve Türkiye menşei yatırımları her zaman desteklemektedir.¹³



Şekil 2: Somali Savunma Bakanı Abdülkadir Muhammed Nur. Kaynak: Anadolu Ajansı/aa.com.tr (AA/aa.com.tr), “Somali’nin Türkiye mezunu Adalet Bakanı Nur, Savunma Bakanı olarak atandı” (Erişim 15 Haziran 2022). <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiye-mezunu-somalili-bakan-ilk-yurt-disi-ziyaretini-ikinci-evim-dedigi-turkiyeye-yapti/2089959>

Ülkesinde önemli bir bürokratik görevde bulunmakta olan diğer bir Türkiye mezunu ise Somali’nin mevcut Savunma Bakanı Abdulkadir Muhammed Nur’dur. 21 Ekim 1985 tarihinde Somali’nin kuzey batısındaki Baidoa kentinde dünyaya gelen Muhammed Nur, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) bursuyla Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde eğitim alarak 2016 yılında buradan mezun olmuştur. 2020 yılında Somali Adalet Bakanı olan Nur, göreve başladıktan sonra ilk yurt dışı seyahatini de Türkiye’ye gerçekleştirmiştir. 2020 yılında Somali Adalet Bakanı olan Nur, göreve başladıktan sonra ilk yurt dışı seyahatini de Türkiye’ye gerçekleştirmiştir.¹⁴ Türkiye mezunlarından ülkesine döndükten sonra üst düzey bürokratik göreve terfi eden uluslararası öğrencilerden biri de Kosova Devlet Bakanı Furkan Çako’dur. 1985 yılında Makedonya’nın Gostivar şehrinde dünyaya gelen Çako, Türkiye Burslususu olarak Gazi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünden mezun olmuştur. Furkan Çako 6 Haziran 2014’te, Kosova’da Türk

¹² Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), “Support In The Health Sector In Tanzania” (Erişim 10 Haziran 2022).

¹³ Türkiye Mezunları (TM), “Dr. Hüseyin Ali Mwinyi” (Erişim 11 Haziran 2022).

¹⁴ Murat Özgür Güvendik, “Somali’nin Türkiye mezunu Adalet Bakanı Nur, Savunma Bakanı olarak atandı”, *Anadolu Ajansı* (26 Aralık 2021).

Demokratik Partisi Kadro Komisyonu'nun kararı doğrultusunda, Devlet Bakanı görevine seçilmiştir. Bu yönüyle Türkiye mezunu Çako ikili ilişkilerde köprü görevini sürdürmektedir.¹⁵



Makedonya'nın Dış Yatırımlardan Sorumlu Devlet Bakanı olan Çako, görevinin, Makedonya ile Türkiye arasındaki siyasi, ticari ve ekonomik ilişkilerin gelişmesine katkı sağlamak olduğunu sık sık dile getirmektedir. Bakan Çako,

Şekil 3: Makedonya Dış Yatırımlardan Sorumlu Devlet Bakanı Furkan Çako. Kaynak: Anadolu Ajansı/ aa.com.tr (AA/ aa.com.tr), "Türkiye'nin Balkanlar'da çok aktif dış politikası var" (Erişim 18 Haziran 2022). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/turkiyenin-balkanlarda-cok-aktif-dis-politikasi-var/108387>

Makedonya Hükümeti olarak TİKA'nın ve diğer sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerini desteklediklerini de ifade etmektedir.¹⁶

Bakanlık görevi icra eden diğer bir Türkiye mezunu ise "İKBY Bölge Devlet Bakanı" olan Aydın Maaruf Selim'dir. Gazi Üniversitesi uluslararası ilişkiler bölümünde lisansüstü eğitimini 2006 yılında tamamlayan Aydın Maaruf, Irak Kürt Bölgesel Yönetimi'nin (İKBY) Etnik ve Dini Oluşumlardan Sorumlu Bakan'dır.

¹⁵ Türkiye Mezunları (TM), "Furkan Çako" (Erişim 17 Haziran 2022).

¹⁶ Metin Girgin, "Türkiye'nin Balkanlar'da çok aktif dış politikası var", *Anadolu Ajansı* (23 Ekim 2014).



Şekil 4: IKBY Etnik ve Dini Oluşumlardan Sorumlu Bakan Aydın Maaruf Selim. Kaynak: Kurdistan Regional Government/gov.krd (KRG/gov.krd, “The Cabinet Ministers” (Erişim 20 Haziran 2022). <https://gov.krd/english/government/the-cabinet/aydin-maruf-selim/>

Türkiye’yi anavatanı olarak gördüğünü ifade eden Bakan, Türkiye’nin Ortadoğu’da örnek bir ülke olduğunu da belirtmektedir. Nitekim IKBY Bakanı’nın ikili ilişkilere yönelik değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir: “Anavatanımız Türkiye Cumhuriyeti, Orta Doğu’da örnek bir ülkedir. Geçmişten bugüne kadar tüm dini etnik gruplara desteği var. Bölgedeki tüm insanların Türkiye ile tüm ticari ilişkilerin yanı sıra diplomasi, siyasi, ticari, kültürel, sosyal, eğitim, sağlık alanlarında da katkı sağlaması gerekir.”¹⁷ Bu bağlamda Türkiye mezunu bakanının Türkiye algısının ikili ilişkileri olumlu etkilediği söylenebilir. Aynı zamanda IKBY Bakanı’nın söz konusu değerlendirmesi YTB’nin sürekli atıfta bulunduğu ‘gönül elçileri’ vizyonun bir yansımasıdır.

Geçmişte üst düzey görevler icra etmiş Türkiye mezunları da çalışma açısından önemli birer örnektir. Bu kapsamda geçmiş yıllarda ülkelerinde üst düzey görevlere yükselmiş Türkiye mezunlarından biri Libya’nın eski Başbakanı Muhammed El Manguş’tur. Türkiye’de 1964 yılında İstanbul Teknik Üniversitesinde burslu olarak eğitimini tamamlayan Manguş, 1997-2001 yılları arasında Libya’da Başbakanlık görevinde bulunmuştur. Görev süresi boyunca ülkesinin Türkiye ile ilişkilerini her zaman üst düzeyde tutan Libya Başbakanı, Türkiye’ye karşı bir vefa borcu olduğunu defalarca dile getirmiştir.

¹⁷ Star, “Türkmen Bakan Aydın Maruf: Anavatanımız Türkiye, Orta Doğu’da örnek bir ülkedir” (30 Mart 2022), 1.



Şekil 5: Libya eski Başbakanı Muhammed El Manguş (Solda). Kaynak: En Son Haber/ensonhaber.com (ESH/ensonhaber.com), “Bir vefa örneği: Muhammed El Manguş” (Erişim 22 Haziran 2022). <https://www.ensonhaber.com/tarih-haberleri/bir-vefa-ornegi-muhammed-el-manqus>



Şekil 6: Bosna Hersek Federasyonu Kültür ve Spor Bakanı Salmir Kaplan. Kaynak: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı/turkiyemezunlari.gov.tr (YTB/turkiyemezunlari.gov.tr), “Salmir Kaplan” (Erişim 22 Haziran 2022). <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/haberler/salmir-kaplan>

Aynı zamanda Libya’da 13 yıllık bir İskân Bakanı olarak hizmet geçmişi bulunan Manguş, bu sürede "Türkler’in teminatı benim" diyerek inşaat sektöründe Türk inşaat şirketlerini ülkesinde ağırlamıştır. 29 Mart 2016’da İstanbul’da vefat eden Libya eski Başbakanı, “ikinci vatanım” dediği İstanbul’un Bakırköy ilçesinde defnedilmiştir.¹⁸ Mezun olduktan sonra Türkiye ile gönül bağını koparmayan ve kendi ülkesinde bakanlık görevinde bulunan Türkiye mezunlarından biri de 2010-2015 yılları arasında BH Federasyonu Kültür ve Spor Bakanı (SDA) olarak görev

¹⁸ Enes Taha Ersen, “Bir vefa örneği: Muhammed El Manguş”, *En Son Haber* (30 Kasım 2018), 1.

yapmış olan Salmir Kaplan'dır. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Tarih bölümünden mezun olan Kaplan, ülkesinin Türkiye ile ilişkilerinde önemli bir aktördür. Türkiye'ye bağlılığını sürdüren Bosna Hersek Kültür ve Spor Bakanı ülkesindeki FETÖ mücadelesi konusunda Türkiye Cumhuriyeti kurumları ile koordinasyon içerisinde. ¹⁹ Öte yandan Kosova'da 2012 yılına kadar Başbakan Yardımcılığı ve Adalet Bakanlığı yapan Hajreddin Kuçi, Arnavutluk eski Adalet ve Dışişleri Bakanı Aldo Tonin Bumçi ve Afganistan eski Dışişleri Bakanı Rangeen Dadfar Spanta da Türkiye mezunları arasındadır. ²⁰ Bu isimlerin haricinde ülkesine döndükten sonra bakanlık dışındaki üst düzey bürokratik görev üstlenen mezunlar da olmuştur.



Şekil 7: Azerbaycan Tarım Bakanı Yardımcısı İlhamə Qədimova. Kaynak: Azerbaycan Tarım Bakanlığı/ agro.gov.az (ATB/ agro.gov.az), “İlhamə Qədimova” (Erişim 25 Haziran 2022). <https://agro.gov.az/az/nazirlik/rehberlik/ilhame-qedimova>

Türkiye mezunu gönül elçileri arasında kendi ülkesinde bakanlık dışında üst düzey göreve yükselen uluslararası öğrencilerden biri Azerbaycan Tarım Bakanı Yardımcısı İlhamə Qədimova'dır. 1999 yılında Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olan ve aynı üniversitede 2001 yılında yüksek lisansını, 2009 yılında ise doktorasını tamamlayan Qədimova 2018'de Azerbaycan'ın Tarım Bakanı Yardımcısı olarak atanmıştır. ²¹ Yine Azerbaycan Maliye Bakanlığı'na bağlı Kamu Borç ve Mali Borçlar Yönetim Kurumu Başkanı ve Azerbaycan'ın IMF ve Dünya

¹⁹ Türkiye Mezunları (TM), “Salmir Kaplan” (Erişim 22 Haziran 2022).

²⁰ *Gündem*, “Türkiye'den Mezun Oldular Bakan Oldular” (21 Mart 2015), 1.

²¹ Türkiye Mezunları (TM), “İlhamə Qədimova” (Erişim 25 Haziran 2022).

Bankası'ndaki Temsilcisi olan Azer Mursagulov da Türkiye mezunlarından²². Öte yandan 2009-2015 yılları arasında Kosova Anayasa Mahkemesi Başkanı olmuş Enver Hasani²³, 2012'den bu yana Slovakya Enerji Komisyonu Genel Sekreterliği görevini yürüten Urban Rusnak²⁴, 2006-2015 yılları arasında Endonezya'da Jakarta İslam Üniversitesi'nin Rektörü olmuş Komaruddin Hidayat da Türkiye mezunu üst düzey görevliler arasındadır. Bunların haricinde Mayıs 2021'de üçüncü kez Bulgaristan Başmüftüsü olarak seçilen Mustafa Aliş Hacı da Türkiye mezunlarından²⁵. Bu bağlamda önemli olan bir diğer isim ise YTB'nin "gönül elçiliği" hedefini resmiyete döken, Bosna Hersek'in Ankara Büyükelçisi Adis Alagiç'dir. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinden 2002 yılında mezun olan Alagiç, 19 Ağustos 2020 tarihinde güven mektubunu Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a sunarak Bosna Hersek'in Ankara Büyükelçiliği görevine başlamıştır.²⁶

3. Türkiye Mezunu Bürokratların Türkiye Algısı ve Bunun İkili İlişkilerdeki Etkisi

Türkiye'nin kamu diplomasisinin aktif araçlarından biri olan YTB'nin son yıllardaki çalışmaları meyve vermeye devam etmektedir. Türkiye Mezunları Programı YTB'nin aynı zamanda bu çalışmanın sonuçlarını takip edebilecek bir enstrümanı olarak da görülebilir. Bu programın çıktıları ele alındığında Türkiye'nin bölgesel ve küresel düzeyde nüfuz alanları inşa etme ve bunu pekiştirme konusunda önemli mesafeler kat ettiği görülmektedir. Yukarıda adı geçen Türkiye mezunlarının Türkiye ile olan gönül bağı ve Türkiye algılarının ikili ilişkileri olumlu etkilediği ortadadır. Bu mezunlardan kendisini "yarı Türk" olarak nitelendiren Zanzibar Devlet Başkanı Hüseyin Ali Mwinyi'nin tutumunun aslında birçok Türkiye mezunu uluslararası öğrencinin duygularını yansıttığını söylemek mümkündür. Bu mezunlar kendi ülkelerinde önemli görevlere geldiklerinde bu tutumu ikili ilişkilere de yansıtmaktadırlar. Nitekim Libya eski Başbakanı Muhammed El Manguş'un sık sık

²² Report, "Ministry official: Azerbaijan's domestic borrowing equals 2.6% of GDP" (16 Nisan 2022), 1.

²³ Kosova Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi (KCAM), "Prof.Dr. Enver Hasani" (Erişim 26 Haziran 2022). <https://gjk-ks.org/tr/judges/prof-dr-enver-hasani/>

²⁴ International Energy Charter (IEC), "The Secretary General" (Erişim 26 Haziran 2022).

²⁵ Ihvan Radoykov, "Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğüne Mustafa Aliş Hacı yeniden seçildi", *Anadolu Ajansı* (30 Mayıs 2021), 1.

²⁶ İstanbul Üniversitesi (İÜ), "İktisat Fakültesi Mezunumuz Adis ALAGIC Bosna Hersek Ankara Büyükelçisi olmuştur." (Erişim 1 Temmuz 2022). <https://iso.istanbul.edu.tr/tr/haber/iktisat-fakultesi-mezunumuz-adis-alagic-bosna-hersek-ankara-buyukelcisi-olmustur-30004200650041006200560074004100460059006E0039007900700046006200610041004F003200370077003200>

Türkiye'ye karşı vefa borcunu dile getirmesi, Türk inşaat şirketlerinin Libya piyasasına girişinde oynadığı kolaylaştırıcı rolü bu yansımanın çıktıkları arasındadır.

Türkiye mezunlarının ikili ilişkiler açısından olumlu rolü bağlamında değerlendirilebilecek bir örnek de yukarıda ele alınan Bosna Hersek Federasyonu Kültür ve Spor Bakanı Salmir Kaplan'dır. Türkiye'nin sınır aşırı FETÖ terör örgütü ile mücadelesinde önemli bir aktörü olan Kaplan, bu konuda Ankara ile sürekli temas halindedir. Burada önemli bir hususa dikkat çekmekte fayda var. Mevcut Türkiye mezunu uluslararası öğrencilerin Türk kültürünü öğrendikten ve edindikten sonraki süreçte kendilerini aynı zamanda bir Türk olarak nitelendirmeleri Türkiye'nin yumuşak gücünün ne kadar önemli olduğu ve dış politikadaki birçok alanda kolaylaştırıcı rolü olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Irak Kürt Bölgesel Yönetimi'nin (IKBY) Etnik ve Dini Oluşumlardan Sorumlu Bakanı Aydın Maruf Selim'in Türkiye'den bahsederken anavatan kavramını kullanması da bu nüfuzun bir göstergesidir.

Sonuç

Türkiye'nin kamu diplomasisinin önemli bir aracı olan YTB'nin etkili rolü çeşitli burs programlarıyla mezun ettiği uluslararası öğrencilerin ülkelerine döndükten sonra eriştiği üst düzey görevler esnasında daha bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Mezunların kendilerini Türk olarak nitelendirmesinden, Türkiye'nin ulusal çıkarlarını ilgilendiren herhangi bir konuda ülkemizin yanında yer almasına kadar sıralanabilecek tüm örnekler bu kapsamda değerlendirilebilir. Küresel güçlerin bu unsurları aktif bir şekilde kullanması neredeyse 19. Yüzyılın sonlarına kadar götürülebilir. Çalışmanın bulguları incelendiğinde münferit birkaç örnek haricinde Türkiye'nin bu konuda aktif bir şekilde inisiyatif alması ise 2000'li yıllarda başladığı görülmektedir.

Türkiye'nin mezunlarının ne yaptığı ve nerede bulduklarının takibi ise hiç şüphesiz ki YTB bünyesine oluşturulan Türkiye Mezunları Programı aracılığıyla gerçekleşmektedir. YTB'nin bu projesi ülkemizin "gönül elçileri" yetiştirme misyonunun meyvelerini toplamak açısından kritik öneme sahiptir. Bu amaçla programın mezunların bir platformda buluşmasından öte bir vizyona sahip olduğu da ortadadır. Burada en önemli amaç Türkiye'nin dış politikadaki başarısını bir üst düzeye taşımaktır. Türkiye Mezunları programı da bu açıdan önemli bir anahtardır. Bu çalışma kapsamında incelenen Türkiye mezunlarının demeçleri, Türkiye'ye yönelik pozitif algıları Ankara'nın sınır aşan vizyonunun sonuçları arasındadır.

Ülkemizin askeri ve ekonomik gücünün tamamlayıcısı konumunda bulunan yumuşak güç unsurlarının yürüttükleri ve yürütecekleri bu çeşit program ve projeler Türkiye'nin bölgesel ve küresel nüfuzunu tahkim edecektir.

Kaynakça | References

- Nye, Joseph S. "Public Diplomacy and Soft Power". *The Annals of The American Academy of Political and Social Science* 616 (2008), 94-109. <http://www.jstor.org/stable/25097996>
- YTB, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. "Başkanlığımız". Erişim 1 Haziran 2022. <https://www.ytb.gov.tr/kurumsal/baskanligimiz-2>
- YTB, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. "Türkiye Mezunları Ailesi". Erişim 2 Haziran 2022. <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/>
- KDK, Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü (Genelge No. 2010/3). *Resmî Gazete* 27478 (30 Ocak 2010). Erişim 5 Haziran 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/01/20100130-19.htm>
- TM, Türkiye Mezunları. "Hakkımızda". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/hakkimizda>
- TİKA, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı. "Support In The Health Sector In Tanzania". Erişim 10 Haziran 2022. https://www.tika.gov.tr/en/news/support_in_the_health_sector_in_tanzania-9049
- TM, Türkiye Mezunları. "Dr. Hüseyin Ali Mwinyi". Erişim 11 Haziran 2022. <https://turkiyemezunlari.gov.tr/mezunlar/dr-huseyin-ali-mwinyi-2020-12-14T11-51-20>
- Güvendik, Murat Özgür. "Somali'nin Türkiye mezunu Adalet Bakanı Nur, Savunma Bakanı olarak atandı". *Anadolu Ajansı*. Erişim 26 Aralık 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/somalinin-turkiye-mezunu-adalet-bakani-nur-savunma-bakani-olarak-atandi/2458057#>
- TM, Türkiye Mezunları. "Furkan Çako". Erişim 17 Haziran 2022. <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/haberler/furkan-cako>
- Girgin, Metin. "Türkiye'nin Balkanlar'da çok aktif dış politikası var". *Anadolu Ajansı*. Erişim 23 Ekim 2014. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/turkiyenin-balkanlarda-cok-aktif-dis-politikasi-var/108387>
- Star, "Türkmen Bakan Aydın Maruf: Anavatanımız Türkiye, Orta Doğu'da örnek bir ülkedir". Erişim 30 Mart 2022. <https://www.star.com.tr/ekonomi/turkmen-bakan-aydin-maruf-anavatanimiz-turkiyedir-orta-doguda-ornek-bir-ulkedir-haber-1701429/>
- Ersen, Enes Taha. "Bir vefa örneği: Muhammed El Manguş", *En Son Haber*. Erişim 30 Kasım 2018. <https://www.ensonhaber.com/tarih-haberleri/bir-vefa-ornegi-muhammed-el-mangus>
- TM, Türkiye Mezunları. "Salmir Kaplan". Erişim 22 Haziran 2022. <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/haberler/salmir-kaplan>

- Gündem, “Türkiye'den Mezun Oldular Bakan Oldular”. Erişim 21 Mart 2015. <http://www.gundem.be/haberler/turkiye/turkiye-den-mezun-oldular-bakan-oldular/>
- TM, Türkiye Mezunları. “İlham Qedimova”. Erişim 25 Haziran 2022. <https://www.turkiyemezunlari.gov.tr/haberler/ilhame-qedimova>
- Report, “Ministry official: Azerbaijan's domestic borrowing equals 2.6% of GDP”. Erişim 16 Nisan 2022. <https://report.az/en/finance/ministry-official-azerbaijan-s-domestic-borrowing-equals-2-6-of-gdp/>
- KCAM, Kosova Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi. “Prof.Dr. Enver Hasani”. Erişim 26 Haziran 2022. <https://gjk-ks.org/tr/judges/prof-dr-enver-hasani/>
- IEC, International Energy Charter, “The Secretary General”. Erişim 26 Haziran 2022. <https://www.energycharter.org/who-we-are/secretariat/secretary-general/urban-rusnak-2012-present/>
- Radoykov, Ihvan. “Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğüne Mustafa Aliş Haci yeniden seçildi”, *Anadolu Ajansı* (30 Mayıs 2021), 1. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/bulgaristan-muslimanlari-basmuftulugune-mustafa-alis-haci-yeniden-secildi/2258351>
- İÜ, İstanbul Üniversitesi. “İktisat Fakültesi Mezunumuz Adis ALAGIC Bosna Hersek Ankara Büyükelçisi olmuştur.” Erişim 1 Temmuz 2022. <https://iso.istanbul.edu.tr/tr/haber/iktisat-fakultesi-mezunumuz-adis-alagic-bosna-hersek-ankara-buyukelcisi-olmustur-30004200650041006200560074004100460059006E0039007900700046006200610041004F003200370077003200>
- Sak, Hilal Delikkulak. *Türkiye'nin Kamu Diplomasisi Faaliyetlerinde YTB Burslusu Uluslararası Öğrencilerin Yeri: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği*. Eskişehir: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Rosadi, Raesita Rakhmawati. *Indonesian Turkish Scholarship (YTB) Alumnae's Role in Government Sector As Turkish Government Public Diplomacy Tool Towards Indonesia*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği *

Eyyüp Tuncer | <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065> | kuranhadimi90@hotmail.com

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

Öz

20. yüzyılın başında Malay dünyasında ortaya çıkan Kaum Muda hareketinin temel amacı İslam'ın temel kaynaklarına dönmektir. Nitekim bu hareketin içinde olan kişilerin ortak paydası saf olarak nitelendirdikleri "Orijinal İslam" a dönmek ve bunun zıddı olan "geleneksel İslam" anlayışından toplumu kurtarmaktır. Bu bağlamda "Kur'an ve Sünnete Dönüş" mottosu etrafında birleşip islah, tecdit ve içtihatı savunmuşlardır. Taklit, hurafe, bidat ürünü olduğunu düşündükleri bütün uygulamalara karşı sert bir tavır takınmışlardır. Kaum Muda ilk dönemlerde Vehhâbî daha sonra ise el-Menâr ekolünden ciddi bir şekilde etkilenmişlerdir. Malezyalı reformistler ise buna ilaveten Dihlevî-Sindî ekolüyle sıcak bir temas hâlinde olmuşlardır. Bu noktadan hareketle düşüncelerini gazete ve dergi gibi yayınlarla, açtıkları eğitim kurumları ve kurdukları dini teşkilatlarla yaymaya çalışmışlardır. Ancak bu düşüncelerini yaymak kolay olmamış ve gelenekselci İslam anlayışını temsil eden Kaum Tua hareketiyle karşı karşıya gelmişlerdir. Bunun neticesinde Malay dünyasında dini konularla alakalı olarak ciddi tartışmalar yapılmış ve bu hususta önemli bir reddiye literatürü ortaya çıkmıştır. Ayrıca Kaum Muda Kur'an ve Sünnet iddiasına bağlı olarak başta tefsir olmak üzere hadis gibi alanlarda birçok yeni eseri Malayca-Endonezce literatürüne kazandırmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Malay Dünyası, Nusantara, Kaum Muda, Kaum Tua, Reformistler, Gelenekselciler

Atıf Bilgisi

Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 337-379.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.74>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	02.10.2022
Yayın Tarihi	02.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği" adlı tebliğın içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Kaum Muda as a Reformist Movement in the Malay World: The Case of Indonesia and Malaysia *

Eyyüp Tuncer | <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065> | kuranhadimi90@hotmail.com

Gaziantep Islam Science and Technology University
Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir, Gaziantep, Türkiye

Abstract

The main aim of the Kaum Muda movement, which emerged in the Malay world at the beginning of the 20th century, was to return to the basic sources of Islam. The common denominator of the people involved in this movement was to return to the “Original Islam”, which they described as pure, and to save society from its opposite, “traditional Islam”. In this context, united around the motto of “Return to the Qur’ān and Sunnah”, they advocated reform, *tajdid*, and *ijtihad*. They have taken a harsh stance against all practices that they consider to be the product of imitation, superstition, and innovation. Kaum Muda was seriously influenced by Wahhabi in the first period, and then by the al-Manar school. In addition, Malaysian reformists have been in warm contact with the Dihlavā-Sindā School. From this point of view, they tried to spread their thoughts through publications such as newspapers and magazines, educational institutions they opened and religious organizations they established. However, it was not easy to spread these thoughts, and they came face to face with the Kaum Tua movement, representing the traditionalist understanding of Islam. As a result, serious discussions have been made about religious issues in the Malay world, and important refutation literature has emerged in this regard. In addition, Kaum Muda has brought many new works in the fields, such as *tafsir* and.

Keywords

Tafsir, Malay World, Nusantara, Kaum Muda, Kaum Tua, Reformists, Traditionalists

Citation

Tuncer, Eyyüp. “Kaum Muda as a Reformist Movement in the Malay World: The Case of Indonesia and Malaysia”. *Tetikik 2* (September 2022), 337-379.
<https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2022.2.74>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	02.10.2022
Date of Publication	02.10.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Kaum Muda as a Reformist Movement in the Malay World: The Case of Indonesia and Malaysia”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam dünyasının önemli bir halkasını oluşturan Malay dünyasını dinî ve siyasî olmak üzere iki farklı harita üzerinden incelemek mümkündür. Dinî harita açısından Malay dünyası denilince Endonezya, Malezya, Bruney Dârusselâm gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu veya Singapur, Tayland gibi Müslümanların varlık gösterdiği ülkeler kastedilmektedir. Siyasî harita açısından ise buna Filipinler, Doğu Timor gibi ülkeler eklenmektedir.¹

Müslüman coğrafyacılar Güneydoğu Asya’da İslam’ın baskın olduğu bölgeleri genellikle “Cava adaları” olarak tanımlamışlardır.² Buna bağlı olarak Snouck’un isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi klasik dönemde “Cavali” mefhumu belirli bir etnik yapıyı değil; tam aksine Nusantara’da yaşayan her türlü topluluğu ifade etmek için kullanılan genel bir kavramdır.³ Bölgeyi tanımlamak üzere kullanılan yaygın isimlerden biri de “Nusantara” kavramıdır. Birçok araştırmacı ve düşünür “Malay dünyası” yerine “Nusantara” ismini tercih etmektedir. Nitekim Malay dünyası ifadesi yerine “Takımadaları” manasına gelen Nusantara kavramı daha doğru ve tutarlı görünmektedir.⁴

Nusantara tarihinde reformist hareketlerin mahiyetini doğru anlamak için bölgenin İslam ile tanışma safhalarına kısaca temas etmekte yarar vardır. Bu meyanda Nusantara’ya İslam’ın geliş şekli ve tarihi ile alakalı olarak farklı görüşler öne sürülmüş olup bu hususta henüz bir uzlaşa sağlanmış değildir. Bununla birlikte Güneydoğu Asya’da kurulan ilk Müslüman sultanlığın Sumatra Adası’nda yer alan Pasai-Samudra olduğu konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Portekizlilerin 1511 yılında günümüzde Malezya’nın sınırları içerisinde kalan Malaka’yı işgal etmeleri neticesinde Ali Mugâyet Şah (öl. 936/1530) öncülüğünde Müslümanlar Açe Dârusselâm adında yeni ve güçlü bir sultanlık tesis etmişlerdir.⁵

Sultan İskender Muda Mahkota (salt. 1607-1636) döneminde Açe’nin birçok açıdan zirve noktasına ulaştığı kabul edilmektedir. Açe Sultanlığı bu stratejik konumundan ve Ortadoğu ile olan bağlantısından dolayı “Mekke Kapısı” anlamına gelen “Serambi Mekkah” adıyla nitelendirilmiştir.⁶ Endonezyalı düşünür Hamka

¹ Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti”, *Sırat* 3/1 (2022), 32; Eyyüp Tuncer, *Malezya’da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 6.

² Zekeriyya Kazvîni, *Âsârü’l-bilâd ve ahbâru’l-ibâd* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 29.

³ Christiaan Snouck Hurgronje, *Safahâtun min târihi Mekkete’l-Mükerrreme*, çev. Muhammed Mahmut – Mirâc Mirzâ (Suudi Arabistan: Dâretu’l-Melik Abdulazîz, 1999), 2/441-442.

⁴ Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 12-13.

⁵ Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 24-25.

⁶ M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 95), 20.

(1908-1981), Nusantara'nın İslam ile olan bağlantısında üç kilit noktadan bahsetmektedir. Ona göre Açe “merkezi”, Minangkabau “geliştirici”, Palembang ise “taşıyıcı-yayıcı” bir rol üstlenmiştir.⁷ Nitekim Nusantara tarihinde ıslah ve tecdit hareketlerinin, dini tartışma ve ihtilafların en yoğun yaşandığı yerlerin bu bölgeler olması tesadüf eseri değildir. Kaum Muda'nın Minangkabau'da ortaya çıkması da bu tarihi gerçeğin bir parçasını teşkil etmektedir. Siyasi olarak her iki ülke de uzun bir zaman boyunca Avrupalı emperyalist güçlerin sömürgesi altında kalmıştır. Bundan dolayı Endonezya (1945) ve Malezya'nın (1957) ülke olma hüviyetini kazanmaları yeni bir hâdisedir.⁸

Bu çalışmada modern dönemde ortaya çıkan reformist hareketlere geçmeden önce klasik dönemde yapılan dinî tartışmaların mahiyeti incelenecektir. Zira Kaum Muda'nın ortaya çıkışı ile klasik dönemde Nusantara'da yapılan tartışmalar arasında bir bağlantının olup olmadığı tespit etmek büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca bu dönemde ıslah, tecdit, içtihat gibi söylemlerin varlığı-yokluğu araştırılacaktır. Bu bağlamda Siti Jenar ve Hamza Fansûrî olayı ile birlikte Pedri hareketinin mahiyetine ana hatlarıyla temas edilecek ardından bu hâdiselerin Kaum Muda üzerindeki etkisine yer verilecektir.

1. Nusantara'da Klasik Dönemde Yapılan Dinî Tartışmalar

Klasik dönemde İslam tarihi açısından Nusantara'nın en önemli bölgeleri Cava ve Sumatra adalarıdır. Nitekim ilk Müslüman sultanlıkların buralarda kurulmuş olması söz konusu adaların önemini daha da artırmaktadır. Bu bağlamda bu iki adada yaşanan dinî tartışmaların tespit edilmesi ve bunu yakın dönem reformist hareketleriyle olan bağlantını ortaya koymak önemlidir.

1.1. Walisanga ve Siti Jenar

Klasik dönemde Cava Adası denildiğinde akla gelen ilk isimler kuşkusuz ki Walisanga'dır. Bu kavramla tam olarak kimlerin kastedildiği tartışma konusu olmakla birlikte temelde Cava Adası'nın İslamlaşmasında etkili olan âlim-ârif şahsiyetlerin anlaşılması gerektiğini ifade edebiliriz. Bu sayının dokuz kişiden oluştuğu varsayımı doğru kabul edilirse söz konusu kavramın “Dokuz Veli” (الأولياء التسعة) olarak tercüme edilmesi mümkündür. Bu kişilerin ilki Sunan Gresik olarak bilinen Mevlânâ Mâlik İbrahim'dir (öl. 822/1419). Sunan Gunung Jati dışında Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kalija ve Sunan Muria arasında akrabalık ilişkisinin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Bu süreçte

⁷ Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatera* (Medan: Pustaka Nasional, 1950), 9–18.

⁸ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 17

tebliğ ve irşat faaliyetleri tüm hızı ile sürmüştür. Tasavvufî muhtevanın ön plana çıktığı bu davet ve irşadın biçimi ‘itidal, denge, hoşgörü’ olmak üzere üç esasa dayandığı ifade edilmektedir.⁹

Klasik dönemde bölgede herhangi bir dinî tartışmanın veya farklı bir söylemin olup olmadığını anlayabilmek için Walisanga’nın dinî tasavvurunu ve nasıl bir yöntem izlediklerini tespit etmek büyük bir önem arz etmektedir. Günümüzde Endonezyalı birçok düşünür bu dini anlayışı “İslam Nusantara” (*Nusantara İslamı*) olarak tanımlamakta ve bunun Nusantaralı halkların kültür kodlarıyla daha uyumlu olduğunu iddia etmektedir. Afifuddin Muhajir’e göre *Nusantara İslamı* vahyin temel mesajının yerel gerçeklik ve kültür arasındaki diyalektiğin bir sonucu olarak takımadalarda İslam’ı anlama ve uygulama biçimidir.¹⁰

Azyumardi Azra, *Nusantara İslamı*’nı şu şekilde tarif etmektedir:

“Nusantara İslamı, evrensel İslam’ın Endonezya’daki sosyal, kültürel ve dinî gerçeklerle etkileşimi, bağdaştırılması, yerleştirilmesi ve yerelleştirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan farklı bir İslam’dır. Nusantara ortodoksluğunun bir neticesi olarak dengeli, ılımlı ve hoşgörülü bir karakter sergilemektedir. Bu da Eşârî kelamı, Şâfiî fikhî ve Gazzâlî tasavvufudur. İslam mirası (Islamic Legacy) bakımından zengin olan Nusantara İslamı global/evrensel İslam medeniyetinin rönesansının umududur.”¹¹

Bu görüşü savunanlara göre aslında *Nusantara İslamı*, Ehl-i Sünnet’in özüdür ve takımadalarda İslam’ın yaygınlaşmasında ciddi bir katkı sağlayan Walisanga’nın takip ettiği temel prensiplerden meydana gelmektedir.¹² Bu anlayış, köken olarak dinin beş zorunlu ilkesinin (*külliyât-hams*) bir tezahürü olarak değerlendirilmekte ve “Eski olan iyiyi korumak ve en iyi olanı almak” ifadesiyle gerekçelendirilmektedir.¹³ Bu özelliği ile Nusantara İslamı, İslam’ın özünü bozan veya tahrif eden bir olgu değildir. Bilakis mesâlih-i mürsele, istihsan, örf gibi fikhî kaidelerin kültürel düzlemde vücut bulmuş hâlidir.¹⁴

Endonezya’da radikal İslamî gruplar ise *Nusantara İslamı*’nı reddetmekte ve buna karşı “Saf İslam” veya “Cihatçı İslam” söylemini daha fazla ön plana

⁹ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 2017), 13.

¹⁰ Abi Attabi (ed.), *Antologi Islam Nusantara di Mata Kyai, Habib, Santri dan Akamisi* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015), 66.

¹¹ Rozi El Umam, *Konsep Islam Nusantara: Kajian Ayat-Ayat Multikultural dalam Tafsir al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab* (Surabaya: Universitas Islam Negei Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2018), 8–9.

¹² Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 24, 69.

¹³ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 71.

¹⁴ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 79.

çıkartmaktadırlar. Hatta birinci anlayışın ikinci anlayışa karşı koymak için gündeme getirildiğini iddia edenler kişiler mevcuttur. Bu noktadan hareketle *Nusantara İslamı* argümanının stratejik ve ideolojik yönlerinin bulunduğu ifade edilmektedir. Zira *Nusantara İslamı*'nın *Cava İslamı (Jawanisasi Islam)* ile eş değer görülüp temelde Araplaşmaya karşı bir yaklaşım biçimi olarak düşünülmektedir. Başka bir ifade ile *Arap İslamı*'na karşı bir antitez olduğunu ileri sürenler vardır.¹⁵ Ancak burada Araplar başta olmak üzere hiçbir millete karşı herhangi bir kin ve nefret duygusu mevcut değildir.¹⁶

Walisanga'nın Sünnî biz çizgiyi benimsedikleri ve Cava Adası'nın İslamlaşmasında etkin bir rol oynadıkları kesindir. Onların dinî anlayışlarını *Cava İslamı (Jawanisasi Islam)* olarak tanımlamak için güçlü veriler mevcut değildir. Ayrıca tecdit ve içtihadattan ziyade büyük bir ıslah projesi içinde yer aldıkları ifade edilebilir. Zira Hindu-Budist kültürün hâkim olduğu Cava Adası'nda yürüttükleri davet ve tebliğ faaliyetlerinde Sünnî paradigmanın dışına çıkmadıkları bilinmektedir. Buna bağlı olarak itidal, denge, hoşgörülülük olmak üzere üç esası ön plana çıkardıkları inkâr edilmez bir vakıa olsa da¹⁷ zaman zaman fütuhât girişimlerinde buldukları, İslam akidesinin temel esaslarıyla uyumlu olmayan düşüncelere karşı sert bir tavır takındıkları görülmektedir. Bu zaman zarfında dinî tartışmaların merkezinde yer alan Şeyh Siti Jenar (öl. 922/1517) olayında Walisanga'nın bir müdahalesinden söz edilmektedir.¹⁸

Siti Jenar'ın kimliği tam olarak bilinmemektedir. Buna bağlı olarak şahsiyeti hakkında farklı değerlendirilmeler yapılmıştır.¹⁹ Onun 'manunggaling kawula gusti' (kulun efendisikle birleşmesi) söylemi ile vahdet-i vücûdu ve nûr-ı Muhammedî'yi savunduğu, Hallâc-ı Mansûr gibi (öl. 309/922) şatahât dolu sözler sarf ettiği, 'dinlerin birliği' (vahdetü'l-edyân) görüşünü ileri sürdüğü, dinin şeri kurallarını kabul etmediği, ibadetleri küçümsediği, cennet vaadiyle ibadet edenleri hafife aldığı ve Demak Sultanlığı'na başkaldırdığı ileri sürülmüştür. Bundan dolayı zındıklıkla itham edilmiş ve ölümüne karar verilmiştir. Rivayete göre öldürülmesi hususunda Walisanga'nın fetvası etkili olmuştur. Öldürülme şekli ile alakalı olarak birçok rivayet bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre idam edilmemiş olup öğretileri Demak Sultanlığı tarafından yasaklanmıştır. Buna göre Sita Jenar yaşlılıktan

¹⁵ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 57, 58-59.

¹⁶ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 6.

¹⁷ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*.

¹⁸ Sumanto Qurtuby – Tedi Kholiludin (ed.), *Agama Kepercayaan Nusantara* (Semarang: ELSA Press, 2019), 233-255.

¹⁹ Kökeni ve ölümüyle alakalı farklı görüşler için bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 332.

ölmüştür.²⁰

Walisanga'nın Siti Jenar ölümünde belirleyici bir rol oynadıkları tezi doğru kabul edilirse bazı düşünürler tarafından dayatıldığı gibi bu şahısların ılımlı bir İslam projesi içinde oldukları düşünülemez. Bu durum aynı zamanda Walisanga'nın batıl düşüncelere karşı sessiz kalmadıklarını açıkça göstermektedir. Ayrıca Walisanga arasında gazve ve fetihlere katılan kişilerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla İslamiyet'in Cava Adası'nda yeni yayıldığı bir süreçte Walisanga davet ve tebliğ ile dinin esaslarını ön plana çıkartmaya çalışmış ve daha çok ıslahat ile ilgilenmiştir.

1.2. Nureddin Rânîrî ve Hamza Fansûrî

Cava Adası'nda yaşanan bu olayın bir benzeri Sumatra Adası'ndaki Açe Sultanlığı'nda meydana gelmiştir. İlk kez vahdet-i vücûd nazariyesini takımadalara sistematik bir şekilde taşıyan Hamza Fansûrî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) benzetilirken bu düşüncelerini şiir formatında ifade etmesinden dolayı da Mevlânâ Celâleddîn-i (öl. 672/1273) Rûmî'ye benzetilmiştir.²¹ Ancak Fansûrî'nin ileri sürdüğü bu görüşler Nureddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Rânîrî'ye göre bu tür düşünceler zındıklık ve küfürdür. Bundan dolayı Fansûrî'nin kitaplarının yakılmasına hükmetmiş ve takipçilerinin tövbe etmemeleri hâlinde öldürülmelerine dair fetva vermiştir.²² Açe halkının ikiye bölünmesine neden olan bu sorun daha sonra Abdürraûf es-Sinkilî'nin (öl. 1105/1693) ahlaki öğeleri daha fazla ön plana çıkartan Şettâriyye tarikatını ilk kez bölgeye taşımasıyla büyük oranda çözülmüştür.²³

Rânîrî farklı eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin büyük bir sûfî olduğunu kabul etmektedir. Ancak Hamza Fansûrî'nin düşüncelerine karşı tavizsiz ve müsamahasız bir tavır sergilemiştir. Fansûrî'nin rubaileri ve risaleleri incelendiğinde ise bilinen anlamı ile vahdet-i vücûd nazariyesinin dışına çıktığını iddia etmek zor görünmektedir. Nitekim düşüncelerinin birçoğunu kendisinden önce yaşamış olan mutasavvıfların sözleriyle desteklemiş olması bu tespiti

²⁰ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 332; Rizki Kurnia Rohman, *Sinkretisme Ajaran Islam dan Jawa pada Tokoh Syekh Siti Jenar* (Tulungagung: Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, Skripsi, 2015), 13–95; Abdi Goning – Fathullah Syahrul, “Konsep Ketuhanan Syekh Siti Jenar”, *Jurnal Akidah* 6/2 (2020), 161–175; Bratakesawa, *Falsafah Situdjenar* (Surabaya: Jajasan Penerbitan Djojobojo, 1954), 5–43; Michael Laffan, *Secarah Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Bentang, 2015), 9–10.

²¹ Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267–290.

²² Nureddin Rânîrî, “Hüccetu's-siddîk”, *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1962), 210–237.

²³ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 613.

güçlendirmektedir. Kanaatimizce Fansûrî vahdet-i vücûd anlayışını Nusantara toplumunun durumunu dikkate alarak ifade etmiş ve bu yönüyle bir köprü vazifesini görmüştür.²⁴

1.3. Kaum Padri ve Kaum Adat

Tespit edildiği kadarıyla Pedri hareketi Sumatra'daki Minangkabau bölgesinde din merkezli ortaya çıkan en ciddi hâdiselerden biridir. Gerakan Padri olarak bilinen bu hareket Tiga Haji olarak tanımlanan Hacı Abdurrahman, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Miskin adındaki üç hacının Suudi Arabistan'daki Vehhâbî düşüncesinden etkilenerek memleketlerine dönmesiyle başlamıştır. Tuanku İmam Bonjol (1770-1864) ile birlikte devam ettirilen bu hareket silahlı mücadeleye kadar varmıştır. Nihayetinde Hollandalıların müdahalesiyle son bulmuştur.²⁵ Ancak Pedriler, Minangkabau'da ABS-SBK olarak formülize edilen 'Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah'²⁶ anlayışının yerleşmesinde etkili olmuşlardır. Nitekim birinci yenilik dalgası olarak nitelenen bu hareket daha sonra ikinci yenilik dalgası olarak tanımlanan Kaum Muda'nın ortaya çıkmasına zemin hazırladığı kabul edilmektedir. Böylelikle ıslah ve tecdidin gerekliliği ilk kez somut bir şekilde dillendirilmiş, kültürel İslam'dan arınmış saf ve öz İslam'a dönmenin zarureti ifade edilmiştir.²⁷

Pedrilerin Suudi Arabistan'daki Vehhâbî hareketlerinden etkilenmiş olması önemli bir detaydır. Zira daha sonra aynı bölgede ortaya çıkacak olan Kaum Muda'nın da Arabistan ve Mısır bağlantısı çok güçlüdür. Malezya'daki reformistlerin profilleri incelendiğinde ise Mısır, Arabistan ve Hindistan gibi farklı ülkelerde ilim tahsil eden kişiler olduğu görülmektedir. Nusantara reformistlerinin birçoğu dışarıda yaşanan hareketlerin etkisinde kalmışlar ve bu açıdan etkileyen değil etkilenen bir pozisyonda yer aldıkları müşahede edilmektedir.

2. Modern Dönemde Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda

Kaum Muda kavramı içtihat, tecdit ve ıslah taraftarı olan âlim ve düşünürleri ifade etmektedir. Bu grupta yer alan kişiler reformist olarak tanımlanmaktadır. Nusantara'daki dinî hareketleri doğru anlamak ve tasvir etmek için reformist ve modernist kavramlarının ayırt edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Reformist

²⁴ Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî", 267-290.

²⁵ Üç hacı ve Pedri hareketinin mahiyeti için bk. Hamka, *Ayahku* (Cakarta: UMMINDA, 1982), 14-20.

²⁶ "Gelenekler şeriata dayanmalıdır. Şeriat ise Allah'ın kitabı Kur'an'a dayanmalıdır".

²⁷ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 130; Hamzah Fansûrî, "Esrârü'l-ârifîn", *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1996), 282-473; Hamzah Fansûrî, "el-Müntehî", *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1996), 520-563.

kavramı temelde İslam'ın temel kaynaklarını esas kabul ederek dine sonradan eklenen unsurları temizleme teşebbüsünde bulunan kişileri anlatmaktadır. Onların ana hedefi İslam'ın asıl kaynaklarına dönmek ve saf dinin esaslarına ulaşmaktır. Bunun için taklide son verilmeli ve içtihat mekanizması yeniden işletilmelidir. Buna göre saf İslam, kültürle karışmayan ve onun etkisinde kalmayan İslam'dır. Buna otantik veya orijinal İslam adını vermek mümkündür. Başka bir ifade ile İslam'ı Allah ve Resûlullah'tan aktarıldığı ilk/asli formatına irca etmektir.²⁸ Tespitlerimize göre Kaum Muda kavramı yaklaşık olarak 1900-1980 yılları arasında yaşamış olan reformist bilgin ve düşünörlere verilen ortak addır.

Modernistler ise dinin günün şartlarına göre uyarlanmasını savunmakta, çağın ulaştığı tecrübe ve birikimini esas kabul ederek dinin buna göre şekillenmesi gerektiği ifade etmektedir. Bu tanıma göre Hamka (öl. 1981) bir reformisttir. Ancak Nurcholish Madjid (1939-2005) modernisttir. Hamka İslamiyet'in hayatın her fakültesinde yer alması için mücadele etmiş bununla birlikte bidat, taklit, hurafe gibi olumsuz bütün düşünce ve eylemlere adeta savaş açmıştır. Nurcholish ise tam aksine İslamiyet'in bireysel yönüne vurgu yapmış ve çağdaş dönemde ortaya çıkan demokrasi, insan hakları, inanç özgürlüğü gibi yeni olgulara göre yeniden şekillenmesi gerektiğini savunmuştur. Aynı şekilde hümanist bir şahsiyete sahip olan Mas Dawam, modernizm, hümanizm, plüralizm, sekülerizm gibi modern akımların etkisinde kalmış ve Endonezya'da bu tür değerlerin hayata geçmesini savunan birkaç aktivistten biridir.²⁹ Hatta sunmuş olduğu bir deklarasyonda "değişiklik yoluna gidilmezse İslam'ın varlığı tehdit altında kalacaktır" demektedir.³⁰

2.1. Endonezya

Endonezya dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi olup 1945 yılında bağımsızlığını elde etmiştir. Aynı şekilde 270 milyonu aşkın nüfusu ile dünya sıralamasında Çin, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra dördüncü sırada yer almaktadır.³¹ Nusantara'da Müslüman nüfus açısından Malezya ikinci sırada yer almaktadır. Ancak dini hareketlerin ve fikri düşüncelerin zenginliği ve diğer bölgeleri etkilemesi açısından Endonezya lokomotif ülke konumundadır. Nitekim Kaum Muda olarak bilinen reformistlerin etkin bir şekilde ortaya çıktıkları

²⁸ Ahmad Rivauzi, "Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau", *Turast* 7/1 (2019), 123; Datin Rafiliah, *Islam dan Budaya Studi Kasus Wacana Keislaman Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 101-111.

²⁹ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 255.

³⁰ Budhy Munawa Rachman - Tantowi Anwar, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Cakarta: Democracy Project, 2011), 1/4.

³¹ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 13.

ülke Endonezya olup bunun yansımaları kısmen Malezya üzerinde görülmektedir.³² Bu başlık altında bütün Endonezyalı reformistler zikredilmeyip sonraki kuşaklar üzerinde etkisi olduğu düşünenlerin görüşlerine yer verilecektir.

Endonezya'da daha doğru bir ifade ile Minangkabau'da birinci ıslahat dalgası Pedri hareketi ile başlamıştır. Bu süreçte “Şeriat Dönüş” kavramı dönemin mottosunu teşkil etmektedir. Bu zümrenin karşısında ise Kaum Adat yer almaktaydı. En genel tanımı ile Kaum Adat, İslamiyet ile birlikte kültürel öğelere yer veren yerel halk grupları demektir. Bu kültür içinde İslamiyet'in temel ilkelerine aykırı bazı uygulamalar da mevcuttu. Pedriler bu tür yerel ve kültürel ritüel ve uygulamaların ortadan kaldırılmasını ve bunun yerine sahih İslam inancının ikame edilmesini talep ediyorlardı. Hollandalıların yardımcıları ile liderleri İmam Bonjol tutuklanmış ve böylece bu hareketin etkisi azalmıştır.³³

2.1.1. Minangkabaulu Ahmed Hatîb ve Kaum Muda'nın Ortaya Çıkışı

Kaum Muda'nın ortaya çıktığı bölge yine Minangkabau'dur. Hareketin merkezinde Minangkabaulu Ahmed Hatîb (1860-1916) vardır.³⁴ Arabistan'da yaşayan Ahmed Hatîb'e Nakşibendiye tarikatı hakkında beş soruluk bir mektup gönderilmiştir. Ahmed Hatîb *İzhâru zağli'l-kâzibîn bi teşebbühühim bi's-sâdikîn* isimli risalesinde bu sorulara olumsuz cevap vererek Nakşibendiye tarikatının şeriat dayandırdığını, silsile olarak Resûlullah'a istinat etmediğini, riyâzet, sülûk, râbita gibi uygulamaların dinde bir karşılığı olmadığını iddia etmiştir.³⁵

Risale 1905'te Padang'a ulaşmış ve 1906'da neşredilmiştir. Bunun üzerine Minangkabau bölgesinde hızla yayılmıştır. Tarikat bağlılarının yoğun yaşadığı bir bölge olan Minangkabau'da bu risale ciddi bir yankı uyandırmış ve böylelikle âlimler karşı karşıya kalmıştır. Gelenekteki birçok uygulamayı reddeden bu kişiler literatüre Kaum Muda olarak geçerken onların karşısında yer alan gruba Kaum Tua denilmiştir. Bazı araştırmalara göre Datuak Sutan Maharajo *Pelita Kecil, Cahaya Sumatera, Oetoesan Melajoe, Soenting Melajoe* isimli dergilerde bu kavramları ilk kez kullanmıştır. Maharajo, Kaum Muda'yı Sultan İkinci Abdülhamid'e (1876-1909) muhalefet eden Jön Türklere³⁶ benzetmiştir. Bazen de onları Vehhâbî, Hâricî, Mu'tezilî olmakla itham etmiştir.³⁷ Aynı şekilde Johor Müftüsü Tuan Seyyid Alevî b. Tâhir el-Haddâd onları

³² Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 482.

³³ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 483-484.

³⁴ Hamka, *Ayahku*, 271-274.

³⁵ Ahmed Hatîb, *İzhâru zağli'l-kâzibîn fi teşebbühühim bi's-sâdikîn* (Mısır: Matbaatu't-Tekaddumi'l-İlmiyye, 1344).

³⁶ Kaum Muda'nın kelime anlamı “Genç Grup/Zümre/Nesil” gibi anlamlara gelmektedir. Ortadoğu'da bu kavram “Jön Türklere”, “müceddidîn-i Osmâniyye”, “Genç Türklere” gibi ifadelerle dile getirilmiştir.

³⁷ Rivauzi, “Pertumbuhan dan Pembaharuan”, 115.

Jön Türk olarak nitelendirip müfsit olduklarına hükmetmiştir. Ona göre bu hareket yıkıcı ve bölücü olup dış mihraklara bağlıdır.³⁸

Hatîb'in bu risalesine karşı birçok reddiye yazılmıştır. Şeyh Muhammed Sa'd Mungka (öl. 1922) *İrgâmu unûfi'l-mu'tedîn fî inkârihim râbitete'l-vâsılîn*; Şeyh Muhammed Hatîb el-Fâdânî (öl. 1936) ise *Miftâhu's-siddîkiyye fî ıstılâhi'n-Nakşibendiyye* adlı eserleriyle Ahmed Hatîb'i eleştirmişlerdir. Fâdânî Burhânu'l-hak isimli risalesinin girişinde Ahmed Hatîb'i Vehhâbîlerin hücceti olarak nitelendirip küçümsemekte olup bu hareketin Vehhâbîlerin etkisinde kaldığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Kaum Muda'nın içtihat çıkışını hafife almaktadır. Bu meyanda kaleme aldığı bir şiirinde şöyle demektedir:³⁹

<i>Delapan Masalah pada risalah ini</i>	<i>Bu risalede sekiz mesele vardır⁴⁰</i>
<i>Supaya diketahui oleh Ikhwani</i>	<i>İhvanımın bilmesi gereken</i>
<i>Pertama penolak hujjah kaum</i>	<i>Birincisi Vehhâbîlerin hüccetini</i>
<i>Wahabi</i>	<i>reddetmektedir⁴¹</i>
<i>Mendakwakan mujtahid semasa kini</i>	<i>Şimdilerde müçtehit olduğunu iddia eden</i>
<i>Kaum muda firqah baharu</i>	<i>Kaum Muda yeni/likçi bir fırkadır</i>
<i>Mendakwahkan mujtahid tiada</i>	<i>Utanmaksızın müçtehitlik iddia</i>
<i>malu</i>	<i>etmektedirler</i>
<i>Diperbodoh orang yang dungu</i>	<i>Saf/ahmak insanlar buna kanmaktadır</i>
<i>Pada risalah ini keterangan tentu</i>	<i>Bu risale bunu beyan etmektedir</i>

Ahmed Hatîb bölgede otorite bir şahsiyet olan Şeyh Muhammed Sa'd Mungka'nın *İrgâm* adlı eserine karşı *el-Âyâtu'l-beyyinât li'l-munsifîne fî izâle hurâfâti ba'zı'l-mute'assibîn* isimli risalesi ile kendini müdafaa etmiştir. Daha sonra bu reddiyeler artmış ve tarikat tartışmalarından sonra ferî bazı meselelerin münakaşasına neden olmuştur. Böylelikle Kaum Muda ve Kaum Tua arasındaki çizgi gittikçe belirginleşip keskinleşmiştir. Taraflar birbirlerini ağır ifadelerle itham etmiş, her biri diğerinin dalalet üzerinde olduğunu iddia etmiş hatta zaman zaman tekfir mekanizması bile işletilmiştir. Nitekim reddiye literatürüne bakıldığında sadece risalelerin ana başlıkları bile meselenin hangi boyutlara kadar uzandığını açıkça ortaya koymaktadır.⁴² Bazith'in ifadesiyle soğuk savaşı (*perang dingin*) andıran tartışmalar

³⁸ Hamka, *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor* (Endonezya: Pustaka Dini, 2009), 19–44.

³⁹ Apria Putra – Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011), 52.

⁴⁰ Sekiz mesele şu şekildedir: 1) İctihat meselesi 2) Namaza niyet ederken usallî (اصلی) lafzı ile başlamak 3) Ölülere telkin 4) Kabirlerin üzerine türbe yapmak 5) Mezhep meselesi 6) Tarikat meselesi 7) Rukye meselesi 8) Cuma meselesi.

⁴¹ Şair burada “hüccet” kelimesini bilinen anlamı ile kullanması mümkün olduğu gibi Ahmed Hatîb'i de kast etmiş olabilir.

⁴² Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 489–493.

bütün hızı ile sürmeye devam etmiştir.⁴³

Ahmed Hatîb'in 1871 senesinde henüz on bir yaşında iken babası Abdullatif tarafından Mekke'ye götürüldüğünü ifade etmemiz gerekir. Orada dönemin önde gelen âlimlerinden farklı alanlarda ilim tahsil etmiş ardından Şâfiî mezhebinin imamlik ve hatiplik derecesine kadar yükselmiştir.⁴⁴ Bu anlamda Hatîb'in Vehhâbî hareketinin etkisinde kaldığı aşikârdır. Ayrıca Hatîb bu çıkışıyla Nusantara'da Nakşibendiyye tarikatını kritik edip eleştiren ilk şahıs olarak kayıtlara geçmiştir.⁴⁵ Ahmed Hatîb'e yönelik birçok reddiye yazılmasına rağmen bölgedeki etkisi sürmüştür, başlatmış olduğu bu tartışma onun talebeleri vasıtasıyla büyüyerek devam ettirilmiştir.⁴⁶ Talebeleri arasında özellikle Muhammed Tayyib Ömer (1874-1920), Kiai Hacı Ahmed Dahlân (1868-1923), Muhammed Cemil Cambek (1862-1947), Abdullah Ahmed (1979-1949), Hacı Abdülkerîm Emrullah (1879-1949), Tâhir Celâleddîn el-Felekî el-Minenkebavî (1869-1956) daha fazla ön plana çıkmış ve düşünceyi yaymayı başarmışlardır.

Böylelikle Pedrilerin “Şeriatı Dönüş” çağrısı “Kur’ân ve Sünnete Dönüş” seferberliğine dönüşmüştür. Pedri-Adat çatışması ise Muda-Tua olarak tezahür etmiştir. Pedrilerin başlattığı hareketin fikrî derinlikten uzak olduğunu iddia edebiliriz. Buna karşın Kaum Muda olarak bilinen reformistler Ortadoğu'daki gelişmeleri yakından takip etmekte ve sürekli olarak kendini güncelleme manevrasını gösterebilmekteydiler. Özellikle el-Menâr ekolünü model kabul ederek gazete ve dergi işine önem veriyor; matbaa ve eğitim kurumlarını açarak düşüncelerinin hızlı bir şekilde yayılması için üstün bir çaba harcamaktaydılar.⁴⁷

2.1.2. Üstat Muhammed Tayyib Ömer Sungayang ve Madras School

Muhammed Tayyib Ömer (1874-1920), bölgede Nakşibendiyye tarikatının önde gelen âlimlerinden biri olan Ömer b. Abdilkâdir'dir. Tayyib Ömer küçük yaşta babasından temel bilgileri öğrendikten sonra Mekke'ye gitmiş ve orada yaklaşık beş yıl Ahmed Hatîb'ten ders alarak onun en eski öğrencilerinden biri olmuştur. Din eğitime yeni bir veçhe kazandıran Tayyib Ömer 1874'te doğup 1920'de henüz genç yaşta iken vefat etmiştir. Buna rağmen Minangkabau'da ilk modern eğitim kurumu olarak bilinen Madras School'de tatbik ettiği yeni ders müfredatı ve izlediği yeni

⁴³ Akhmad Bazith, “Metodologi Tafsir “Al-Furqan Tafsir Qur’an” (Membaca Karya A. Hassan 1887-1958)”, *Education and Learning Journal* 1/1 (2020), 22.

⁴⁴ Hamka, *Ayahku*, 271-274.

⁴⁵ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 488.

⁴⁶ İsmail Hakkı Göksoy, “Ahmed Hatîb Minenkebavî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/269-271.

⁴⁷ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 484-485.

yöntemle öncü eğitimcilerinden biri olmuş ve gelecek kuşakları etkileyebilmiştir.⁴⁸ Nitekim Hamka'ya göre bu süreçte Ömer Tayyib ile birlikte Muhammed Cemil Cambek, Abdullah Ahmed, Hacı Abdülkerîm Emrullah Kaum Muda'nın öncüleri arasında yer almaktadır.⁴⁹

Kaynakların belirttiğine göre büyük bir âlim ve eğitimci olmasının yanı sıra takım elbise, kravat ve şapka takmak gibi modern tarzları seven bir şahsiyetti.⁵⁰ Aynı zamanda Raya Lantai Batu Camii'nde Cuma ve bayram vaazlarını Malayca/Endonezce olarak yapan ilk kişi olarak kayıtlara geçmiştir.⁵¹ Toplumda yaygınlık kazanan hurafe ve bidatlere karşı büyük bir mücadele örneğini sergilemiştir.⁵² En önemli talebesi bu harekete büyük bir katkı sağlayan ve Endonezce literatürüne ilkler arasına giren eserleri telif eden olan Mahmud Yunus'tur. Bu yönleriyle Ömer Tayyib'in dinî islah hareketinin temellerini atan âlimlerden biri olduğu kabul edilmektedir.⁵³

Tayyib Ömer *Akîdetu'l-avâm* isimli eseri dışında *el-Münir Dergisi*'nde çeşitli yazılara kaleme alarak geleneksel dini anlayışı eleştirmiştir. Özellikle dinî ilimlerin fıkıh alanına hapsedilmesine karşı çıkmıştır. Minangkabaulu şeyhleri hicvederek halkı lüzumsuz şeylerle meşgul ettiklerini iddia etmiştir. Onun temel düşüncesi Batı'nın yakalamış olduğu bilimsel seviyeye ulaşmak için gerekli adımların atılmasıydı. Bunun için modern tarzda yapılmış eğitim kurumlarına ihtiyaç olduğunu belirtiyordu.⁵⁴

2.1.3. Kiai Hacı Ahmed Dahlân ve Muhammediyye Cemiyeti

1868 yılında Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde dünyaya gelen Ahmed Dahlân (1868-1923) Kaum Muda'nın öncü şahsiyetleri arasında yer almaktadır. 18 Kasım 1912 tarihinde memleketinde kurduğu Muhammediyye Cemiyeti, Kaum Muda hareketinin kurumsallaşmış formunu ifade etmektedir. Muhammediyye referans olarak Kur'ân ve Sünnet'i ön plana çıkartmaktadır. Bu anlamda Ehl-i Sünnet'in akide planında Eşârî-Mâturîdî, amel planında ise Hanefî-Mâlikî-Şâfiî-Hanbelî çizgisine bağlılığı zorunlu görmeyip kendisini tabir yerinde ise "özel bir mezhep" olarak

⁴⁸ Hamka, *Ayahku*, 281-282; Seno, *Peran Kaum Mudo dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau (1803-1942)* (Sumatra Barat: BPSNT Padang Press, 2010), 101-104.

⁴⁹ Seno, *Peran Kaum Mudo*, 101; Hamka, *Ayahku*, 271-289.

⁵⁰ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 60.

⁵¹ Rivauzi, "Pertumbuhan dan Pembaharuan", 123; Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 60; Seno, *Peran Kaum Mudo*, 104.

⁵² Seno, *Peran Kaum Mudo*, 104.

⁵³ Hamka, *Ayahku*, 282; Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 144-145.

⁵⁴ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 61-62.

görmektedir.⁵⁵

Endonezya'nın en eski dini-sivil teşkilatı olan Muhammediyye aynı zamanda Nehdatü'l-ulemâ'dan sonra en büyük ikinci organizasyonu olmakla dikkat çekmektedir. Muhammediyye müntesipleri liderleri Dahlân'ın "Mâûn Teolojisi" çerçevesinde İslam'ın bireysel, sosyal, iktisadi gibi birçok boyutunun bulunduğu dikkat çekerek sadece ibadet ve belli başlı bazı ritüellere indirgenmeyeceği ifade etmektedirler. Buna binaen bireysel ibadetlere ilaveten sosyal ibadetlerinin de tatbik edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Onlara göre medeniyet dini olan İslam'ın ilerlemeci, aksiyoner ve aydınlatıcı yönlerinin ihmal edilmesi kabul edilemez.⁵⁶

Ahmed Dahlân'ın bu girişimleri bazı âlimlerin tepkisine yol açmıştır. Muhalifleri onu kâfir veya Hristiyanlaşmış bir âlim (kiai) olarak itham ve tekfir etmişlerdir.⁵⁷ Ancak bütün bu olumsuz şartlara karşı Muhammediyye Cemiyeti çağın şartlarına göre kendini yenilemiş ve giderek gelişim kat etmiştir. Endonezya'da hâlâ eğitim, sosyal yardımlaşma gibi birçok alanda etkin bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Nitekim Endonezya Devleti 1961 yılında Ahmed Dahlân'ı Ulusal Kahraman olarak ilan etmiş ve bağımsızlık öncesi yaptığı hizmetleri önemli bir kilometre taşı olarak görmüştür.⁵⁸

2.1.4. Ahmed Surkatî ve el-İrşâd Derneği

Ahmed Surkatî (1875-1943) Sudan asıllı bir âlim olup Endonezya toplumunda etkili olmuş öncü reformistlerden biridir. Hamka, onu "bilgisi çok derin, anlayışı çok geniş ve çok mütevazı bir şahsiyet" olarak tanıtmaktadır.⁵⁹ Mekke ve Medine'de uzun yıllar ilim tahsil eden Surkatî, Şafî mezhebinde ihtisaslaştı. Ayrıca Ezher uleması ile yakın bir ilişki kurdu.⁶⁰ Özellikle Muhammed Abduh'tan çok etkilendiği bilinmektedir. Bundan dolayı Hamka onu Muhammed Abduh'un düşüncelerini Endonezya'da yayan bir davetçi olarak tanıtmaktadır.⁶¹

1991 yılında Cem'iyetü'l-hayr'da öğretmenlik yapmak üzere Endonezya'ya gitti. Bu derneğin iki amacı vardı: Birincisi ilköğretim okullarının kurulması ve

⁵⁵ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 139, 169-174.

⁵⁶ MTT, *Tafsir at-Tanwir* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016), IX-X.

⁵⁷ Djoko Marihandono (ed.), *K.H. Ahmed Dahlan* (Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015), 24; İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi", *SDÜİFD* 3 (1996), 143-144; Bukhari Lubis, "Kiai Hacı Ahmed Dahlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/417-418.

⁵⁸ Julinar Said - Triana Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional* (Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995), 35.

⁵⁹ Hamka, *Ayahku*, 287-288.

⁶⁰ Siti Shofiatul Ulfyah, *Ahmad Soorkatty: Studi Biografi dan Perannya dalam Pengembangan Al-Irsyad Tahun 1914-1943* (Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2012), 16-17.

⁶¹ Ulfyah, *Ahmad Soorkatty*, 23.

geliştirilmesi, ikincisi ise eğitimine devam etmek isteyen gençlerin Türkiye'ye gönderilmesiydi.⁶² Ancak oradaki arkadaşlarıyla anlaşmazlık yaşayınca Eylül 1914'te kendi adıyla özdeşleşen Medresetü'l-İrşâdî'l-İslâmiyye ve buna bağlı olarak Cem'iyetü'l-İslâh ve'l-İrşâd kısa adıyla el-İrşâd Derneği'ni kurdu.⁶³ Bu organizasyon hızla büyüdü ve 11 Ağustos 1915'te Hollanda hükümeti tarafından tanındı.⁶⁴

Surkatî Endonezya'da büyük bir ıslah hareketi başlatan isimler arasında gösterilmektedir. Bundan dolayı geleneğe bağlı kesimler tarafından dışlanıp bidatçı, sapık ve fitneci olmakla itham edilmiştir. al-Atsari onu “mazlum ve iftiraya uğramış bir reformist/ıslahatçı” olarak tanıtmaktadır.⁶⁵ Nitekim Surkatî'nin yeni bir dernek ve medrese açmasının arka planında taşımış olduğu yenilikçi düşünceler yatmaktadır. “Solo Fetvası” (1913) olarak tarihe geçen bir fetvasından dolayı bölgedeki Bâ Alevîler tarafından Ehl-i Beyt düşmanı olarak ilan edilmiştir. Surkatî, Solo şehrinde bir Çinli ile evlenen şerife bir kadının bu evliliğine fetva vermiş ve ardından nikâhtaki kefaet bağlamında ciddi tartışmalar yaşanmıştır.⁶⁶ Daha sonra *Risalah Surat al-Jawab* (1915) isimli risalesi ile bu meseleyi izah ederek seyyid ve şeriflerin kendileri dışındakilerle evlenmelerinin bir sakıncası olmadığını belirtmiştir.⁶⁷

Surkatî, Bâ Alevîlerin bu itiraz ve ithamlarına yönelik *Tevcihü'l-Kur'ân ilâ Âdâbi'l-Kur'ân* (1917) isimli risalesiyle karşılık vermiştir. Bu eserinde Resûlullah'a yakınlığın soy ve nesep ile değil; ittiba ile mümkün olduğunu belirtmiştir. Âyet ve hadisler ışığında İslamiyet'in bilgi ve amele dayandığını bunun aksini savunanların İslamî öğretilerin dışına çıktıklarını söylemektedir.⁶⁸

Bütün kitaplarında Kur'ân ve Sünnet merkezli din anlayışını savunan Surkatî, *el-Mesâilü's-selâs* (1925) eserinde içtihat-taklit, sünnet-bidat ve ziyaret-tevessül olmak üzere üç meseleyi ele almıştır. Yöneticisi olduğu *ez-Zehîratü'l-İslâmiyye* (1923) isimli aylık dergide toplumda yaygın olan hurafe, bidat gibi din dışı uygulamalara karşı Müslümanları bilinçlendirmeye çalışmıştır.⁶⁹ Hollandacaya *Zedeeler Uit Den Qoran* (1932) başlığı ile tercüme edilen *el-Âdâbü'l-Kur'âniyye* (Etika Quran) adlı kitabında

⁶² Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 37.

⁶³ Adam Malik, *al-Irsyad al-Islamiyyah* (Napak Tilas Sejarah Pergulatan Identitas Kebangsaan Kaum Hadrami di Indonesia) (Makassar: Univarsitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Yüksek Lisans, 2019), 106; Abu Salma al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati Reformis yang Teraniaya dan Diftinah”, *Majalah adz-Dzakhirah* 5/3 (1428/2007), 6; Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 40.

⁶⁴ Malik, *al-Irsyad al-Islamiyyah*, 7.

⁶⁵ Al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati”, 1-30.

⁶⁶ Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 31-32; al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati”, 5.

⁶⁷ Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 31; al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati”, 5.

⁶⁸ Al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati”, 7; Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 32.

⁶⁹ Ulfiyah, *Ahmad Soorkatty*, 33; al-Atsari, “Syaikh Ahmad Surkati”, 7.

ahlak ile ilgili âyetleri derleyerek Endonezce ilk konulu tefsir çalışmasını yapmıştır.⁷⁰ Ayrıca sık sık konferanslar veren Surkatî 1937 yılında el-Muhâdaratü'l-İslâmiyye başlığı ile yaptığı konuşmalarda selef çizgisini takip etmenin önemine dikkat çekmiş; Kur'ân'ın Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere sahabe/selef sözleriyle tefsir etmenin gerekliliğini dile getirmiştir.⁷¹

Surkatî, İslam'ı Resûlullah'ın getirdiği din olarak tanımlayarak bunun dışında insanların dine yaptıkları ilaveleri/ziyadeleri reddetmektedir. Ona göre bütün bunlar birer bidatten başka bir şey değildir ve merduttur. İctihadın gerekli olduğunu ve hiçbir taklit türünün din tarafından tasvip edilmediğini belirterek Kur'ân ve Sünnet eksenli din tasavvurunun elzem olduğuna dikkat çekmiştir. Bundan dolayı Ebû Bekir Açe (1909-1979) Surkatî'yi Cava Adası'nda selefi hareketlerin öncüsü olarak tarif etmektedir. Ayrıca selefi kaynaklarda "O selefidir hatta selefilere şeyhidir" şeklinde nitelendirilmektedir.⁷²

2.1.5. Muhammed Cemil Cambek

Inyik Cambek olarak tanınan Muhammed Cemil Cambek (1862-1947) Bukittingi'de felek ilmine vakıf olan ve davet metodunu etkin bir şekilde kullanan bir âlimdir. Asil bir aileden gelmektedir. Datuk Maliko lakabıyla tanınan babası Muhammed Sâlih günümüzde Bukittingi olarak bilinen bölgenin yöneticisiydi. Gençliğinde dinle ciddi bir alakası olmayan bir kişiydi. Bundan dolayı Hamka, hayatının bu bölümünü *parewa* olarak tanımlamaktadır.⁷³

Bu kavram suçlu veya isyankâr kişileri ifade etmekle birlikte daha çok Minangkabau toplumunda, sosyal veya dini normlara çok az saygı duyduğu veya hiç saygı duymadığı düşünülen gençlere verilen bir isimdir. O zamanlar bir memurun oğlu olan Cambek, afyon içmek, kumar oynamak, horoz dövüştürmek gibi kötülük alışkanlıklarla vakit geçiriyordu. Bununla birlikte yöresel bir dövüş sanatı olan *pencak silat* ilminde ustalaşmış ve Batak asıllı bir şahıstan büyü öğrenmişti.⁷⁴ Bu vaziyeti yirmi veya yirmi beş yaşına kadar sürmüştü ancak Angku Kayo'nun nasihatleri neticesinde hayatı tamamen değişmiştir. Hamka'nın, onun geçirmiş olduğu bu hızlı değişim ve dönüşümü Fudayl b. İyâz'inkine (öl. 187/803) benzetmektedir.⁷⁵

Bu süreçte Arapça ilimlerini öğrenmeye çalışmış ve 1895 yılında otuz beş yaşında iken dini bilgisini derinleştirmek üzere Mekke'ye gitmiştir. Orada yaklaşık on yıl

⁷⁰ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 421.

⁷¹ Al-Atsari, "Syaikh Ahmad Surkati", 8.

⁷² Al-Atsari, "Syaikh Ahmad Surkati", 13.

⁷³ Hamka, *Ayahku*, 279.

⁷⁴ Seno, *Peran Kaum Muda*, 105.

⁷⁵ Hamka, *Ayahku*, 279; Hamka, *Renungan Tasauf* (Cakarta: Pustaka Panjimas, 1985), 75-76.

boyunca farklı alanlarda ilim tahsil etmiştir. İلمي hayatının üzerinde en derin izleri bırakan isim ise Minangkabau Ahmed Hatîb oldu. 1903 yılında *parewa* olarak değil saygın bir âlim olarak Bukittingi'ye döndü. Cambek 1918 yılında kendi adına nispet edilen Surau lnyiak Jambek adında bir eğitim kurumunu açarak hizmete başladı. Felek ilmindeki uzmanlığını kullanarak namaz vakitleri ve imsakiye için bir zaman çizelgesini hazırladı. Rüyeyi-hilâl uygulaması yerine astronomik hesap yolunu salık verdi. Bu hususta *Mukaddime fi'l-hisâbi'l-felekiyye* adında bir eser kaleme aldı.⁷⁶

Daha önceleri tarikata karşı müsamahalı iken bu süreçte tarikat kurumuna ve sülûk, kabirde dua etmek gibi bazı uygulamalarına karşı çıktı.⁷⁷ Tarikatla ilgili eleştirilerini *Penerangan Tentang Asal-Usul Tarikat Naqsyabandiyah* (Nakşibendiye Tarikatının Kökeni Hakkında Açıklama) isimli iki ciltlik eserinde dile getirdi. Bu eserde tarikat ile ilgili birçok meseleye temas eden Cambek ayrıca tarikatın İran ve Hindistan gibi bölgelerde ortaya çıktığını ifade ederek İslam'ın özünden ortaya çıkan bir kurum olmadığını ileri sürmüştür.⁷⁸

Davet yoluyla reformları gerçekleştiren Cambek ikna edici, diyalogcu ve uzlaşmacı bir yaklaşım benimseyerek kendisine karşı çıkan ve onunla aynı fikirde olmayanlarla uyumlu bir ilişki kurmaya çalıştı. Adına *tebliğ* (تبليغ) dediği yeni bir yöntemle ilk kez Minangkabau'da halka açık konuşmalar yaptı, seyyar bir vaiz gibi bütün ortamlara girmeye çalıştı ve gerekli gördüğü yerlerde köy ve kasabaları gezerek bildiği gerçekleri anlattı. Eğitim kurumlarında mevcut olan *halka* (حلقه) yöntemini pasif kabul ederek Minangkabau toplumunda aktif bir davet ve irşat geleneğinin oluşmasına zemin hazırladı. Ayrıca Arapça olarak yazılan ve halk tarafından anlaşılmayan mevlit okumaları yerine *tebliğ* uygulamasını ikame etti.⁷⁹

Bu faaliyetleri dışında Tsamaratul Ikhwan adında bir matbaa kurdu (1913). Majelis Islam Tinggi (1913), Organisasi Kombinasi Minangkabau (1921), Persatuan Guru-guru Agama Islam, Ordonansi Pendidikan (1928), Persatuan Kebangsaan Minangkabau (1929), Persatuan Muslim Indonesia (1930), Organisasi Kerukunan Minangkabau, Hokokat (1944), Gunseikan, Dokoritzu Zyunbi Tyosakai gibi farklı kurum ve kuruluşlarda çeşitli pozisyonlarda görevler üstlendi.⁸⁰

⁷⁶ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 106–107.

⁷⁷ Seno, *Peran Kaum Mudo*, 106–107.

⁷⁸ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 104–106.

⁷⁹ Riyan Dito Marcelino, *Perjuangan Syekh Muhammed Djamil Djambek dalam Pembaharuan Pemikiran Islam di Minangkabau (1911-1947)* (Bukittingi: Institut Agama Islam Negeri Bukittinggi, Skripsi, 2019).

⁸⁰ Toni, *Karakteristik Pembaharuan Pemikiran Islam Oleh Syekh Djamil dan Syekh Abdul Kerim Amrullah di Minangkabau pada Awal Abad XX* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2008), 83–84.

2.1.6. Hacı Abdülkerîm Emrullah ve Talebeleri

Kaum Muda'nın önde gelen isimleri arasında yer alan Hacı Abdülkerîm Emrullah (1879-1949) Hacı Resul veya Inyiak Resul olarak bilinmektedir. Endonezyalı meşhur âlim Buya Hamka'nın babasıdır. Tuanku Kisai olarak bilinen babası Muhammed Emrullah bir Nakşî şeyhidir. Temel dini eğitimini babasından ve çevredeki medreselerden (pesantrenlerden) aldıktan sonra 1894'te on beş yaşında babası tarafından o sırada Mescid-i Harâm'ın imamlarından Minangkabaulu Ahmed Hatîb'ten ilim tahsil etmesi için gönderildi. Mekke'de Osman Saravâkî, Saîd Yemenî, Ömer Bacened, Sâlih Bafadal, Hamîd Ciddevî, *el-Envârü'l-Muhammediyye*'nin müellifi Yûsuf b. İsmâil Nebhânî (1849-1932) gibi birçok hocadan ders aldı. Ancak dini düşüncesinin şekillenmesinde en fazla etkili olan kişilerin başında Ahmed Hatîb ile Muhammed Tâhir Celâleddin gelmektedir. Birkaç yıl memleketinde kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye gitti ve ana vatana 1906'ta döndü.⁸¹

Babasından vefatından sonra tarikat uygulamalarına karşı çok sert bir tavır takındı ve bu konuda *Kat'u rikâbi'l-mulhidîn fi 'akâidi'l-müfsidîn* (1914), *İzhâru âsâri'l-mudillîn fi teşebbuhihim bi'l-muhtedîn, es-Süyûfu'l-kâtîâ'* gibi reddiye türü eserler kaleme aldı. Ayrıca 'usallî' lafzı ile niyet getirme, mevlit okuma, hülle nikâhı kıyma gibi birçok uygulamayı reddetti.⁸² *el-Îmâm* dergisinin Sumatra mümessili oldu. Ayrıca *el-Münîr* dergisinin yayın kurulunda yer alıp yayılması için çalıştı.⁸³ Klasik medrese anlayışına karşı Sumatera Thawalib adında bir eğitim kurumunu açarak birçok talebenin yetişmesine öncülük etti.⁸⁴

En önemli çalışmalarından biri de içtihat ve tecdit düşüncesinin kurumsallaşmış formatı olan Muhammediyye Cemiyeti'nin ilk kez Batı Sumatra'da bir şube açmasına öncülük etmesidir. Bundan dolayı Muhammediyye'nin en etkili yüz müntesibinden biri olarak kabul edilmektedir.⁸⁵ Hollanda sömürge yönetiminin Muhammediyye, Sarekat İslam gibi teşkilatların eğitim ve öğretim faaliyetlerini kontrol altına almak için çıkardığı Goeroe Ordonantie (Ordonansi Guru) yönetmenliğine şiddetli bir şekilde karşı çıkıp halkı organize ederek iptal edilmesine vesile oldu.⁸⁶ 1926'da Kahire'de düzenlenen Hilafet Kongresi'ne katıldı ve ilmî vukufiyetinden dolayı

⁸¹ Hamka, *Ayahku*, 53-56; Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah yang Menginspirasi* (Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2014), 81; Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 71.

⁸² Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 72-89.

⁸³ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 82.

⁸⁴ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 82.

⁸⁵ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 81-82.

⁸⁶ Hamka, *Ayahku*, 308; Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 70.

kendisine fahri doktora (doktor honoris causa) verildi.⁸⁷

Hacı Resul'ün yetiştirdiği talebeler ıslah ve tecdit hareketlerinin devam etmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Hamka, kendisini babasının bir öğrencisi olarak nitelendirmektedir.⁸⁸ Ayrıca babasının Datuk Batuah, Celaledin Tayyib, Muhtar Lütfi, Hâşim el-Husnî, Mak Adam Balai Balai gibi öğrencilerinden söz etse⁸⁹ de öne çıkan öğrencileri şunlardır:

2.1.6.1. Zeyneddin Labai el-Yûnusî

Reformist bir şahsiyet olarak bilinen Zeyneddin Labai el-Yûnusî (1890-1926) genç yaşta vefat etmiştir.⁹⁰ Buna rağmen eğitim ve kitap telifinde etkili olmayı başarabilmiştir. *el-Münîr*'de ıslah ve tecdit düşüncesinin gündemde tutulması için çeşitli yazılar kaleme almıştır. Arkadaşları Tuanku Mudo, Sutan Mansûr ile birlikte *el-Münîrü'l-Menâr* adında yeni bir dergi yayımlayarak dönemin tartışmaları içerisinde aktif bir rol oynamıştır.⁹¹ Ayrıca *Dürûsu'l-fikh*, *Âdâbü'l-fetâ*, *el-'Akâidü'd-dîniyye* adında birkaç kitap yazdığı kaydedilmektedir.⁹²

Hamka, el-Yûnusî'nin genç yaşta olmasına rağmen 1915 yılında kurduğu Diniyyah School'u (el-Medresetü'd-dîniyye) önemli bir başarı olarak değerlendirmektedir.⁹³ Bu okulda kız kardeşi Rahme el-Yûnusiyye eğitim görmüştür. Ancak el-Yûnusiyye oradaki karma eğitim sisteminden memnun kalmayarak ilk kez 1 Kasım 1923 tarihinde kadınlara yönelik olarak Diniyyah School Puteri adında bir okul açmıştır. Bu açıdan iki kardeşin faaliyetleri Endonezya eğitim tarihinde önemli bir kilometre taşı olarak görülmektedir.⁹⁴

2.1.6.2. Tuanku Mudo Abdulhamid Hekim

Kısa Tuanku Mudo olarak bilinen Abdulhamid Hekim (1893-1959) Hacı Resul'ün önde gelen öğrencilerinden biri olup Minangkabau'daki dinî tartışmaların içine doğrudan girmemiştir.⁹⁵ Ancak *Tehzîbü'l-ahlâk* gibi eserlerinde tasavvufa karşı mesafeli olduğu ve Reşîd Rızâ gibi âlimlerden pasajlar aktararak onları eleştirdiği görülmektedir. Hocası Hacı Resul'ün etkisinde kalmakla birlikte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim'in (öl. 751/1350) derin (râsih) ve multidisipliner bilginler

⁸⁷ Apria Putra, "Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman di Minangkabau Awal Abad 20", *Fuaduna* 1/2 (2017), 142; Seno, *Peran Kaum Mudo*, 112.

⁸⁸ Hamka, *Ayahku*, 317.

⁸⁹ Hamka, *Ayahku*, 310-314.

⁹⁰ Bir Nakşi şeyhi olan babası Şeyh Muhammed Yunus Pandai Sikek'e nispetle el-Yûnusî olarak nitelendirilmiştir.

⁹¹ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 82; Hamka, *Ayahku*, 119.

⁹² Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 187-188.

⁹³ Hamka, *Ayahku*, 301.

⁹⁴ Susanto Zuhdi - Nursam (ed.), *Kamus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kemendikbud, 2017), 1/232-233.

⁹⁵ Hamka, *Ayahku*, 299-300.

olduklarını belirtmektedir. Ona göre bu iki bilgin sapkın tasavvufu ifşa ederek maskesini düşürmüşlerdir.⁹⁶ Tuanku Mudo Haremeyn'de eğitim almamasına rağmen Arapçaya vakıf ve Arapça kitap telifinde maharetli olduğu anlaşılmaktadır. Yazdığı bazı eserler hâlâ bazı medreselerde (pesantrenlerde) okutulmaktadır. En önemli eserleri şunlardır: *el-Mebâdî'ü'l-evveliyye*, *es-Süllem*, *el-Beyân*, *el-Hidâye*, *el-Mu'înü'l-mübîn*, *Tehzîbü'l-ahlâk*.⁹⁷

2.1.6.3. Ahmed Reşîd Sutan Mansûr

Sutan Mansûr (1895-1985) Nusantara'daki en büyük reformist hareket olan Muhammediyye Cemiyeti'nin altıncı (1953-1959) lideridir. Hamka'nın düşünce hayatı üzerinde derin izler bırakan Sutan Mansûr Hacı Resul'ün hem öğrencisi hem de damadıdır. Muhammediyye'nin Sumatra Adası başta olmak üzere Endonezya'da yayılmasında ve kritik dönemlerde varlığını devam etmesinde etkin bir rol oynadı.⁹⁸ Bundan dolayı Muhammediyye'nin gelişiminde etkili olan yüz kişiden biri olarak kabul edilmektedir.⁹⁹ *Seruan Kepada Kehidupan Baru* (Yeni Bir Hayata Davet), *Tauhid Membentuk Pribadi Muslim* (Tevhit Müslüman Şahsiyeti İnşa Eder), *Ruh Islam* (İslam'ın Ruhunu), *Jihad* (Cihat) gibi eserleri kaleme alarak düşüncelerini Endonezya toplumuyla paylaşmıştır.¹⁰⁰

2.1.7. Abdullah Ahmed

20. yüzyılın başlarında Sumatra Adası'nda etkili olan öncü reformcularından biri olarak kabul edilir.¹⁰¹ 1878'de Padangpanjang doğumlu olan Abdullah Ahmed'in babası Hacı Ahmed bir kumaş tüccarıdır. Amcası Şeyh Gapuak olarak bilinen Şeyh Hâkim olup Padang'ın en eski camilerinden biri olan Ganting Ulu Camii yetkilisidir.¹⁰²

Abdullah Ahmed temel eğitimini kendi memleketinde tamamladıktan sonra 1895 yılında on yedi yaşındayken Mekke'ye gidip orada dört yıl boyunca ilim tahsil etmiştir. Hocalarından biri de Minangkabau Ahmed Hatîb'tir. 1899'da Minangkabau'ya döndüğünde ilk iş olarak *halka sistemi* (نظام الحلقة) yerine modern eğitim tekniklerini uygulamak oldu. Yaptığı bu reform/değişiklik toplum tarafından hoş karşılanmadı. Bundan dolayı Padangpanjang'ta uzun süre barınamadı ve 1906 yılında amcasının ölümü üzerine Padang'a geçti. Amcasının vefatının ardından

⁹⁶ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 185-186.

⁹⁷ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 185; Hamka, *Ayahku*, 300; Putra, "Ulama dan Karya Tulis", 142-143.

⁹⁸ Hamka, *Ayahku*, 308-309.

⁹⁹ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 19-21.

¹⁰⁰ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 21.

¹⁰¹ Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Sumatera Barat* (Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978), 61.

¹⁰² Seno, *Peran Kaum Mudo*, 108.

Ganting Ulu Camii'nde üç yıl görev yaptı.¹⁰³

Eğitim müfredatının fıkıh gibi ilimlerle dolu olmasını doğru bulmuyor; bireyi hayata hazırlayacak bir eğitim sisteminin tesis edilmesini tasarlıyordu. Hollanda eğitim sistemini örnek olarak 1909'da Minangkabau'da İslami ilk eğitim kurumu olan Adabiah School adında bir okul açtı. Hollanda hükümetinin desteği ile okulun adını Hollands Maleisch School Adabiah olarak değiştirdi.¹⁰⁴

School Adabiah'ın en dikkat çeken yönü eğitim alanında sömürge yönetiminin ayrımcı politikasına bir tepki olarak doğmasıdır. Eğitimde fırsat eşitliğini sağlamak için soylu-avam gibi bir ayırımı gidilmemiştir. Dini ve genel bilimler arasında müfredat entegrasyonu yapılarak öğrencinin günün şartlarına uygun yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Münazara kulüpleri (debating club) vasıtasıyla pasif eğitim yerine öğrencinin eğitime aktif bir şekilde katılımı sağlanmıştır. Bunun yanında ödül ve ceza yöntemleri uygulanmış, oyun ve eğlence aktiviteleri ile öğrenciler eğitime teşvik edilmiştir. Bu özelliklerinden dolayı Adabiah School Endonezya'da milli eğitim modelinin öncüsü olarak kabul edilir. Ayrıca dini eğitimi diğer genel bilimleri bütünleştiren ilk kurum olarak tarihi kayıtlara geçmiştir.¹⁰⁵

Hamka, Abdullah Ahmed'i Kaum Muda'nın 'kalemi', Inyiak Resul'ü ise 'dili' olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁶ Zira Abdullah Ahmed Endonezya'daki ilk İslami kitle iletişim aracı olarak kayıtlara geçen *el-Munîr Dergisi*'nin kurucusudur. 1911'de faaliyet gösteren dergi, Singapur'da Şeyh Tâhir Celâleddîn el-Ezherî'nin *el-İmâm* (1906-1909) isimli dergisinden ilham almıştır. *el-Munîr* yayın kurulunda ayrıca Inyiak Resûl, Muhammed Tayyib Ömer, Sutan Muhammed Salim gibi dönemin önemli isimleri de yer almaktaydı. *el-Munîr*'in yayın hayatı 1915'te son bulsa da kısa zaman sonra birçok reformist derginin yayınlanmasında etkili olup model teşkil etmiştir. Bu dergi vasıtasıyla Kaum Muda öncüleri düşüncelerini açıkça kamuoyu ile paylaşıp İslam'ın saf öğretilerine dönmeleri çağrısında bulunmaktaydılar. İslam'ın modern bilimle ve akılla bağdaştığı iddiası onların ana savını oluşturmaktaydı.¹⁰⁷

Abdullah Ahmed diğer reformcularla her zaman yakın temas içinde olmuştur. Nitekim İslam Âlimleri Derneği (PGAİ) bilginleri aynı çatı altında birleştirmeye çalışmıştır. Bu derneğin amaçlarından biri de Kaum Muda ile Kaum Tua arasındaki gerilimi diyalog yolu ile çözmektir. Ancak Kaum Tua'nın önce gelen isimlerinden biri olan Şeyh Süleyman er-Resûlî İttihâdu'l-ulemâ adında muhalif bir örgütü kurmasıyla

¹⁰³ Seno, *Peran Kaum Mudo*, 108.

¹⁰⁴ Seno, *Peran Kaum Mudo*, 109.

¹⁰⁵ Rini Rahman, "Modernisasi Pendidikan Islam Awal Abad 20 (Studi Kasus di Sumatera Barat)", *Humanus* 14/2 (2015), 178.

¹⁰⁶ Hamka, *Ayahku*, 277.

¹⁰⁷ Hamka, *Ayahku*, 99-100.

arzu edilen netice elde edilmedi.¹⁰⁸ 1931’de İslam Âlimleri Derneği’nin teşvikleriyle Mahmud Yunus’un önderliğinde Kahire’deki eğitim sistemi model alınıp Normal İslam (Kuliyah Mualimin Islamiyah) kurulmuş ve modern eğitim sistemine geçilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁹

13-19 Mayıs 1926 tarihleri arasında Kahire’de toplanan Hilafet Kongresi’ne (Mu’temerü’l-İslâmiyyü’l-Âmm li’l-Hilâfeti) katıldı ve Ezher âlimlerinin dikkatini cezbedti. İlmî vukufiyetinden dolayı kendisine fahri doktora (doktor honoris causa) verildi.¹¹⁰ Apria Putra’ya göre fahri doktoranın kendisine verilmesinin nedeni Mısır’daki reformistlerle aynı çizgide olmasıdır.¹¹¹ Abdullah Ahmed hacı adaylarına yönelik telif ettiği *Tezkiretu’l-hüccâc* (1924); tevhit akidesini işlediği *Ilmu Sejati* (1916); inançla ilgili meseleleri ele aldığı küçük hacimli kitabı *Titian ke Syorga* (1916) şu ana kadar tespit edilen eserleri arasında yer almaktadır.¹¹²

42.1.8. Ahmed Hasan Bandung ve Persis

Ahmed Hasan Bandung/Bangil (1887-1958) tecdit ve ıslah taraftarı olan Persis’in kurucularından biri (*founding father*) olarak kabul edilmektedir. Hacı Muhammed Yûnus ve Hacı Zemzem öncülüğünde kurulan Persis onunla yeni bir hüviyet kazanarak birçok bölgede etkisini hissettirmiştir. Nehdatü’l-ulemâ’nın kurucuları içinde yer alan Abdülvehhâb Hasbullah (1888-1971) ile tanışmış ama bazı meseleler hakkında tatmin edici cevaplar bulamayınca Kaum Muda’nın haklı olduğunu düşünerek Fakih Hâşim’in safına geçmiştir.¹¹³

Ahmed Hasan Bandung düşüncenin gücüne önem veren ve taklidin her türlü şiddetli bir şekilde reddeden bir âlimdir. Kör taklit (bertaklid buta) olarak isimlendirdiği bu temayülün birçok olumsuz sonuçlar doğurduğunu ve Müslümanların gelişimine engel olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Ona göre Kur’ân nesne değil; özne olması gereken bir kitaptır. Bu bağlamda Kur’ân’ın anlaşılmasına engel olan bütün uygulama ve davranışlar modern bir bidatten (*bid’ah modern*) başka bir şey değildir. Zira Kur’ân birtakım okuma biçimleriyle şahısların yeteneklerini sergilediği ve bu hususta yanlış bazı alışkanlıklara müptela oldukları bir kitap değildir.¹¹⁵

¹⁰⁸ Seno, *Peran Kaum Mudo*, 110.

¹⁰⁹ Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 148; Rahman, “Modernisasi Pendidikan Islam”, 180-181.

¹¹⁰ Putra, “Ulama dan Karya Tulis”, 142; Seno, *Peran Kaum Mudo*, 112.

¹¹¹ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 146.

¹¹² Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 147-149.

¹¹³ Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 157-162.

¹¹⁴ Ahmad Bandung Hassan, *Al-Furqan Tafsir Qur’an* (Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956), 643-644; Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 547.

¹¹⁵ Ahmad Bandung Hassan, “Mukaddime”, *Al-Furqan Tafsir Qur’an*, mlf. Ahmad Bandung Hassan

Hamka, Ahmed Hasan Bandung'un iftiraya uğradığını ve Johor müftüsü başta olmak üzere bazı âlimlerin onun Kâdiyânî, Zâhirî, Darvinizm, Freudizm çizgisinde bulunduğu dair ithamlarda bulunduğu temas ederek onu 'mazlum ve masum' olarak nitelendirmektedir. Hamka, Ahmed Hasan'ın bütün görüşlerine katılmadığını vurgulamaktadır. Ancak kendisiyle yaşadığı fikir ihtilafının küfrü mucip bir durum arz etmediğini belirtmektedir.¹¹⁶ Buna rağmen Johor müftüsü **إِنَّ الْقَوْمَ الْجَدِيدَ لَا يُؤْمِنُونَ** (Kaum Muda İslam'ın bazı rükünlerine iman etmiyor) diyerek Ahmed Hasan Bandung başta olmak üzere Ahmed Dahlân gibi reformistleri küfürle itham etmiştir.¹¹⁷

2.1.9. Tengku Muhammed Hasbî es-Siddikî ve Endonezya Fıkıhı

Tengku Muhammed Hasbî es-Siddikî (1904-1975) farklı medreselerde eğitim aldıktan sonra Sudan asıllı ve reformist Muhammed b. Sâlim el-Kelâlî ve Şeyh Ahmed Surkatî (1874-1943) gibi hocalardan ders aldı. Hayatının değişim noktası ise Muhammediyye Cemiyeti'ne katılması ile başladı. Toplum tarafından hoş karşılanmamasına rağmen Latin harflerini ve Felemenkçeyi öğrendi. Çeşitli kurumlarda ders verdi, farklı üniversitelerde dekanlık ve rektörlük yaptı. Nihayetinde Bandung İslam ile Sunan Kalijaga Yogyakarta üniversiteleri tarafından kendisine fahri doktora unvanı verildi.¹¹⁸ Endonezce tefsir literatürüne *Tefsîru'n-nûr* ve *Tefsîru'l-beyân* olmak üzere iki önemli çalışma kazandırmıştır.¹¹⁹

Fıkıhçı kimliği ile ön plana çıkan Hasbî Siddikî'nin en dikkat çeken tarafı ise Endonezya toplumunun kimliğine uygun bir fıkıh (*Fiqh Mazhab Indonesia*) inşa etme ihtiyacını dile getirmesidir. O, *Endonezya fıkıhını* Endonezya'nın hüviyet ve karakterine uyumlu, örf ve geleneklerine mutabık bir içtihat faaliyeti olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Siddikî her şeyden evvel içtihat kapısının kapalı olduğunu reddetmekte ve bu hususta eskilerin görüşlerini taassupla yüceltmenin doğru olmadığını belirtmektedir. Ayrıca içtihadın bireysel olmasından ziyade kurumsal olarak kolektif/şura (el-ictihâdü'l-cemâî) Ehlü'l-Hal ve'l-Akd tarafından icra edilmesini salık vermektedir. Ona göre İslam rahmet olması, bütün zaman ve mekânlara şamil olması ancak bu yolla mümkün hâle gelebilir. Zira nasların sayısı sayılı iken olay ve hâdiseler gün geçtikçe ziyadeleşmektedir.¹²⁰

(Surabaya: Penerbit Al-Ikhwani, 1956), VI-VII.

¹¹⁶ Hamka, *Teguran Suci*, 38, 39, 77, 92.

¹¹⁷ Hamka, *Teguran Suci*, 39-40.

¹¹⁸ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 180-185.

¹¹⁹ Kitaplar hakkında geniş bilgi için bk. Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000); Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Bayan Tafsir Penjelas Al-Qur'anul Karim* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012).

¹²⁰ Gatot Suhirman, "Fiqh Mazhab Indonesia (Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi as-Siddiqi untuk

2.1.10. Mahmud Yunus

Mahmud Yunus (1899-1982) Endonezyalı reformistler içerisinde özellikle eğitim alanında yaptığı yeniliklerle dikkat çekmektedir. Tayyib Ömer'in önde gelen öğrencileri arasındadır. Henüz genç yaşta olmasına rağmen hocasının hastalanması üzerine 1918-1923 yılları arasında ise talim ve tedris vazifesini üstlenmişti. Klasik ders müfredatı dışında *Bidâyetü'l-müctehid*, *el-Menâr* gibi eserleri okuyarak kendini geliştirmişti. 1923 yılında Ahmed Hatîb'in bmlgedeki en önde gelen öğrencisi Tâhir Celâleddîn ile tanıştı. Aynı yıl içinde Mekke'ye gitti. Oradan Mısır'a geçmek isteydiyse de başarılı olamayıp tekrar memleketine döndü. İkinci teşebbüsünde 1924'te Mısır'a geçti. Ertesi sene için sınav hazırlığı yapan Mahmud Yunus, imtihanı kazanarak âlimiyye icazetini alan ikinci Endonezyalı unvanına sahip oldu. 1925 yılında Dârülulûm'a kaydoldu. 1929'da bu fakülteden başarılı bir şekilde mezun oldu. Böylelikle Dârülulûm'dan mezun olan ilk Endonezyalı hatta ilk Asyalı unvanını elde etti. 1930'nun Ekim ayında ise Singapur üzerinden Endonezya'ya döndü. Bu başarıları Tâhir Celâleddîn, Kâsım Bekrî gibi âlimler tarafından takdirle karşılandı.¹²¹

Kısa sürede eğitim faaliyetlerine başlayan Mahmud Yunus Endonezya tarihinde birçok 'ilke' imza attı. el-Câmiatü'l-İslâmiyye adında Batı Sumatra'da fizik ve kimya laboratuvarına sahip ilk eğitim kurumunu açtı. Ardından Normal Islam adında 1931-1938 ile 1942-1946 faaliyet yapan ikinci bir kurumun açılmasında önemli bir rol oynadı. Endonezya'da birçok eğitim kurumunun açılmasına ve farklı yayınların çıkmasına öncülük etmiştir. 1960-1963 yılları arasında başkent Cakarta'da bulunan Şerif Hidayetullah Üniversitesi'nin Eğitim Fakültesi'ne dekan; 1966-1970 yılları arasında ise Imam Bonjol Padang Üniversitesi'nde rektörlük yaptı. Mahmud Yunus Mısır'da aldığı eğitim ve tecrübeyi Endonezya'ya kazandırmayı başarabilmiştir.¹²²

Bununla birlikte modern tefsir çalışmalarının öncüsü olarak kabul edilmektedir.¹²³ Bağımsızlık öncesi kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri tamamlanan tek tefsir eseri olma özelliğine sahiptir.¹²⁴ Ayrıca Nusantara'nın ilk müfessiri Sinkilî'den sonra Malezyalı Saîd Kedahî ile birlikte ilk tam tefsir çalışması ortaya koyan ender isimlerden biridir.¹²⁵ Arapça öğrenimi konusunda anlaşılır

Konteks Islam Rahmat li-Indonesia)", *Al-Mawarid* 11/1 (2010), 111-132; Mahsun, "Sejarah Sosial Pemikiran Fiqih Indonesia (Hasbi Ash-Shiddiqy) dan Fiqih Mazhab Nasional (Hazairin)", *al-Mabsût* 14/2 (2020).

¹²¹ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 143-147.

¹²² Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 148-150.

¹²³ M. Anwar Syarifuddin - Jauhar Azizy, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'ân Indonesia", *Ilmu Ushuluddin* 2/3 (2015), 520-563.

¹²⁴ Mahmud Yunus, "Mukaddime", *Tafsir Al-Quran Karim*, mlf. Mahmud Yunus (Malezya: Klang Book Centre, 2003), III-VII.

¹²⁵ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 32.

kitaplar yazarak bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuştur. Modern tarzda telif ettiği çalışmalarından biri de *Kamus Bahasa Arab Indonesia* isimli sözlük eseridir.¹²⁶

2.1.11. Allame Buya Hamka

Allame Buya Hamka (1908-1981) Minangkabau'da tecdit ve ıslahı savunan öncülerden Abdülkerim Emrullah'ın (1879-1945) oğludur. Sadece Endonezya'da değil; Malay dünyasında meşhur olan büyük bir âlim, edebiyatçı, tarihçi, mütefekkindir. Sriwahyuntari ondan bahsederken “*Hamka sadece Endonezya ulusuna ait değildir. O aynı zamanda Güneydoğu Asya uluslarının da gururudur*” demektedir.¹²⁷ Ayrıca onu Endonezya tarihinde gelmiş geçmiş en etkili yüz şahıs arasında saymaktadır.¹²⁸

Farklı hocalardan bir müddet ders almasına rağmen temelde otodidakt yapısı ile dinî ve fikrî alanda kendini yetiştirmesini bilmiş multidisipliner bir şahsiyettir.¹²⁹ Hamka babasından çok ciddi bir şekilde etkilendiğini açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte gençlik döneminde düşünce hayatının seyrini tamamen değiştiren daha doğru bir ifadeyle belirleyen kişi kayını ve aynı zamanda Muhammediye Cemiyeti'nin altıncı başkanı olan Ahmed Reşîd Sûtân Mansûr'dur.¹³⁰ Ezher'de *Muhammed Abduh'un Endonezya'daki Etkisi* isimli bir konuşma yaparak âlimlerin dikkatini çekti. Bunun üzerine Ezher tarafından kendisine fahri doktora unvanı aldı.¹³¹

100'den fazla eser telif ederek Malayca-Endonezce literatürüne büyük bir katkı sağlamıştır. Buya Hamka, Kaum Muda'nın düşüncelerini savunmuş ve onlar hakkında ithamlarda bulunan kişilere reddiyeler yazmıştır. Bu hususta telif ettiği *Teguran Suci dan Jujur* isimli eseri en meşhur olanıdır.¹³² Ayrıca Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşîd Rızâ (1865-1935) gibi reformistlerin hain, din yıkıcısı veya proje adamı olarak nitelendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.¹³³

Buya Hamka'yı diğer birçok reformistten ayıran temel nokta Kaum Muda'nın tezlerini temellendirmesi ve ona fikrî bir veçhe kazandırıp gerekçelendirmesidir. Ayrıca Malayca-Endonezce edebiyatına vakıf birisi olarak düşüncelerini çok

¹²⁶ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 150–151; Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Cakarta: Mahmud Yunus Wa Drurriyah, 2007), I–VII.

¹²⁷ Floriberta Aning Sriwahyuntari, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia* (Yogyakarta: Narasi, 2005), 79.

¹²⁸ Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 79–80.

¹²⁹ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 191–192.

¹³⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapur: Pustaka Nasional PTE LTD, 2001), 1/1-2.

¹³¹ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Cakarta: Tintamas, 1961), 4–31.

¹³² Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 191–192.

¹³³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2460.

etkileyici bir şekilde dile getirebilmiş; bunun düşünsel alt yapısını tesis ederek slogan olmaktan çıkarmıştır. Aklî ve naklî delilleri mezcetmiş ve değerlendirmelerinde itidalli olmaya gayret etmiştir. Düşünce yapısı itibariyle kendisini selefi olarak tanıtan Buya Hamka¹³⁴, tecdit ve içtihadı savunmuş, selefi/ahlakî tasavvuf anlayışını hâkim kılmaya çalışmış, Avrupalıların dayattığı Nusantara tarihine karşı alternatif bir tarih sunmuştur. Nusantara'da içtimâî tefsir geleneğinin ilk önemli mümessili olarak tarihi kayıtlara geçmiştir.¹³⁵

Hamka hâlâ düşünceleri ve eserleriyle Nusantara'nın en meşhur, karizmatik, ilham verici ve etkili âlimleri arasındadır. Telif, tedris, neşriyat gibi birçok faaliyetinin yanı sıra önemli mevkilerde görevler üstlenmiştir. Muhammediyye Cemiyeti için yaptığı hizmetler takdir ile karşılanarak en etkili yüz kişi arasında gösterilmiştir. Endonezya halkı içinde icra ettiği hizmetlerden dolayı ise 10 Kasım 2011 tarihinde Ulusal Kahraman unvanına layık görülmüştür.¹³⁶

2.2. Malezya

Nusantara'daki bölgeler arasında ciddi bir etkileşimin mevcut olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda buradaki reformistlerin fikir olarak Endonezya'dan çok farklı olduğunu düşünmemek gerekir. Ahmed Hasan Bandung Singapurlu olmasına rağmen Endonezya'da yaşamış ve Endonezyalı öncü reformistler arasında gösterilmektedir. Ayrıca Tâhir Celâleddîn aslen Minangkabaulu/Endonezyalı iken bütün faaliyetlerini Malezya'da icra etmiştir. Bunun dışında farklı bölgelerde Kaum Muda tarafından yayımlanan dergiler her tarafa ulaştırılmakta olup gerekli görülen durumlarda mektup yoluyla birbirleriyle haberleşmekteydiler. Kaum Muda arasındaki bilgi ve iletişim ağının güçlü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu başlık altında Malezyalı reformistlerin düşüncelerine ve faaliyetlerine temas edilerek hangi koşullarda ıslah ve tecdit düşüncelerini dile getirdiklerini ve ne tür tartışmalar içinde yer aldıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte Malezyalı reformistlerden bazılarını Endonezyalılardan ayıran temel unsur onların Hindistan ile daha yakın temas sağlamış olmalarıdır. Bundan dolayı Üstad Ebûbekir el-Bâkır (1909- 1974) gibi birkaç şahıs dışında Malezyalı reformistlerini el-Menâr ve ed-Dihlevî ekollerinden etkilenmelerinden dolayı iki farklı başlık altında sunmamız mümkündür.

¹³⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/41.

¹³⁵ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 202-218; Hamka, *Renungan Tasauף*; Hamka, *Tasauף Moderen* (Cakarta: Djajamurni, 1961); Hamka, *Akhlaqul Karimah* (Cakarta: Pustaka Panjimas, 1992).

¹³⁶ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah*, 137-139.

2.2.1. Mısır ve el-Menâr Ekolü

Muhammed Abduh'un başlattığı el-Menâr ekolü birçok bölgeyi etkisi altına almış ve İslam düşünce tarihinde önemli bir noktayı işgal etmektedir. Bu başlık altında Malezya'da bu ekolden en fazla etkilenen Tâhir Celâleddîn, Seyyid Ahmed el-Hâdî, Ebûbekir Eşârî, Zeynelâbidîn Ahmed öncü reformistlerin görüşlerine yer verilecektir.

2.2.1.1. Seyyid Ahmed el-Hâdî

Malaka'ya bağlı Kampung Hulu'da dünyaya gelen Ahmed el-Hâdî'nin (1864-1934) babası Seyyid Ahmed b. Hasan el-Hâdî Hadramut kökenli olup annesi Malay asıllı bir kadındır. Temel dini eğitimini çevresindeki pesantrenlerden alıp ardından Arabistan ve Mısır'a gitti. Böylelikle Orta Doğu'daki birçok siyasî ve dinî liderle tanışarak ıslah ve tecdidin gerekliliğine kani oldu.¹³⁷

Eğitim seviyesi Arapça yazmasına, okumasına ve konuşmasına kifayet edecek seviyedeydi. Onun asıl mahareti ise hayatı boyunca Mısır gibi ülkelerde çıkan dergileri ve gazeteleri okuyup takip etmek, çeşitli eserler yayımlamak, eğitim kurumlarının açılmasına öncülük etmektir.¹³⁸ Nitekim vefatı üzerine 24 Şubat 1934 tarihinde *Saudara Dergisi*'nde şu ifadeler yer verilmiştir: "Onun vefatıyla cesur bir kahramanı kaybettik. O yorulmak bilmeyen bir gayretin içindeydi ve tüm hayatını İslam'ı müdafaa etmeye adanmıştı. Ayrıca vefatıyla emektar bir gazeteciyi ve üretken bir yazarı kaybettik."¹³⁹

Seyyid Hâdî reformist ve ıslahatçı kimliğiyle Malaylı Müslümanları düşünmeye ve araştırmaya sevk etmeye çalışmış, uzun bir zaman boyunca toplumu esaret altına alan taklit ve ataletle mücadele etmiştir. Abduh'un "الْجُمُود/ donuk" olarak nitelendirdiği pasif dini anlayış yerine bireyin ve toplumun hayatında aktif rol oynayan bir bakış açısını ikame etmek için büyük bir gayret göstermiştir. Bunun için 1908 tarihinde Singapur'da Medresetü'l-İkbâl adında bir eğitim kurumunu açmıştır. Seyyid Hâdî İngilizceyi ders programına dâhil edip aritmetik, coğrafya, tarih, diksiyon, kompozisyon gibi birçok önemli dersin verilmesini hedeflemiş olmasına rağmen öğrenci bulamayınca bir sene sonra bu kurumu kapatmak zorunda kaldı. Bandar Kaba'da 1917'de açtığı Medresetü'l-Hâdî birincisiyle aynı kaderi paylaştı. Açtığı üçüncü medrese olan Medresetü'l-Meşhûri'l-İslâmiyye diğerlerine nispeten

¹³⁷ Kamarul Afendey Hamimi, *Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957* (Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktora, 2018), 135-140.

¹³⁸ Mustaffa Abdullah, *Khazanah Tafsir di Nusantara* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011), 41; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 101-111.

¹³⁹ Hamimi, *Kaum Muda*, 141.

daha etkili olmuştur.¹⁴⁰

Seyyid Hâdî gerek çeşitli eğitim kurumlarını açma gerekse gazete, dergi gibi neşriyat ile hizmet etme konusunda Abduh'tan önemli ölçüde etkilenmiştir. Hamka'nın verdiği bilgiye göre Seyyid Hâdî Muhammed Abduh'un düşüncelerini bölgede neşreden *el-İmâm* isimli derginin yayılmasında ciddi bir çaba harcamıştır.¹⁴¹ Bundan dolayı çevresindekiler onu “el-Menâr Grubunun Halifesi” (خليفة قوم المنار) olarak nitelendirmekteydiler. Ayrıca “Vehhâbî Hareketinin Halifesi”, “Kaum Muda'nın Halifesi” gibi lakaplarla anılmaktaydı.¹⁴²

Seyyid Hâdî özellikle Mustafa Kemal Atatürk'ün inşa ettiği modern Türkiye'nin model olarak kabul edilmesinden yanaydı. Ona göre Türkiye'deki gelişmeler modernleşme yolunda atılan önemli adımlardı. Ancak onun bu söylemleri Kaum Tua tarafından laikliğe teşvik olarak değerlendirilmiş ve isabetli bir yaklaşım olmadığı belirtilmiştir. Bu süreçte Kaum Tua Atatürk'ün devrim ve inkılaplarını sert (drastik) ve aşırı (keterluan) bulmaktaydı. Buna bağlı olarak Hâdî'nin bu düşüncelerinin Malay toplumu tarafından kabul edilmesinden endişeleniyorlardı. Hamimi'ye göre Hâdî'nin kadınları çalışmaya, okumaya, bir eş seçmeye ve modern giyinmeye teşvik etmiş olması laikliği kabul ettiği anlamına gelmemektedir.¹⁴³

20. yüzyılda Nusantara'da varlığını ciddi bir şekilde hissettiren 'Kur'ân'a Dönüş' düşüncesine bağlı olan Seyyid Hâdî, temelde asıl kaynaklara dönülmesini, içtihat mekanizmasının aktifleştirilmesini, tecdit ve ıslahat için gerekli adımların atılmasını savunmaktaydı. Bütün bu yönleriyle birlikte tefsir alanında orijinal ve özgün bir tefsir çalışmasını ortaya koyduğunu iddia etmek zor görünmektedir. *Tefsîru cüz'i Amme* ve *Tefsîru sûreti'l-Fâtiha* olmak üzere kaleme aldığı iki tefsir metni esasında Muhammed Abduh'a ait kitapların tercümesinden ibarettir.¹⁴⁴

2.2.1.2. Tâhir Celâleddîn

Tâhir Celâleddîn el-Felekî el-Minenkebvî el-Ezherî (1869-1956) Ahmed Hatîb'in bölgedeki en önemli öğrencisi olup aynı zamanda Hacı Abdülkerîm Emrullah'ın hocasıdır.¹⁴⁵ Aslen Minangkabaulu olmasına rağmen 1899'dan itibaren günümüzde Malezya sınırları içerisinde bulunan Perak'taki Kuala Kangsar'a taşınıp vefatına kadar orada yaşamasından dolayı Hamimi onu Malezyalı reformistler arasında göstermektedir.¹⁴⁶ Apria Putra ise onu Minangkabaulu bir reformist olarak

¹⁴⁰ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 101-110.

¹⁴¹ Hamka, *Ayahku*, 98.

¹⁴² Hamimi, *Kaum Muda*, 144.

¹⁴³ Hamimi, *Kaum Muda*, 148-151.

¹⁴⁴ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 108-111.

¹⁴⁵ Hamka, *Ayahku*, 274-276.

¹⁴⁶ Hamimi, *Kaum Muda*, 166-169.

tanıtılmaktadır.¹⁴⁷

Felekiyat ilminde meşhur bir âlim olan Tâhir Celâleddîn hocası Ahmed Hatîb'ten sonra tecdit ve ıslah rüzgârını yayan figürlerden biri olarak bilinir.¹⁴⁸ Babası Tuanku Muhammed veya Tuanku Cangkiang Pedri hareketi ile bağlantısı olan bir şahıstı. 1869'da Bukittinggi dünyaya geldi. 1880'de Mekke'ye giderek orada 1880-1893 yılları arasında toplam on üç yıl ikamet etti. Mekke'deki tahsil ettiği ilimlerle yetinmeyerek entelektüel yolculuğuna Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde devam etti. Reşîd Rıza ile dostluk kurdu. Üç yıl Mısır'da kaldıktan sonra Mekke'ye döndü ardından memleketine döndü.¹⁴⁹

Perak Müftülüğü kendisine teklif edilmesine rağmen bunu kabul etmeyerek Johor'da dini bir okul açtı. Daha sonra ismiyle özdeşleşecek olan *el-İmâm* dergisi çıkartarak reformistlerin sesi oldu. Nusantara'da Sumatra, Cava, Kalimantan gibi adalarda Malayca konuşulan uzak bölgelere yayılan *el-İmâm* geleneksel İslam'ı eleştirmekte, tecdit ve ıslahın gerekliliğini savunmaktaydı.¹⁵⁰ Müslümanları taklide karşı sakındırıp onları düşünmeye sevk etmeye çalışmaktaydı. Bu hususta *el-Menâr* ve *el-'Urvetu'l-vuskâ'yı* esas kabul etmekteydi.¹⁵¹ Nitekim Haziran 1908 tarihli bir yazıda şöyle denilmiştir: “*el-İmâm, insanlar tarafından sonradan dine sokulan her türlü bidat, hurafe, adet ve merasimin acımasız düşmanıdır*”.¹⁵² Aynı yıl içerisinde derginin yayın hayatı sona erdi ve Singapur'da Raja Hacı Ali ile birlikte *el-İkbâlul-İslâmiyye* adında modern bir okul açtı. Bu okulun sistemi Adabiyah School'un açılmasına etki etmiştir.¹⁵³

Tâhir Celâleddîn, Malezyalı Kaum Tua'nın ciddi muhalefetiyle karşı karşıya kalmıştır. Hatta Kampung Keling Camii'nde iken Kaum Tua'ya bağlı bir kesim tarafından darp edildiği bilinmektedir. Zira Malezya'daki müftülük makamları gelenekselci bir din anlayışını temsil ediyor ve reformistlerin düşüncelerini en sert bir şekilde reddediyorlardı. Buna bağlı olarak Tâhir Celâleddîn'in Endonezya üzerindeki etkisi Malezya ile mukayese edilmeyecek derece fazladır. Özellikle Minangkabau'daki Kaum Muda'nın gelişmesinde ciddi bir etkisi vardır.¹⁵⁴

2.2.1.3. Ebûbekir Eşârî ve Tiga Mat

Ebûbekir Eşârî (1904-1970) reformist ve ıslahatçı bir bilginidir. Nitekim Kaum

¹⁴⁷ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 66-70.

¹⁴⁸ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 66.

¹⁴⁹ Hamka, *Ayahku*, 134-137, 274-276; Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 66-67.

¹⁵⁰ Zuhdi - Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/311-312.

¹⁵¹ Hamka, *Ayahku*, 94-95.

¹⁵² Hamka, *Ayahku*, 98.

¹⁵³ Seno, *Peran Kaum Muda*, 110.

¹⁵⁴ Hamimi, *Kaum Muda*, 168.

Muda'nın öncüleri arasında gösterilen Seyyid Hâdî'den eğitim görmesi, onun kurduğu Medresetü'l-Meşhûrî'l-İslâmiyye'de ilim tahsil etmesi düşünce hayatının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı açıktır. Bir Ezher mezunu olan Ebûbekir Eşârî *Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş* mottosunu savunan öncü şahıslardan biridir.¹⁵⁵ Malezyalı Burhâneddîn Hilmî gibi reformistlerle temas hâlinde olmakla birlikte Endonezyalı Ahmed Hasan Bandung ve Hamka ile mektuplaşmaktaydı.¹⁵⁶

Tasarladığı düşüncelerini kendi memleketinde hayata geçiremeyince Perlis'e yerleşti. Orada "Tiga Mat" olarak bilinen ve islahatı savunan Şeyh Ahmed b. Hâşim, Hacı Ahmed b. Muhammed, Wan Ahmed b. Wan Davut tarafından olumlu bir şekilde karşılandı. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ı savunan bu kişiler temelde dinî anlayış olarak neo-selefi bir düşünceye sahiptiler.¹⁵⁷ Ancak Japon işgalinden dolayı Perlis Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın bütün faaliyetleri durdurulunca Kedah'a taşınmak zorunda kaldı. Orada sıcak karşılanmadı.¹⁵⁸

Hayatı boyunca taklit, hurafe, batıl, dalâlet olarak gördüğü inanç ve davranışlarla mücadele etmiştir.¹⁵⁹ Helal yiyeceklerin kapsamını genişlettiği *İbadah Rasulallah* isimli kitabını Perak, Sembilan, Selangor, Johor gibi bölgelerde yasaklandı.¹⁶⁰ Ebûbekir Eşârî bu kitabını Kur'ân ve Sünnet'e göre hazırladığını belirterek bu yasaklamanın aslında âyetleri ve hadisleri yasaklamak olduğunu ifade ederek kendini müdafaa etmiştir.¹⁶¹

Organ nakline fetva veren ilk Malezyalı âlim olarak tarihe geçerken fitre sadakasının para/değer olarak ödenebileceğini ifade etmiştir. Mezarların üzerine türbe yapılmamasına, ölülerin ardından elbiselerin yırtılmamasına, piyango gibi yerlerden elde edilen paralarla cami inşa edilmemesine dair birçok fetva vermiştir.¹⁶² 1954'te bir taraftan *Kemerdekaan Berfikir dalam Islam* (İslam'da Düşünce Özgürlüğü) eseriyle Malaylı Müslümanları düşünmeye teşvik ederken diğer taraftan ise *Pergerakan Kaum Wanita dalam Islam* (İslam'da Kadın Hareketi) eseriyle kadınların toplumda aktif rol oynamaları gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶³

2.2.1.4. Zeynelâbidîn Ahmed (Za'ba)

Zeynelâbidîn Ahmed (1895-1973) kısa ismi ile Za'ba, Tâhir Celâleddîn'in *el-İmâm*

¹⁵⁵ Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 62; Hamimi, *Kaum Muda*, 188; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 111-118.

¹⁵⁶ Hamimi, *Kaum Muda*, 189.

¹⁵⁷ Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 60.

¹⁵⁸ Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 60-62; Hamimi, *Kaum Muda*, 180-182.

¹⁵⁹ Hamimi, *Kaum Muda*, 186.

¹⁶⁰ Hamimi, *Kaum Muda*, 184-186.

¹⁶¹ Hamimi, *Kaum Muda*, 185.

¹⁶² Hamimi, *Kaum Muda*, 186.

¹⁶³ Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 62; Hamimi, *Kaum Muda*, 188; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 111-118.

isimli dergisi vasıtasıyla Kaum Muda'nın düşünceleriyle tanışmıştır. Ardından Tâhir Celâleddin, Seyyid el-Hâdî gibi reformistlerle bizatili tanışarak bu hareketin içinde yer alması gerektiği sonucuna varmıştır.¹⁶⁴ Hamka, Za'ba'nın Malay edebiyatının gelişiminde büyük bir katkısı bulunduğunu, bununla birlikte Arapça bilmesi ve İngilizceye vakıf olması modern dünya ile yüzleşmesine vesile olduğunu ve son olarak Efgânî ve Abduh'un düşüncelerini benimsediğini belirtmektedir. Za'ba Kaum Muda hareketi içinde olduğunu her zaman gür bir sesle dile getirmiş ve diğer reformist figürlerden farklı olarak saray çevresini açıkça eleştirmiş bir isimdir.¹⁶⁵

Za'ba Kaum Muda hareketinin düşünce çizgisini belirleme hususunda birtakım açıklamalar yapmıştır. Ona göre toplum İslam'ın orijinal öğretilerinden (original teaching of Islam) uzaklaşmış, Allah elçisinin ve takipçilerinin vaz ettiği saf İslam'a sonradan sayısız ilaveler yapılmıştır. Za'ba Kur'ân ve Sünnet'in bütün bu ilavelerden beri ve masum olduğunu belirttikten sonra bunları “yığılma/accretion” olarak görmektedir.¹⁶⁶ Bu durumda yapılması gereken tek şey reformdur. Za'ba reformu kısaca “orijinal saflığa/öze geri dönmek ve yeni koşullara uyum sağlamak” şeklinde tarif etmektedir. Buna binaen ilk dönemlerde âlimler aslî kaynaklara bağlı kalarak içtihat mekanizmasını işlettikleri gibi günümüzde de buna ehil olanların aynısını yapmaları gerekir.¹⁶⁷ *Kejatuhan Darjat Islam* şiirinden alıntılacağımız iki beyit onun düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır:¹⁶⁸

<i>Islam kita weh kejatuhan,</i>	<i>Bizim İslamiyetimiz çöküştür/düşüştür,</i>
<i>Sebab karut masuk tambahan;</i>	<i>Ziyadelerin girmesi saçmalığından dolayı;</i>
<i>Quran dan Hadis terbulang baling.</i>	<i>Kur'ân ve Hadis ise arka plana itilmektedir.</i>
<i>Tidaklah hairan jadi kejatuhan,</i>	<i>Bu çöküşe hayrete edilecek bir şey yoktur,</i>
<i>Agama hilang semangat ke-roh-an;</i>	<i>Din, ruhunu/özünü kaybetmiştir;</i>
<i>Umat Muslimin jatuh terguling.</i>	<i>İslam ümmeti düşüp yuvarlanmaktadır.</i>

Za'ba ilerlemenin baş düşmanı olarak Kaum Tua'yı göstermektedir.¹⁶⁹ Kaum Tua'nın çoğunluk avantajını azınlık mesabesindeki Kaum Muda'ya karşı etkili bir şekilde kullandığını belirtmektedir.¹⁷⁰ Ancak Kaum Tua'nın onları dalalet ve küfür içinde görmelerine rağmen fikrîsel bir mücadelenin ilerlemeye vesile olacağına kani olduğu için yazı ve konuşmalarında bu meseleleri sarih bir şekilde dile getirmekten

¹⁶⁴ Adnan Haji Nawang, *Pemikiran Za'ba tentang Kemajuan Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, Doktora, 1995), 60–78.

¹⁶⁵ Hamimi, *Kaum Muda*, 250.

¹⁶⁶ Hamimi, *Kaum Muda*, 250; Nawang, *Pemikiran Za'ba*, 63.

¹⁶⁷ Hamimi, *Kaum Muda*, 253; Nawang, *Pemikiran Za'ba*, 63–64, 99–102.

¹⁶⁸ Nawang, *Pemikiran Za'ba*, 79–80.

¹⁶⁹ Nawang, *Pemikiran Za'ba*, 81.

¹⁷⁰ Nawang, *Pemikiran Za'ba*, 82.

çekinmemiştir. “Barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar” düşüncesine bağlı olan Za’ba bu tür tartışmaların hakikatin keşfine mazhar olacağına inanmaktadır.¹⁷¹

Ona göre Müslümanların geri kalmasına ve modern gelişmelere adapte olmalarına engel teşkil eden en büyük nedenlerden biri de yanlış kader anlayışıdır. Za’ba’ya göre inanç akli özgürleştirip zekice olmalı, akli ve emeği zayıflatan aptalca bir şey olmamalıdır. Dinî öğretiler, kalbi kurutmamalı tam aksine besleyip yaşatmalıdır. Akide kuru ve mukayyet olmamalı tam aksine bütün prangalardan ve çirkinliklerden azade kalarak hayat bahşetmeli, iyi ve asil olana teşvik etmelidir. Ayrıca mezhepçilik ve hizipçilik gibi anlayışların Müslümanları ayırıştırmasını hiçbir şekilde tasvip etmemektedir.¹⁷²

2.2.2. Hindistan ve ed-Dihlevî Ekolü

Malezyalı reformistlerin Hindistan ile olan bağlantıları Endonezyalılardan daha güçlüdür. Hindistan’da Tuan Abdulazîz, Mevlânâ Abdullah Nûh, Abdulhay Abduşşekûr gibi birçok Malezyalı olmasına rağmen bu başlık altında özellikle Dihlevî ve Sindî’nin düşüncelerinden etkilenen Mevlânâ Abdullah Nûh, Burhâneddin Hilmî, Nik Muhammed Sâlih ve öğrencisi Zeyneddîn b. İdrîs gibi figürlere yer verilecektir.

2.2.2.1. Mevlânâ Abdullah Nûh

Mevlâna Abdullah Nûh (1905-1947) dinî ve siyasî alanda mücadele yürütmüş önemli bir şahıstır. Temel dini eğitimi memleketinde aldıktan sonra 4 Eylül 1932 tarihinde yirmi dokuz yaşında iken Diyûbend Dârülulûmu’nda eğitim almak için Hindistan’a gitmiştir. Hindistan’da Keşmir Kapısı’nda Emîniyye Medresesi’nde ve Gucerât yakınlarında bulunan Bâhil’de eğitim görmüştür. Mevlânâ Abdullah, Hindistan’ta iken siyasi ve milliyetçi hareketlerle birlikte özellikle Şah Veliyyullâh’ın (öl. 1176/1762) geriye bıraktığı ilim ve düşünce mirasından ciddi anlamda etkilendi. Buna bağlı olarak henüz Hindistan’da iken PARPIM (Persatuan Pelajar Indonesia Malaya) adında bir dernek kurarak Nusantaralı öğrencileri dini alanda aydınlatmaya ve onlara özgürlük ülküsünü aşlamaya çalışmıştır.¹⁷³ Malezyalı Burhâneddin Hilmî ile bu vesile kendisiyle tanışma imkânı bulmuştur.¹⁷⁴

Semangat Perajurit-perajurit Muslim (Müslüman Askerlerin Ruhü/Ahlakı) isimli eseri İngilizler tarafından tehlikeli görülmüştür. Zira bu eserinde bağımsız bir Malezya’dan söz etmekte olup sömürgecilikten kurtulmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu mesele Kaum Tua’nın gündeme fazla getirmediği hayati bir

¹⁷¹ Hamimi, *Kaum Muda*, 254.

¹⁷² Hamimi, *Kaum Muda*, 257–258.

¹⁷³ Tuncer, *Malezya’da Tefsir Çalışmaları*, 127–132.

¹⁷⁴ Hamimi, *Kaum Muda*, 233.

konuydu.¹⁷⁵ *Hulâsatu'l-Kur'ân* adlı konulu tefsir eserinde ise iman, şirk, nifak, tevhit, nübüvvet, melek, kıyamet gibi temaları incelemiştir.¹⁷⁶ Toplumda yaygın olan bidat ve hurafeleri ortadan kaldırmak için büyük bir gayret göstermiştir. Davetini sadece cami, medrese gibi dinî kurumlarla sınırlı tutmayıp sokak, çarşı, pazar demeden toplumun bütün kesimlerine ulaşmaya çalışmıştır. Ayrıca kurduğu Medresetü'l-belâğî'l-mübîn adlı eğitim kurumu ile birçok öğrencinin yetişmesine vesile olmuştur.¹⁷⁷

2.2.2.2. Burhâneddin Hilmî

Burhaneddin b. Muhammed b. Nûr el-Hilmî (1911-1969) Kaum Muda arasında gösterilen aktivist ve politikacı bir bilginidir. Perak doğumludur. Babası Hacı Muhammed Nûr bölgede tanınan bir âlim olup Ahmed Hatîb'in öğrencidir. Hilmî, temel eğitimini babasından aldıktan sonra 1926'da onun riayetinde Sumatra Adası'na giderek Sekolah Agama Sungai Jambu'da altı ay boyunca ilim tahsil etti. Geleneksel eğitim tarzından pek hoşlanmadı ve 1927'de Kaum Muda'nın inşa ettiği Medrestü'l-Mansûr'da ilim hayatına devam etti. Bir sene sonra ise Ismaeliah Tıp Koleji'nde homeopati alanında uzmanlaşmak için Yeni Delhi'ye gitti. Oradan mezun olduktan sonra felsefe ve metafizik alanındaki çalışmalarına Yeni Delhi'deki Aligarh İslam Üniversitesi'nde 1930 yılı sona erene kadar devam etti.¹⁷⁸

Hindistan'daki gelişmelerden etkilenerek memleketi Changkat Tualang'a dönüp halka Kaum Muda'nın düşüncelerini anlatmaya başladı. Ancak bu faaliyetleri herhangi bir sonuç vermedi. Perak Müftüsü Mohd Zeyn bu ihtilafın son bulması için bölgeden ayrılmasını talep etti.¹⁷⁹ Bunun üzerine 1935 Singapur'a giderek hem öğretmenlik yaptı hem de İslami davet çalışmalarına aktif bir şekilde katıldı. İlk Malaylı reformist milliyetçi olarak tanınmasına vesile olan *Perjuangan Kita* (Mücadelemiz), *Falsafah Kebangsaan Melayu* (Malay Ulusçuluk Felsefesi) gibi eserler kaleme aldı. 1937'de yayınladığı *Taman Bahagia* isimli dergi İngilizler tarafından tehlikeli bir neşriyat olarak görüldü. Bunun üzerine tutuklandı ve altı aylık bir hapis cezasına çarptırıldı. Hapishane çıkışında bir klinik açıp kendi alanıyla ilgili *Falsafah Perubatan Homeopathy* ve *Homeopath Satu Sistem Rawatan Alternatif* eserler kaleme aldı.¹⁸⁰

Burhâneddin Hilmî İslam'ın özüne dönmeyi bir gereklilik olarak görüp bidat ve

¹⁷⁵ Hamimi, *Kaum Muda*, 227.

¹⁷⁶ Ismail Yusoff, "Perkembangan Penulisan dan Terjemahan Kitab-kitab Tafsir di Malaysia", *Islâmiyyât* 16 (1995), 25; Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 86.

¹⁷⁷ Hamimi, *Kaum Muda*, 243-244.

¹⁷⁸ Hamimi, *Kaum Muda*, 197-199.

¹⁷⁹ Hamimi, *Kaum Muda*, 202.

¹⁸⁰ Hamimi, *Kaum Muda*, 199-200.

hurafelere karşı çıkan bir isimdir. Sumatra Adası'nda Hollandalılara karşı gösterilen tepkilerden ve Hindistan'da Mahatma Gandhi (1869-1948), Muhammed Ali Cinnah (1876-1948), Pandit Cevahir Lal Nehru (1889-1964) gibi isimlerin başlatmış olduğu milliyetçi hareketlerden büyük oranda etkilenmiştir.¹⁸¹ Bir diğer önemli husus ise Hindistan'da Dihlevî ekolünü yakın tanımış olmasıdır. Münazaralara katılarak ve kitap telif ederek düşüncesini yaymaya çalışan Bürhâneddin Hilmî'nin en büyük ve önemli faaliyeti Kaum Tua'nın etkisindeki PAS olarak bilinen Parti Islam Se-Malaysia'nın (Malezya İslam Partisi) başına geçmiş olmasıdır.¹⁸² Böylelikle Hilmî'nin siyasi kanalları aktif bir şekilde kullanarak diğer reformistlerden ayrıldığı görülmektedir.¹⁸³ Birçok defa tutuklandı ve nihayetinde hapisanede iken sağlığı bozuldu. Bunun üzerine 1969 yılında vefat etti.¹⁸⁴

2.2.2.3. Nik Muhammed Sâlih ve Öğrencisi Zeyneddîn b. İdrîs

Nik Muhammed Sâlih Wan Musa (1920-1971) Kelantan'da yenilikçi, islahat hareketlerini savunan, Kur'ân ve Sünnet'e dönüşün gerekliliğine inanan bir âlimdir. Nik Muhammed temel dini eğitimini babasından aldıktan sonra 1936 yılında Mekke'ye giderek Ubeydullah es-Sindî'den (1872-1944) ders almıştır. Ancak dönemin Arap kültürünün baskın etkisinden ve kapalı atmosferinden memnun kalmayarak hocasının da tavsiyesi üzerine on ay boyunca kaldığı Mekke'den ayrılıp 1937 yılında Hindistan'a geçmiştir.¹⁸⁵

Hindistan'da Daru'l-Ulûm Diyobend'de fıkıh, hadis, mantık, felsefe gibi çeşitli ilimleri Hüseyin Ahmed Medenî (1879-1957) gibi dönemin büyük hocalarından aldı. Daru'l-Ulûm'dan mezun olduktan sonra 1939-1943 yılları arasında Câmia Milliye İslâmiye'de eğitim hayatına devam etti. Bu dönemde Câmia Milliye'nin kurucusu Şeyhülhind Mahmûd Hasan'ın (1851-1920) yaşayan temsilcisi konumundaki Ubeydullah es-Sindî'nin 1939'da Mekke'den Hindistan'a dönünce üniversitede ders vermeye başladığı bilinmektedir.¹⁸⁶

Nik Muhammed Sâlih Hindistan'daki eğitim hayatında Şah Veliyyullah Dihlevî'den ciddi bir şekilde etkilenerek ülkesine dönmüştür. Hatta Dihlevî'nin dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edinen *Hüccetullâhi'l-bâliqa* isimli eserinin icazetini aldığı ve Dihlevî'nin düşünce ve görüşlerini Malezya'da yaymak için ciddi teşebbüslerde bulunduğu bilinmektedir. Bu düşüncesini gerçekleştirmek için el-

¹⁸¹ Hamimi, *Kaum Muda*, 206.

¹⁸² Hamimi, *Kaum Muda*, 204.

¹⁸³ Hamimi, *Kaum Muda*, 220.

¹⁸⁴ Hamimi, *Kaum Muda*, 221.

¹⁸⁵ Fadhilah Abidah Binti Ismail, *Sumbangan Nik Muhammad Salleh Wan Musa dalam Pengajian Al-Qur'an: Kajian terhadap Kitan Kuliah Pengajian Al-Qur'an* (K. Lumpur: Universiti Malaya, Doktora, 2010), 18-23.

¹⁸⁶ Binti Ismail, *Sumbangan Nik Muhammad*, 23-24; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 132-142.

Islâh adında bir eğimin kurumunun açılması için girişimlerde bulundu. Ancak başta ailesi olmak üzere Dihlevî'nin düşünce ve görüşlerini yayması hoş karşılanmayıp bu çabaları engellendi.¹⁸⁷

Nik Muhammed Sâlih'in gerek bu girişimleri gerekse bazı görüşleri resmî din makamlarınca reddedilip yazdığı bazı kitaplarından dolayı zındık ve mülhit olmakla itham edildi. 1947 yılında basılan *Falsafah Berumah Tangga* adındaki eserinde kadının oynaması gereken rol ve ideal bir aile nizamı hakkındaki yaklaşımından dolayı Johor, Pahang ve Terengganu gibi müftülük makamları onu tekfir etmişlerdi. Hatta söz konusu eserinin Kelantan Din Konseyi tarafından yasaklandığı bilinmektedir.¹⁸⁸

Malezya toplumunda dinî tartışmalar çerçevesinde gündeme geldiği eserlerinden biri de 1947 yılında neşrettiği *Risalah Masalah Fitrah dan Fitrah Kanak-kanak Yang Belum Baligh (Fitır/Fitre Konusu ve Buluğa Ermemiş Çocukların Fitrı Meselesine Dair Risale)* adlı eseriydi. Nik Muhammed Sâlih bu eserinde fitır sadakasının (fitrenin) Ramazan ayında oruç tutulanlara farz olduğunu ancak çocukların ve kölelerin fitır sadakası ile yükümlü olmadıklarını savunmaktaydı. Bu görüşü ciddi bir şekilde eleştirilip reddedildi. Aynı yıl içerisinde Terengganulu Hacı Abbas Muhammad *el-Kavlu'l-hak*; Hacı Muhtar Ahmed ise *el-Kavlu'l-cemil* isimli risaleleriyle görüşlerine karşı çıkmışlardır.¹⁸⁹

Zeyneddîn b. İdrîs hocası Nik Muhammed Sâlih'ten Dihlevî'nin *Hüccetullâhi'l-bâliga, el-Fevzü'l-kebîr, et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* gibi eserlerini okuyarak Dihlevî ekolü ile tanışmıştır. Hocasının adeta bir medreseye dönüştürdüğü evinde beş yıl süreyle ondan ders aldı. Nik Muhammed Sâlih'in tefsir derslerini kayıt altına almış ve yaklaşık otuz yılı aşkın bir çalışma ile bu çalışmayı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* adıyla neşretmiştir. Bu anlamda gerek Sindî'nin gerekse hocasının tefsir ile ilgili görüşlerine ulaşmak adına önemli bir çalışma ortaya koymuştur.¹⁹⁰ Zeyneddîn b. İdrîs göre Dihlevî'nin özellikle *Hüccetullâhi'l-bâliga, el-Fevzü'l-kebîr, et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* gibi eserleri anlaşılmaaksızın bu tefsir doğru bir şekilde anlaşılabilir.¹⁹¹

3. Kaum Muda'nın Etkisi ve Genel Bir Değerlendirme

Kaum Muda hareketi klasik dönemde ortaya çıkan Hamza Fansûrî ve Siti Jenar olaylarıyla bir bağlantısı olmamakla birlikte vahdet-i vücûd gibi nazariyeleri reddetmeleri hususunda Rânîrî ve Walisanga ile ortak bir paydada buluştukları görülmektedir. Minangkabau'da Pedri hareketi olarak tarihe geçen birinci islah

¹⁸⁷ Binti Ismail, *Sumbangan Nik Muhammad*, 29–30; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 132–142.

¹⁸⁸ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 132–142.

¹⁸⁹ Binti Ismail, *Sumbangan Nik Muhammad*, 31–33; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 132–142.

¹⁹⁰ Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 144–147.

¹⁹¹ Ustad Zainuddin Idris, *Tafsiran Al-Qur'an Al-Hakim* (Kelantan2007), 1–VI.

dalgasının Kaum Muda üzerinde etkili olduğu veya en azından buna belli düzeyde bir zemin hazırladığı kabul edilmektedir.

Kaum Muda hareketi Malay dünyasında eğitim, matbaacılık, gazetecilik gibi alanların gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Endonezya ve Malezya'nın bağımsızlığında etkili olan bu reformistler kurdukları sivil ve dinî teşkilatlarla bölge halkına önemli hizmetler sunmuşlardır. Nitekim Endonezya'da Kaum Muda'nın kurumsallaşmış formatı olan Muhammediyye ve Persis gibi teşkilatlar varlıklarını hâlâ etkin bir şekilde sürdürmektedirler. Hamka, Za'ba gibi meşhur isimler ise Malayca-Endonezce edebiyatının gelişmesine büyük bir katkı sağlamışlardır. Bununla birlikte "Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş" sloganlarına bağlı olarak başta tefsir olmak üzere hadis gibi İslamî ilimler sahasında Malayca-Endonezce literatürüne değerli eserler kazandırmışlardır.

Kaum Muda hareketinin tefsir ile olan bağlantısı güçlü olup Malay dünyasında "tefsir yüzyılı" olarak adlandırabileceğimiz derecede önemli bir sürece girilmiştir. Kur'ân merkezli din anlayışının hâkim olduğu bu düşünce yapısının temel özelliği taklit, hurafe ve bidati reddedip bunların yerine içtihat ve tecdit kavramlarını ikame etmiş olmasıdır. "Aslı/orijinal İslam" iddiasına bağlı olan Endonezyalı ve Malezyalı reformistler Kur'ân'ın nesne değil; özne olması için büyük bir mücadele örneğini sergilemiş ve Kaum Tua'nın muhalefetine rağmen düşüncelerini toplumla buluşturmaya çalışmışlardır. Bu hususta her iki ülkedeki reformistler yayın, eğitim kurumları gibi kanalları aktif bir şekilde kullanmakla birlikte Malezyalı reformistlerin siyasi arenada daha aktif bir rol oynadıkları dikkat çekmektedir.

Endonezyalı reformistler ilk başta Vehhâbî hareketinden daha sonra Tâhir Celâleddîn'in *el-İmâm* isimli dergisiyle birlikte el-Menâr ekolünden ciddi bir şekilde etkilenmişlerdir. Malezyalı reformistlerin ise el-Menâr'ın yanı sıra Dihlevî-Sindî ekolünün tesirinde kaldıkları görülmektedir. Ayrıca Seyyid el-Hâdî gibi figürler Türkiye'deki gelişmeleri model olarak kabul edip modern bir toplum inşa etmenin gerekliliğini savunmuşlardır Her iki grup da etkilendikleri bölgelerde hâkim olan düşünceleri kendi ülkelerine taşımaya gayret etmiş, toplumu ataletten ve donuk fikrî esaretten kurtarmayı hedeflemişlerdir. Onların ortak hedefi toplumlarını çağın gerekliliklerine göre hazırlamak ve muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak olmuştur.

Endonezyalı reformistlerden Hacı Resul *el-Burhân* (1922), Ahmed Surkatî *el-Âdâbü'l-Kur'âniyye* olarak bilinen *Zedeleeer uit den Qor'an* (1932), Mahmud Yunus *Tefsîru'l-Kur'ân* (1922-1938), Ahmed Hasan Bandung *Tefsîru'l-Furkân* (1928-1956), Muhammediyye Cemiyeti *Tefsîru'l-Kur'ân* (1932), Hasbî es-Siddîkî *Tefsîru'n-nûr* (1956-1960), Allâme Buya Hamka *Tefsîru'l-Ezher* (1964-1967) gibi önemli eserler kaleme

almışlardır. Çalışmada ismi zikredilen on dört reformistten altısı en az bir tefsir çalışması ortaya koymuştur. Ahmed Surkatî Endonezce konulu tefsirin ilk müelliflerindedir. Mahmud Yunus ilk tam Endonezce meal yazarı ve öncüsü olarak tarihe geçerken Hasbî Siddîkî Malay dünyasındaki ilk en büyük hacimli tefsir çalışmasını kaleme almıştır. Hamka ise Endonezce olarak yapılan ilk içtimâî tefsirin müellifidir.

Malezyalı reformistlerin tefsir alanında nitelik ve nicelik olarak Endonezyalılar kadar başarılı olduklarını iddia etmek güçtür. Bununla birlikte Malezyalı reformistlerden ise Seyyid el-Hâdî *Tefsîru cüz'i Amme* (1927) ve *Tefsîru'l-Fâtiha* (1928), Nik Muhammed Sâlih *Falsafa Berumah Tangga* (1947) ve *Kuliah Pengajian al-Quran* (1969-1972), Ebûbekir Eşârî *Tefsîru cüz'i Amme* (1962) gibi eserleri telif etmişlerdir. Çalışmada ismi geçen sekiz reformistten beşi en az bir tefsir çalışması yapmıştır. Bu eserlerden hiçbiri tamamlanmamış olup daha çok bir sûre veya cüz ile alakalı tefsirlerdir.

Sonuç

Malay dünyasında klasik dönemde Cava Adası'nda Walisanga ile Siti Jenar, Sumatra Adası'nda Hamza Fansûrî ile Rânîrî arasında vahdet-i vücûd bağlamında bazı tartışmalar yapılmıştır. Bu süreçte Abdürraûf Sinkilî gibi âlimlerin itidalli yaklaşımı ile bu sorunlar kısmen aşılabilmektedir. 18. yüzyılda Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde Kaum Padri ile Kaum Adat arasındaki gerilim silahlı mücadeleye kadar varmıştır. Hollandalıların müdahalesiyle fiziki olarak etkisiz hâle gelen bu hareket fikirsel alanda “Şerîata Dönüş” başlığı altında varlığını sürmüştür. Bu hareketin ortaya çıkmasında Mekke'de hac yapan üç hacının Vehhâbî düşüncesinden etkilenecek memleketlerine dönmeleri etkili olmuştur.

Minangkabaulu Ahmed Hatîb'in Nakşibendiyye tarikatını eleştirip reddettiği bir risalesinin bölgeye ulaşmasıyla âlimler Kaum Muda ve Kaum Tua olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Tarikat tartışmalarıyla başlayan bu süreç daha sonra farklı dinî meselelerin tartışılmasına yol açmış ve böylelikle karşılıklı reddiyelerle ciddi münakaşalar yapılmıştır. Bu vaziyetin soğuk savaş ortamı olarak nitelendirmek mümkündür. Kaum Muda yaklaşık olarak 1900-1980 yılları arasında yaşamış olan reformist bilgin ve düşünürler verilen ortak addır. Bu, bütün reformistlerin aynı düşünce ile hareket ettikleri ve bütün meselelerde ittifak hâlinde oldukları anlamına gelmemektedir.

Kaum Muda'nın bu girişimi “Asıl kaynaklara” başka bir ifade ile “Kur'ân'a dönüş” olarak tanımlanacak bir slogan ile sonuçlanmıştır. Buna bağlı olarak içtihat mekanizmasının işletilmesi, tecdit ve ıslah hareketlerinin başlatılması gerektiği

düşüncesi bütün reformistlerin ortak düşüncesini oluşturmuştur. Batıl, bidat, hurafe, taklit, taassup gibi kavramlara savaş açılmış, İslam'a sonradan sokulduğu düşünülen bütün gelenekler ve merasimler reddedilmiş; saf ve arı İslam'a dönmenin zorunluluğu farklı veçhelerle dile getirilmiştir. Bu yönüyle reformistlerin bu temayülü sefeli bir İslam anlayışı olarak yorumlanabilir. Nusantaralı reformistler Vehhabî hareketi ile birlikte özellikle el-Menâr ekolünden ciddi bir şekilde etkilenmişlerdir. Bununla birlikte Malezyalı bazı reformistler Dihlevî-Sindî ekolünün etkisinde kalmışlardır. *el-Menâr*'ın etkisiyle Kaum Muda genel olarak basın ve matbaacılık işine önem vermiş, dergi, gazete gibi neşriyata büyük bir ihtimam göstermiştir. Ayrıca eğitim kurumları vasıtasıyla düşüncelerini sonraki nesillere aktarmada başarılı olmuşlardır. Bunun için Kaum Muda'nın Nusantara eğitim tarihine yönelik ciddi katkıları yadsınamaz.

Fıkıh medeniyeti olarak tanımlanan İslam medeniyeti yerine tefsir medeniyetini ikame etmek için büyük bir çaba harcanmıştır. Ortadoğu'daki reformist hareketlerden farklı olarak özellikle Endonezya'da bu hareket ciddi bir karşılık bulmuş ve Muhammediyye, Persis gibi teşkilatlarla kurumsal bir kimlik kazanarak günümüze kadar etkisini sürdürmeyi başarmıştır. Malezyalı reformistlerin ise Endonezyalılar kadar başarılı oldukları söylenemez. Kanaatimizce bunun temel nedeni Malezya'da ümera ve ulema sınıfı arasındaki güçlü ilişkidir. Daha açık bir ifadeyle sultanlar aynı zamanda dinin koruyucuları mesabesinde kabul edildikleri için dinin bütünlüğünü ve mahiyetini zedeleyen yaklaşım ve hareketleri ulema sınıfının gücünü kullanarak bertaraf etme manevrasını gösterebilmekteydiler. Sultanlıklara bağlı ulema, bunu kendilerine şiar edinmiş ve yenilikçi dinî hareketlere çok sıcak bakmamışlardır. Bunun yerine tevarüs eden din anlayışının en doğru yol olduğuna kaniydiler. Bu atmosferde Endonezya'da Kaum Muda'ya yönelik ciddi eleştiriler vardı ama onların bu düşünce ve çağrılarını engelleyecek bir mekanizma mevcut değildi.

Nusantara ortaya çıkan Kaum Muda hareketi "asıl kaynağa dönüş" üzerine kurgulandığından dolayı buradaki reform hareketlerinin tefsir faaliyeti ile ciddi bir bağlantısı vardır. Bunun için Kaum Muda'dan birkaç kişi müstesna kabul edildiğinde hemen hemen birçoğunun bir veya birkaç tefsir eserine rastlamak mümkündür. Kaum Muda'nın bu yönelimi Nusantara'da özellikle Endonezya'da "tefsir yüzüylü" olarak tanımlayabileceğimiz derece birçok tefsir kitabı telif edilmiştir.

Kaynakça | References

- Abdullah, Mustaffa. *Khazanah Tafsir di Nusantara*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011.
 al-Atsari, Abu Salma. "Syaiikh Ahmad Surkati Reformis yang Teraniaya dan Difitnah". *Majalah adz-Dzakhiiarah* 5/3 (1428/2007), 1-30.

- Attabi, Abi (ed.). *Antologi Islam Nusantara di Mata Kyai, Habib, Santri dan Akamisi*. Yogyakarta: Aswaca Pressindo, 2015.
- Bazith, Akhmad. "Metodologi Tafsir "Al-Furqan Tafsir Qur'an" (Membaca Karya A. Hassan 1887-1958)". *Education and Learning Journal* 1/1 (2020), 19–33. <https://doi.org/10.33096/eljour.v1i1.34>
- Binti Ismail, Fadhilah Abidah. *Sumbangan Nik Muhammad Salleh Wan Musa dalam Pengajian Al-Qur'an: Kajian terhadap Kitan Kuliah Pengajian Al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, Doktor, 2010.
- Bratakesawa. *Falsafah Sitidjenar*. Surabaya: Jajasan Penerbitan Djojobojo, 1954.
- Fansûrî, Hamzah. "el-Müntehî". *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 520–563. Londra: University of London, 1996.
- Fansûrî, Hamzah. "Esrârû'l-ârifîn". *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 382–473. Londra: University of London, 1996.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 115–169.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Ahmed Hatîb Minenkebâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3. EK-2/269-271. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Goncung, Abdi – Syahrul, Fathullah. "Konsep Ketuhanan Syekh Siti Jenar". *Jurnal Akidah* 6/2 (2020), 161–175.
- Hamimi, Kamarul Afendey. *Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957*. Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktor, 2018.
- Hamka. *Sedjarah Islam di Sumatera*. Medan: Pustaka Nasional, 2. Basım, 1950.
- Hamka. *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Cakarta: Tintamas, 1961.
- Hamka. *Tasauf Moderen*. Cakarta: Djajamurni, 11. Basım, 1961.
- Hamka. *Ayahku*. Cakarta: UMMINDA, 1982.
- Hamka. *Renungan Tasauf*. Cakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- Hamka. *Akhlaqul Karimah*. Cakarta: Pustaka Panjimas, 1992.
- Hamka. *Tafsir Al-Zhar*. Singapur: Pustaka Nasional PTE LTD, 4. Basım, 2001.
- Hamka. *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor*. Endonezya: Pustaka Dini, 2009.
- Harun, M. Yahya. *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Bayan Tafsir Penjelas Al-Qur'anul Karim*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.
- Hassan, Ahmad Bandung. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.
- Hassan, Ahmad Bandung. "Mukaddime". *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. mlf. Ahmad Bandung Hassan. VI–LIII. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.
- Hatîb, Ahmed. *İzhârû zaql'l-kâzibîn fî teşebbühîhim bi's-sâdikîn*. Mısır: Matbaatu't-Tekaddumi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1344.
- Idris, Ustaz Zainuddin. *Tafsiran Al-Qur'an Al-Hakim*. Kelantan, 2007.
- Kazvînî, Zekeriyya. *Âsârû'l-bilâd ve ahbârû'l-ibâd*. Beyrut: Dârû Sâdir, ts.

- Kemendikbud. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Sumatera Barat*. Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978.
- Laffan, Michael. *Secarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang, 2015.
- Lubis, Bukhari, "Kiai Hacı Ahmed Dahlân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/417-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mahsun. "Sejarah Sosial Pemikiran Fiqih Indonesia (Hasbi Ash-Shiddiqy) dan Fiqih Mazhab Nasional (Hazairin)". *al-Mabsût* 14/2 (2020).
- Malik, Adam. *al-Irsyad al-Islamiyyah (Napak Tilas Sejarah Pergulatan Identitas Kebangsaan Kaum Hadrami di Indonesia)*. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Yüksek Lisans, 2019.
- Marcelino, Riyan Dito. *Perjuangan Syeikh Muhammed Djamil Djambek dalam Pembaharuan Pemikiran Islam di Minangkabau (1911-1947)*. Bukittinggi: Institut Agama Islam Negeri Bukittinggi, Skripsi, 2019.
- Marihandono, Djoko (ed.). *K.H. Ahmad Dahlan*. Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015.
- MTT. *Tafsir at-Tanwir*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016.
- Nawang, Adnan Haji. *Pemikiran Za'ba tentang Kemajuan Melayu*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, Doktora, 1995.
- Pusat Muhammadiyah. *100 Tokoh Muhammadiyah yang Menginspirasi*. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2014.
- Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Putra, Apria. "Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman di Minangkabau Awal Abad 20". *Fuaduna* 1/2 (2017), 134-147.
- Qurtuby, Sumanto – Kholiludin, Tedi (ed.). *Agama Kepercayaan Nusantara*. Semarang: ELSA Press, 2019.
- Rachman, Budhy Munawa – Anwar, Tantowi. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Cakarta: Democracy Project, 2011.
- Rafiliah, Datin. *Islam dan Budaya Studi Kasus Wacana Keislaman Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Rahman, Rini. "Modernisasi Pendidikan Islam Awal Abad 20 (Studi Kasus di Sumatera Barat)". *Humanus* 14/2 (2015), 174-182.
- Rânirî, Nureddin. "Hüccetu's-siddîk". *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 147-237. Londra: University of London, 1962.
- Rivauzi, Ahmad. "Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau". *Turast* 7/1 (2019), 109-126. <https://doi.org/10.15548/turast.v7i1.181>
- Rohman, Rizki Kurnia. *Sinkretisme Ajaran Islam dan Jawa pada Tokoh Syekh Siti Jenar*. Tulungagung: Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, Skripsi, 2015.
- Said, Julinar – Wulandari, Triana. *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Seno. *Peran Kaum Mudo dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau (1803-1942)*. Sumatra Barat: BPSNT Padang Press, 2010.

- Snouck Hurgronje, Christiaan. *Safahâtun min târîhi Mekketel-Mükerrreme*. çev. Muhammed Mahmut – Mirâc Mirzâ. Suudi Arabistan: Dâretu'l-Melik Abdulazîz, 1999.
- Sriwahyuntari, Floriberta Aning. *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia*. Yogyakarta: Narasi, 2005.
- Suhirman, Gatot. "Fiqh Mazhab Indonesia (Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi as-Siddiqi untuk Konteks Islam Rahmat li-Indonesia)". *Al-Mawarid* 11/1 (2010), 111–132. <https://doi.org/10.20885/almawarid.vol11.iss1.art7>
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 7. Basim, 2017.
- Syarifuddin, M. Anwar – Azizy, Jauhar. "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'ân Indonesia". *Ilmu Ushuluddin* 2/3 (2015), 323–343.
- Toni. *Karakteristik Pembaharuan Pemikiran Islam Oleh Syekh Djamil dan Syekh Abdul Kerim Amrullah di Minangkabau pada Awal Abad XX*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2008.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasının İlk Mutasavvif Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267–290. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.853369>
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti". *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.
- Tuncer, Eyyüp. *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Ulfyah, Siti Shofiatul. *Ahmad Soorkatty: Studi Biografi dan Perannya dalam Pengembangan Al-Irsyad Tahun 1914-1943*. Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2012.
- Umam, Rozi El. *Konsep Islam Nusantara: Kajian Ayat-Ayat Multikultural dalam Tafsir al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab*. Surabaya: Universitas Islam Negei Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2018.
- Yunus, Mahmud. "Mukaddime". *Tafsir Al-Quran Karim*. mlf. Mahmud Yunus. III–VII. Malezya: Klang Book Centre, 2003.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Cakarta: Mahmud Yunus Wa Drurriyah, 2007.
- Yusoff, Ismail. "Perkembangan Penulisan dan Terjemahan Kitab-kitab Tafsir di Malaysia". *Islâmiyyât* 16 (1995), 19–32.
- Zuhdi, Susanto – Nursam (ed.). *Kamus Sejarah Indonesia*. 2 Cilt. Jakarta: Kemendikbud, 2017.

Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri *

Adnan Hoyladı | <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941> | adnanhoyladi@hotmail.com

Millî Eğitim Bakanlığı | <https://ror.org/00jga9g46>

Sakarya, Türkiye

Öz

Buhara Hanefî geleneğinin önemli simalarından biri Muhammed b. Fadl el-Kemârî'dir (öl. 381/991). Kendisi, İmam Muhammed'in (öl. 189/805) öğrencisi ve en önemli râvileri arasında bulunan Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832) ile başlayan Ebû Hafs es-Sağîr (öl. 264/878) ve Sebezmûnî (öl. 340/952) ile devam eden hoca-talebe silsilesinin bir halkasıdır. Bu özelliği sebebiyle Muhammed b. Fadl'ın hayatı, Hanefî mezhebi silsilelerindeki yeri ve referans alınan bazı görüşleri, çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Muhammed b. Fadl'ın Hanefî fıkıh geleneğindeki yerinin anlaşılması ve görüşlerinin ortaya konulması, kendisinden sonra yetişen ve özellikle mezhebe katkılarıyla öne çıkan Hanefî fakihlerin görüşlerinin kaynaklarının bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca mezhebin teşekkülünden sonra farklılaşmaya başlayan Irak, Buhara/Semerkant ve Belh Hanefîliğinin ayrıştıkları noktaların ortaya konulmasına yardımcı olacaktır. Muhammed b. Fadl'ın tanıtılması, Hanefî geleneği hoca-talebe silsilelerindeki yeri ve müracaat edilen fikhî görüşlerinin ortaya konulması, çalışmamızın amaçları arasında yer almaktadır. Ayrıca kendisinden sonra öğrencileriyle devam eden fıkıh silsilelerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman/literatür tarama yönteminin kullanıldığı çalışmamızda elde edilen bilgiler karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Araştırma süresince tabakât ve tarih kaynaklarının yanında klasik usûl ve fûrû eserleri de taranmıştır. Muhammed b. Fadl'ın görüş ve içtihatları incelendiğinde kendisinin genel olarak kurucu imamların görüşlerine bağlı kaldığı, ancak yaşadığı bölgenin şartları ve örfü gereği zaman zaman onlara muhalefet ettiği bu sebeple meselede müçtehit olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kendisinin görüşlerine daha çok fûrû fıkıh ve fetva türü eserlerde başvurulduğu, az sayıda olmakla birlikte fıkıh usûlü ve kelâm konularında da görüşlerinin referans alındığı görülmektedir. Muhammed b. Fadl'ın Buhara Hanefî geleneğinde başlangıç halkası olduğu üç farklı ve önemli hoca-talebe silsilesinin olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Hanefîlik, Buhara Hanefî Geleneği, Muhammed b. Fadl el-Kemârî

Atıf Bilgisi

Hoyladı, Adnan. "Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri". *Tetkik* 2 (Eylül 2022), 381-405. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.59>

Geliş Tarihi	04.08.2022
Kabul Tarihi	12.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “...” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetikik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Muḥammad b. Faḍl al-Kamārī and Its Place in the Hanafi Tradition of Bukhara *

Adnan Hoyladı | <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941> | adnanhoyladi@hotmail.com

Ministry of National Education | <https://ror.org/00jga9g46>
Sakarya, Türkiye

Abstract

One of the important figures of the Bukhara Hanafī tradition is Muḥammad b. al-Faḍl al-Kamārī (d. 381/991). Muḥammad b. al-Faḍl's life, his place in the chains of Hanafī sect teacher-student, and some of his views constitute the subject of our study. Muḥammad b. al-Faḍl's place in Hanafī fiqh tradition and revealing his views is important in terms of knowing the sources of the views of Hanafī jurists who grew up after him and came to the fore, especially with their contributions to the sect-introducing of Muḥammad b. al-Faḍl and his place in the teacher-student chains of Hanafī tradition and revealing the fiqh views is among the aims of our study. In addition, it is aimed to reveal the teacher-student chains that continue with their students after him. In our study, the document/literature scanning method, one of the qualitative research methods, was used, and the obtained information was analyzed by comparison. During the research, classical uṣūl and furū works were scanned as well as tabakāt and historical sources. At the end of the study, it was concluded that Muḥammad b. al-Faḍl was a mujtahid in the sect. His views are mostly consulted in the works of fiqh and fatwa, and his views are also taken as reference on the subjects of fiqh methodology and kalam, although they are few in number. It has been concluded that there are three different and important teacher-student chains which is starting by Muḥammad b. al-Faḍl in the Bukhara Hanafī tradition.

Keywords

Islamic Law, Hanafī Sect, Hanafism, Bukhara Hanafī Tradition, Muḥammad b. al-Faḍl al-Kamārī

Citation

Hoyladı, Adnan. "Muḥammad b. Faḍl al-Kamārī and Its Place in the Hanafi Tradition of Bukhara". *Tetkik 2* (September 2022), 381-405.
<https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.59>

Date of Submission	04.08.2022
Date of Acceptance	12.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “...”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Genel olarak Hanefî mezhebi, kurucu imamlar olarak kabul edilen Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775), Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) görüşlerine dayanmaktadır. Hanefî düşünce, önceleri Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından uzak şehirlere taşınmış sonraki dönemlerde ise onların yetiştirdikleri öğrenciler tarafından farklı coğrafyalara ulaştırılmıştır. Bu süreçte yetişen bazı fakihler, mezhebin gelişiminde kilit rol oynamıştır. Bu fakihler, kendi dönemlerinde birer ilim ve kültür merkezi olan Kûfe, Bağdat, Merv, Nişâbur, Semerkant, Buhara ve Belh gibi şehirlerde ders halkalarıyla öne çıkmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirerek buralarda Hanefî fıkıh geleneğinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Zamanla bu şehirler arasında fikhî düşünce açısından kısmî farklılıklar oluşmaya başlamıştır.

Teşekkül sonrası dönemde öne çıkan Buhara Hanefî geleneğini kesin hatlarla Semerkant Hanefîliğinden ayırmak mümkün değildir. Bu iki şehrin birbirine yakın olması, aralarındaki ilmî ve kültürel etkileşimin güçlü olması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla ilim tedrisi veya ilmî çalışmalar yönüyle bu iki şehrin birini diğerinden ayırarak farklı bir yöntemi veya felsefesi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Elbette bu iki şehirde yaşayan âlimlerin birbirlerinden farklı görüş ve tavırları olabilmektedir. Ancak bu farklılıklar, her iki şehrin gelenek içinde ayrı birer ekol olduklarını söyleyecek boyutta değildir. Sözü geçen fakihlerin bir kısmının Semerkant'ta da görev aldıkları veya bir süre orada ikamet ettikleri bilinmektedir. Buna dayanarak bu iki şehrin fakihleri arasında güçlü bir bağın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna mukabil Mâverâünnehir'in güneyinde yer alan ve nispeten uzak olan Belh şehri Hanefî fukahâsının bazı konu ve tavırlarda Buhara-Semerkant Hanefîlerinden ayrıştıkları anlaşılmaktadır. Genel bir tavır olarak Buhara ve Semerkant Hanefîlerinin kurucu imamların görüşlerinin dışına çok fazla çıkmadığı, Belh Hanefî fukahâsının bazı konularda kurucu imamlara dahi muhalefet edebildikleri görülmektedir. Ebû'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'nin (öl. 326/938) bin meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet edip kendi içtihadına göre fetva verdiğini ve bu meselelerde kendi görüşlerinin müftâ bih olduğunu belirtmesi bu durumu doğrular niteliktedir.¹ Onların Irak Hanefîlerinden farklılaşması, buldukları coğrafyanın koşullarıyla yakından alakalıdır.²

¹ Şeyhülislam Vâiz-i Belhî, *Tarihte Bir Şehir Belh*, çev. Mehterhan Furkani (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 219.

² Bilgi için bk. Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 465; Mehmet Erdoğan, "Hinduvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/118.

Çalışmamıza konu olan Muhammed b. Fadl el-Kemârî, yaşadığı dönem itibariyle Hanefî fıkıh silsileleri arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Kendisi, Buhara'da yaşayan İmam Muhammed'in öğrencisi Ebû Hafs el-Kebîr'le (öl. 217/832) başlayan oğlu Ebû Hafs es-Sağîr (öl. 264/878) ve Sebezmûnî (öl. 340/952) ile devam eden silsilenin önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Ayrıca, yetiştirdiği öğrencileri, görüş ve fetvalarıyla Hanefî mezhebine önemli katkılar sağlamıştır. Onun tanınması, görüş ve fetvalarının bilinmesi, kendisinden sonra aynı bölgede yetişen Hanefî fakihlerinin görüş ve içtihatlarının kaynaklarının bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Buna mukabil günümüzde Muhammed b. Fadl hakkında yapılan araştırmalar sayılıdır.³

Nitel araştırma yöntemlerinden doküman/literatür taramanın kullanıldığı çalışmamızda tabakât eserlerinin yanında Hanefî fîrû ve usûl eserleri taranmış, ihtiyaç duyuldukça farklı disiplinlerin temel kaynaklarına müracaat edilmiştir. Klasik fıkıh literatüründe Muhammed b. Fadl adını taşıyan pek çok âlim bulunmaktadır. Bu sebeple ilk olarak klasik Hanefî literatüründe görüşlerine çokça başvurulmuş Muhammed b. Fadl, diğerlerinden ayırt edilerek hayatı hakkında bilgi verilecektir. Akabinde kendisinin Hanefî hoca-talebe silsileleri ve Buhara Hanefî geleneğindeki yerine değinilecektir. Ayrıca çalışmamızın sınırları çerçevesinde içtihat yetkinliğini ortaya koymak üzere onun bazı görüşlerine temas edilecektir. Klasik literatürde değinilen fetva ve içtihatlarının sayısının çokluğu nedeniyle onun tüm görüşleri için etraflı bir çalışmanın yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde bütüncül bir yaklaşımla onun fıkıh düşüncesi ortaya konulabilir. Bu amaçla yapılacak bir çalışma hem kendisinin hem de yaşadığı dönemin fikhî düşüncesinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

1. Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Entelektüel Birikimi

1.1. Muhammed b. el-Fadl İsmi Taşıyan Âlimler

Hanefî fıkıh geleneğinde Muhammed b. Fadl adını paylaşan birden fazla âlim bulunmaktadır. Kaynaklarda görüşlerine sıkça atıfta bulunulan Muhammed b. Fadl ile bu âlimlerden hangisinin kastedildiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu adı taşıyan âlimlere değinmek gerekir. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde

³ Muhammed b. Fadl hakkında günümüz çalışmaları arasında Gazze el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yapılan iki yüksek lisans ve bir makale çalışması dışında herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bk. İmân Subhî Ca'fer Ebû Şa'bân, *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kanûn, Yüksek Lisans Tezi, 2015); İd Avde el-Mehmûm, *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-Muâmelât* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kanûn, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Hayrî Şâkir Mahmûd, "Ârâü Ebi Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât: Kitâbeyi's-Siyâm ve'l-Hâc", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/50 (2017), 170-212.

Muhammed b. Fadl ismini taşıyan ve kronolojik olarak birbirine yakın olan Hanefî fakihlere yer vereceğiz.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan **Muhammed b. Fadl b. Atıyye** (öl. 180/796-797) Irak'taki eğitimini tamamladıktan sonra Buhara'ya yerleşmiştir. Öğrencileri arasında Ebû Hafs el-Kebîr de bulunmaktadır.⁴ Ebû Hafs el-Kebîr, muhtemeldir ki hocasının tavsiyesi ile Irak'a gelmiş ve İmam Muhammed'in derslerine iştirak etmiştir. Bilindiği üzere kendisi, İmam Muhammed'in en önemli râvileri arasındadır.

Zehebî (öl. 748/1348), *Târîhu Nesef* adlı esere atıfla **Ebû Mut' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî**'nin (öl. 308/920) asıl adının Muhammed b. Fadl ve lakabının Mekhûl olduğunu nakleder. Ayrıca kendisinin hadis hafızı ve fakih olduğunu belirterek bazı eserlerine işaret eder.⁵ Kureşî (öl. 775/1373), Mekhûl b. Fadl ve Mekhûl en-Nesefî şeklinde iki ayrı isme yer verir. Buna göre ilkinin *el-Lübâb* adlı bir eseri bulunmakta ve kendisi Ebû'l-Muîn Muhammed'in babasıdır. Diğerinin *eş-Şuâ'* ve *el-Lülüyyât* adlı eserleri bulunmaktadır. Kureşî ayrıca onun *eş-Şuâ'* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin rûkûdan kalkıldığında ellerini kaldıranın amel-i kesîr sebebiyle namazının bozulacağı görüşünde olduğunu ve aynı hususa Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'sinde işaret ettiğini belirtir.⁶ Kureşî'nin verdiği bilgilerden bu iki ismin aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Abdullah Muhammed b. Fadl b. Abbâs el-Belhî (öl. 319/931), sûfî, vaiz ve hadisçi kimliğiyle öne çıkmakla birlikte kendisi aynı zamanda bir Hanefî fakihî olup *el-Fetâvâ* adlı bir eseri bulunmaktadır.⁷ Zehebî, kendisini *büyük imam, allâme* ve *şeyhu'l-İslâm* olarak nitelendirir. Muhammed b. Fadl, Kur'an'ın anlaşılması ve imamların durumu hakkındaki görüşleri sebebiyle Belhli fukahâ tarafından tenkit edilmiş ve bid'atçı olarak nitelendirilmiştir. Bu durum sebebiyle şehirden ayrılmak zorunda kalan Muhammed b. Fadl, Semerkant'a yerleşmiştir. Bu nitelendirmelerin onun ehl-i hadîs itikadî üzere olmasından kaynaklandığı belirtilmiştir.⁸ Kureşî, Muhammed b. Fadl el-Belhî'nin müfessir olduğunu ve *Kitâbü'l-İ'tikâd* adlı eser kaleme aldığı bilgisini verir.⁹ Ebû Abdullah el-Belhî'nin bir fetva kitabının olması, onun Muhammed b. Fadl ile karıştırılması ihtimalini artırmıştır. Buna mukabil kendisi daha çok sûfî yönüyle tanınmaktadır.

⁴ Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 2/553.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/33.

⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/180.

⁷ Mustafa Ahmed Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 12/1219; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 11/128.

⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/525.

⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/111.

Kureşî'nin verdiği bilgiye göre Kûfeli **Ebû Hâşim Muhammed b. Fadl el-Abbâsî** (öl. 422/1030'dan sonra), Hanefî fakihî olup rivâyetler konusunda mahirdi. Kendisi ticaret için hicrî 422 yılında Endülüs'e gitmiştir.¹⁰

Muhammed b. Fadl adını taşıyan başka âlimler de bulunmaktadır. Bunlar arasında bulunan **Ebû Saîd Muhammed b. Fadl** (öl. 362/972) Nîşâbur'da Hanefî düşüncenin temsilcisi olmuştur. **Ebû'l-Vefâ Muhammed b. Fadl el-Arûdî** ise (öl. 501/1107'den sonra) İsfahan kadısı olup Şâfiî âlim Ebû Sehl Muhammed b. Mansûr es-Serahsî'nin (öl. 488/1095) torunudur. Fıkıh ilmini Buhara'da el-Burhân Abdülazîz b. Ömer'den (öl. 12. asrın ilk çeyreği) tahsil etmiştir. Münazara ve şairliğiyle öne çıkan bir fakihdir. **Tâceddîn Muhammed b. Fadl el-Bermekî** (el-Birinkî?) de (öl. 670/1271'ten sonra), Horasan'da müftülük yapmıştır.¹¹

Muhammed b. Fadl ismini taşıyan âlimler incelendiğinde klasik Hanefî kaynaklarında görüşlerine sıkça başvurulmuş âlimin Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Kemârî el-Buhârî olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi Hanefî fûrû fıkıh ve fetva kitaplarında Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Buhârî şeklinde künye ve nispetiyle birlikte zikredilmektedir. Bunun sebebi kendisini aynı adı taşıyan diğer fakihlerden ayırmak olmalıdır.

1.2. Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin Hayatı

Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Kemârî el-Buhârî (öl. 381/991), Sebezmûnî'nin önde gelen talebelerinden biridir. Her ne kadar Kınalızâde, hocaları arasında Ebû Hafs es-Sağîr'i gösterse de bu vefat tarihleri açısından mümkün görünmemektedir.¹² İlim öğrenmek amacıyla çeşitli şehirlere yolculuk yapan Muhammed b. Fadl, büyük bir imam olarak nitelendirilir. Kendisi rivâyet konusunda güvenilir, dirâyet konusunda ise mukallit olarak kabul edilmiştir.¹³ Bu durum, onun mezhebin görüşlerini rivâyet konusunda kendisine itimat edildiğini, içtihatlarında ise kurucu imamların görüşleri dışına çıkmadığını göstermektedir. Buhara Hanefî hukuk geleneğinin önemli râvileri arasında bulunan Muhammed b. Fadl'ın hoca silsilesi Sebezmûnî – Ebû Hafs es-Sağîr – Ebû Hafs el-Kebîr – İmam Muhammed şeklinde Ebû Hanîfe'ye ulaşır.¹⁴ Leknevî, ayrıca kendisine nispetle evlatlarının *el-Fadlî* olarak

¹⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/107.

¹¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/109-110; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993), 38/365; Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibbürrahmân Kümüllâî, *el-Büdüru'l-mudiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye* (Kahire/Dakka: Dâru's-Sâlih/Mektebetü Şeyhu'l-İslâm, 2018), 16/165.

¹² Ali b. Emrullah İbn Hanâî Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Muhy Hilâl es-Serhân (Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2005), 1/319.

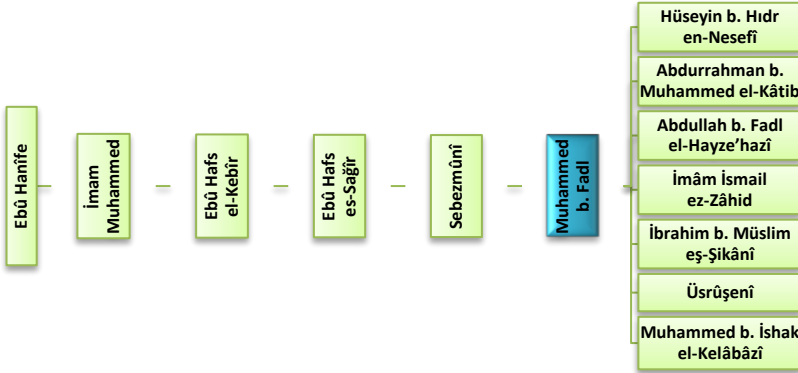
¹³ Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Fîrâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 184.

¹⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/107; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 184.

anıldığını belirtir.¹⁵ Kureşî, *el-Kemârî* nispetinin bazı âlim atalarının ismi olduğunu ifade eder ve onunla ilgili bir anekdot zikreder. Buna göre Muhammed b. Fadl'ın babası iki oğlundan *el-Mebsût*'u¹⁶ ezberleyene bin dinar vereceğini vadeder. Muhammed b. Fadl, kardeşinden önce *el-Mebsût*'u ezberler. Ancak babası vadettiği bin dinarı “Sana *el-Mebsût* yeter.” diyerek kardeşine verir. Bunun üzerine Muhammed b. Fadl, babasına kızar ve (ilim elde etmek üzere) yolculuğa çıkar ve çeşitli şehirlere gider. Fergana'ya uğradığında Kâdîhan'ın minberden âlimlere imlâ ettirdiğini görür ve ikisinin arasında bir konuşma geçer.¹⁷ Leknevî, bu karşılaşmayı Kâdîhan'ın (Hasan b. Mansûr el-Fergânî) hicrî 592 yılında vefat etmesi sebebiyle mümkün görmez. Zira Muhammed b. Fadl, 381/991 yılında vefat etmişti. Leknevî, söz konusu anekdottaki kişinin Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Fadl el-Fadlî (öl. 549/1154) olabileceği kanaatindedir.¹⁸

Muhammed b. Fadl, Nîşâbur'a gelmiş ve burada bir süre ikamet etmiştir. Bu ikameti esnasında Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014) kendisine talebe olmuştur.¹⁹ Yolculuklarının sonunda Buhara'ya yerleşen Muhammed b. Fadl, burada ders vermeye başlamış, ayrıca bu derslerinde imlâ da yaptırmıştır.²⁰

Tablo 1: Muhammed b. Fadl'ın Hoca ve Talebeleri



¹⁵ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 186.

¹⁶ Burada *el-Mebsût*'tan kasıt İmam Muhammed'in *el-Usûl* (Asıllar) olarak bilinen *Kitâbü'l-Asl*'ıdır. Eser, Horasan ve Mâverâünnehîr'de *el-Mebsût* ismiyle tanınmıştır. Bk. Hoyladı, *Haneî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 171.

¹⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/107.

¹⁸ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 185.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Bey' Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Telhisu Târîhi Nîsâbü'r*, ed. Ahmed b. Muhammed el-Halîfe en-Nîsâbü'rî, çev. Behman Kerîmî (Tahran: Kitaphane-i İbn Sîna, ts.), 108; Ebû Tayyib Nâyif b. Salâh el-Mansûrî, *Ravdu'l-bâsim fî terâcimi şuyûhi'l-Hâkim* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2011), 2/1188-1189.

²⁰ İsmâdüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Muslihuddîn Mustafa Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Musul: el-Mektebetü'l-Merkeziyyetü'l-Âmme, 1961), 62.

Muhammed b. Fadl, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (öl. 430/1039) hocası Kadı Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî²¹ (öl. 404/1013?), Ebû İshak İbrahim b. Müslim eş-Şikânî²² (öl. 423/1031), Kadı Ebû Ali Hüseyin b. Hıdr en-Neseî²³ (öl. 424/1033), el-İmâmü'l-Hâkim Abdurrahman b. Muhammed el-Kâtib²⁴ (öl.?), el-İmâmü'z-Zâhid Abdullah b. Fadl el-Hayze'hazî (el-Hayzâharî)²⁵ (öl.?) ve İmâm İsmail ez-Zâhid²⁶ (öl.?) öne çıkmaktadır. Kefevî, bunlara

²¹ Bu nispet, kaynaklarda الاستروشنى و الأروشنى şeklinde geçmektedir. İlki el-Üsrûşenî, ikincisi ise el-Üsrûşenî olarak okunmaktadır. Yaygın kullanımı da el-Üsrûşenî şeklindedir. Bk. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/247; Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/75; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman İbn Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1962), 1/219; Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin hocası olup Buhara'da kadılık görevi üstlenmiş, vefatının ardından bu görevi Ebû Ali en-Neseî devralmıştır. Kureşî, vefat tarihini hicrî 404 yılı olarak verdiği Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Üsrûşenî'den bahsetmektedir. Buna göre Muhammed b. Amr, Buhara ve Semerkant kadılarında biri olup Semerkant kadılığı sırasında vefat etmiştir. Kendisi Hanefî imamlarından biridir. Vefat yılı ve künyesi sebebiyle bu iki ismin aynı kişi olması muhtemeldir. Leknevî, Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî'nin hocalarının arasında Cessâs'ın da bulunduğunu belirtmektedir. Cessâs'tan ders alması, onun Irak'a yolculuk yaptığını veya Cessâs'ın Horasan'a geldiğinde onun derslerine katıldığını göstermektedir. Bk. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/105, 247; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 57-58, 66.

²² Fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan eş-Şikânî, Buhara'daki ders halkasında çalışmalarını yapmış ve burada imlâ yaptırmıştır. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/38-39.

²³ Ebû'l-Ali Hüseyin b. Hıdr en-Neseî (öl. 424/1033), bir süre Bağdat'ta kalıp fıkıh öğrendi. Bu dönemde Râfızîlerin şeyhi Şerîf el-Murtezâ ile peygamberlerin mirası hakkında münazara yaptı. Hadis öğrenmek için Mekke, Kûfe, Hemedan, Rey ve Merv gibi şehirlere rihle yapmıştır. Öğrencileri arasında Şemsü'imme Abdülâzîz b. Ahmed el-Halvânî bulunmaktadır. Kendi dönemi Hanefî meşâyihinin lideri olup pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'den sonra Buhara kadılığı görevi üstlenmiştir. Yaklaşık 80 yaşında burada vefat etmiştir. Kaynaklarda görüşlerine atıf yapılmıştır. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/226-228; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 29/127-128; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/211; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1970), 3/131-132; Görüşlerinden örnekler için bk. Mahmûd b. Ahmed Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Samî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/183, 8/570.

²⁴ Abdurrahman b. Muhammed el-Kâtib el-Hâkim (öl.?), usûl ve fîrûda imam olarak öne çıkmış ve fetvalarına başvurulmuştur. Kefevî, bazı görüşlerine yer vermiştir. Bk. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/308; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâbü'l-a'lâmî'l-ahyâr fi mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî'l-muhtâr* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, 1381), 133a.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Fadl el-Hayze'hazî (öl.?), Buhara müftüsü olup öğrencileri arasında oğlu Ebû Nasr Ahmed b. Abdullah ve Yahyâ b. Ali ez-Zendevisî bulunmaktadır. Kefevî, bazı görüşlerine yer vermiştir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/254; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/280; Kefevî, *Ketâib* (Millet Genel Kütüphanesi, 1381), 132a.

²⁶ İsmail b. Hasan b. Ali (öl. 402/1002), Ebû Muhammed kendi döneminde fîrû ve usûlde imam kabul edilmiştir. Zâhit kişiliği verâ sahibi olmasıyla öne çıkar. Kefevî, fetvalarından örnekler vermiştir. Bk. Kefevî, *Ketâib* (Millet Genel Kütüphanesi, 1381), 132b; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 46.

Ebû Bekir b. Ebû İshak el-Kelâbâzî (öl. 380/990)²⁷, Ebû Ca'fer el-Kâdî ve Ebû Abdullah el-Üsrûşenî'yi ilave etmektedir.²⁸ Kefevî'nin zikrettiği son iki ismin aynı kişi olması muhtemeldir. Leknevî de Ebû Muhammed İsmail b. Hasan b. Ali'yi (öl. 381/991) eklemektedir.²⁹ Muhammed b. Fadl, önce bir süre Nîşâbur'da ders vermiş, daha sonra Buhara'ya yerleşerek derslerine burada devam etmiş ve 80 yaşında vefat etmiştir.³⁰

Leknevî, Muhammed b. Fadl'ın rivâyet ve fetvalarıyla dolu bir eser meydana getirdiği bilgisini vermektedir. Bu eser, *el-Fevâid fî'l-fıkıh* olmalıdır. Kâtip Çelebî, bu esere yer verdiği gibi ayrıca *Fetâvâ* adlı farklı bir eserinden daha bahseder. Bununla birlikte Sadrüşşehîd'in *el-Fetâvâ'l-kübrâ* adlı eserinde “ب” rumuzu ile Muhammed b. Fadl'ın mesailine yer verdiğini belirtir.³¹ Klasik Hanefî literatüründe Muhammed b. Fadl “بف” rumuzu ile *el-Fetâvâ* adlı eseri ise “فتا” rumuzu ile gösterilmiştir.³² Bu durum, Muhammed b. Fadl'ın Buhara Hanefî geleneğinde fetva ve içtihatlarına müracaat edilen önemli bir fakih olduğunu göstermektedir.

1.3. Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'nin Buhara Hanefî Hukuk Okulundaki Yeri

Muhammed b. Fadl, Buhara Hanefî geleneğinde önemli bir yer işgal etmektedir. Gerek kendi neslinden gelen âlimler gerekse yetiştirdiği öğrenciler, Buhara Hanefî geleneğinde önemli çalışmalar yapmışlardır.

Muhammed b. Fadl'ın gelenek içindeki yerinin daha iyi anlaşılabilmesi için çağdaşı olan Hanefî fukahânın bilinmesi gerekir. Onun yaşadığı dönemde Irak meşâyihinin³³ öne çıkan ismi Cessâs'tır (öl. 370/981). Cessâs, günümüze ulaşan ilk

²⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, Muhammed b. Fadl'dan fıkıh öğrenmiş, ayrıca kelâm ilmi ile de ilgilenmiştir. Bu ilme dair *et-Tearrûf* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bk. Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 161.

²⁸ Kefevî, *Ketâib* (Millet Genel Kütüphanesi, 1381), 133b.

²⁹ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 46.

³⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/108; Mustafa Ahmed Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsikâ-İRCİCA, 2010), 3/221; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye*, 11, 184-185; Mansûrî, *Ravdu'l-bâsim*, 2/1188-1189.

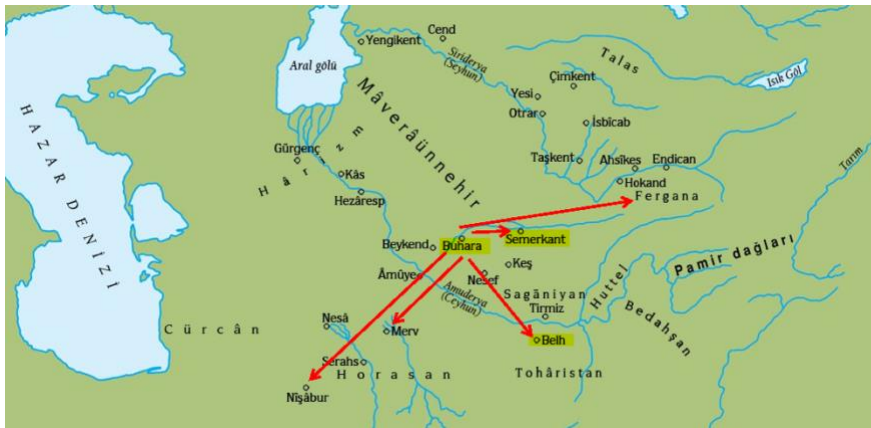
³¹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1228, 1294, 1603; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî el-Bâbânî İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1951), 2/52; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/129.

³² Ali Cuma Muhammed Abdülvehhâb, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2001), 265, 291; Gelenekten farklı olarak Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb (öl.?), *el-Fetâva'l-Gyâsiyye* adlı eserinde Muhammed b. Fadl'ın eserine atıf için “ف” rumuzunu kullanmıştır. Bk. Adem Çiftci, “Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Gyâsiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 545.

³³ Bilindiği üzere kurucu imamlardan sonra içtihat ve fetvalarına başvuru Hanefî fukahâ meşâyih olarak nitelendirilmiştir. Bu kavram bazen meşâyihu Buhâra, meşâyihu Semerkand meşâyihu Belh gibi şehirlere bazen de meşâyihu Mâverâünnehir, meşâyihu Horasan, meşâyihu'l-Irak gibi bölgelere nispetle kullanılmıştır. Bu kavram şehir veya bölge Hanefî fukahâsını ifade edebildiği gibi kimi zaman ortak tavra sahip fukahâyı ifade edebilmektedir. Bilgi için bk. Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 462.

mütakâmil Hanefî usûl eserinin müellifidir.³⁴ Ayrıca onun Hâkim en-Nîsâbûrî ile Horasan'a yaptığı yolculuk neticesinde bölgede bulunan Hanefî fukahâ ve muhaddislerle görüştüğü bilinmektedir. Cessâs, 344/955 yılında hocası Kerhî'nin ölümünden sonra Bağdat'a dönmüştür.³⁵ Muhammed b. Fadl'ın bir süre Nîşâbur'da ders verdiği ve öğrencileri arasında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin de bulunduğu değinmiştik. Ancak Cessâs'ın kendisiyle görüştüğüne veya Mâverâünnehir'e geçtiğine dair kaynaklarda bir kayda rastlanılamamıştır. Bununla birlikte her ikisinin de Hâkim en-Nîsâbûrî ve el-Üsrûsenî'nin hocası olması, görüşmeler bile en azından birbirleri hakkında bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.

Mâverâünnehir ve Horasan



Kaynak: TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maveraunnehir>

Muhammed b. Fadl'ın çağdaşı önemli bir isim, Belh fukahâsının öne çıkan simalarından Ebû Cafer el-Hinduvânî'nin (öl. 362/973) öğrencisi Ebül-Leys es-Semerkandî'dir (öl. 373/983). Kendisi Hanefî mezhebinin teşekkülünde kilit role sahip âlimlerden biri olup *Zâhiru'r-rivâye*'yi *Hizânetü'l-Fıkh* ve *Nâdiru'r-rivâye*'yi *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserlerinde özetlemiş ve bu eserlerde görüşleri bulunmayan meşâyihün içtihat ve fetvalarını *en-Nevâzil* adlı eserinde toplamıştır. Onun bu eseri kendi türünde günümüze gelebilen ilk eserdir. Bu kitabın en önemli özelliği, birkaçı dışında görüşleri toplanan fukahânın Belh meşâyihından olmasıdır.³⁶ Bu durum Ebül-Leys es-Semerkandî'nin Buhara'dan çok Belh Hanefî geleneğinden etkilendiğini göstermektedir. Nitekim eserde Sebezmûnî, Ebû Hafs es-Sağîr ve Ebû Hafs el-Kebîr gibi Buhara'da ikamet eden fukahânın görüşlerine yer verilmemiştir. Ayrıca bir süre Semerkant'ta ikamet eden Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (öl.

³⁴ Bilgi için bk. Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

³⁵ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 351.

³⁶ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 410 vd.

200/816?) öğrencisi Nusayr b. Yahya'nın (öl. 268/881) görüşlerine yer verilirken Ebû Bekir el-Cüzcânî (öl. 260/873'tan sonra) ve Ebû Nasr el-İyâzî (öl. 331/943'ten önce) gibi Semerkantlı fakihlerin görüşlerine de değinilmemiştir.

Muhammed b. Fadl'ın Ebü'l-Leys es-Semerkandî ile görüşmüş olması muhtemeldir. Diğer taraftan ilim öğrenmek için çeşitli şehirlere gittiğini bildiğimiz Muhammed b. Fadl'ın Mâverâünnehir'e yakın olan Belh, dönemin ilim merkezlerinden Merv, Nîşâbur, Neseî, Rey, Fergana ve Semerkant gibi şehirlere giderek buralardaki âlimlerle görüşmüş olması imkân dâhilindedir.

Tablo 2'de görüldüğü üzere Muhammed b. Fadl'a dayanan Buhara merkezli iki fıkıh silsilesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki talebesi Ebû Ali en-Neseî (öl. 424/1033) ile başlar, Halvânî (öl. 452/1060?) ile üç farklı kola ayrılır. Bunlar Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100), Serahsî (öl. 483/1090?) ve Ebû Bekir ez-Zerencerî (öl. 512/1118) ile devam eder. Bunların ilkinden Necmeddîn en-Neseî (öl. 537/1142), Alâeddîn es-Semerkandî (öl. 539/1144), Kâsânî (öl. 587/1191) gibi âlimler yetişmiştir. İkincisinden Sadr ünvanıyla meşhur olan Burhan Ailesi âlimleri gelmektedir. Üçüncüsü ise Zerencerî ailesiyle devam etmektedir. Muhammed b. Fadl'a dayanan ikinci ilim silsilesi ise Üsrüşenî ve Debûsî ile devam etmektedir. Bu kolun en önemli özelliği Irak Hanefiliği ile etkileşimde olmasıdır. Nitekim Üsrüşenî'nin hocaları arasında Cessâs bulunmakta ve Debûsî'nin de Irak etkisinde kaldığı bilinmektedir. Görüldüğü üzere Muhammed b. Fadl, Buhara Hanefî geleneğinin ilk halkası olup yetiştirdiği öğrencileriyle bu geleneğe büyük katkılar sağlamıştır.

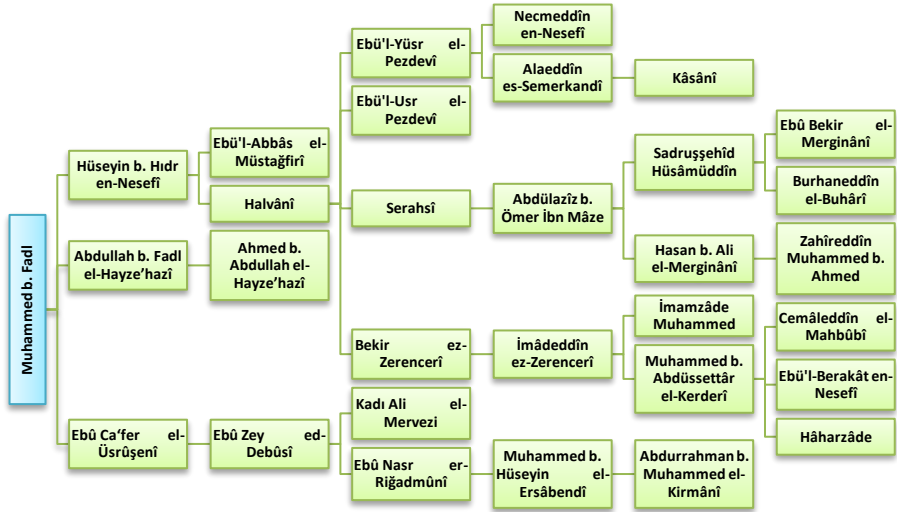
Serahsî, Muhammed b. Fadl'ı *şeyhu'l-imâm* olarak nitelendirir.³⁷ Serahsî, aynı nitelendirmeyi Ebû Hafs el-Kebîr için de yapmaktadır.³⁸ Ayrıca Serahsî'nin kendisi için de aynı tabir kullanılmaktadır.³⁹ Muhammed b. Fadl'ın bu şekilde nitelendirilmesi, onun ilmî yetkinliğinin ve Hanefî geleneğindeki yerinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

³⁷ Örnek için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/62, 194, 12/197, 14/26; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/162; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 7/618.

³⁸ Örnek için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/70, 3/153, 5/139.

³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/242.

Tablo 2: Muhammed b. Fadl'a Dayanan İlim Silsileleri



Muhammed b. Fadl, her ne kadar fıkıh ilminde öne çıksa da hadis, tefsir ve kelâm konularıyla da ilgilenmiştir.

2. Muhammed b. Fadl el-Kemârî'nin Fıkhî Görüşleri

Klasik Hanefî kaynaklarında içtihat ve fetvalarına çok sayıda atıf yapılan Muhammed b. Fadl'ın görüşlerinin tamamının ele alınması, çalışmamızın sınırları çerçevesinde mümkün olmayıp ayrı ve geniş bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde kendisinin mezhep geleneğinin dışında kalan bazı görüşlerine temas edilecektir. Bu şekilde onun içtihat yetkinliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hanefî fakihler arasında onun görüşlerine en çok atıf yapanlar arasında Serahsî, Kâsânî, Burhâneddîn el-Buhârî (öl. 616/1219), Siğnâkî (öl. 714/1314), Zeylâî (öl. 743/1343), Bâbertî (öl. 786/1384), Aynî (öl. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ve İbn Nuceym (öl. 970/1563) bulunmaktadır. Diğer klasik Hanefî eserlerinde de onun görüşlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca hicrî onuncu asırdan sonra da *Fetâvâ'l-Âlemğriyye*⁴⁰ ve *Mecmeu'd-damânât*⁴¹ gibi eserlerde onun görüşlerine sıkça

⁴⁰ Bâbürlü hükümdarı Enrengzîb'in (1658-1707) emriyle hazırlanan, Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan ve Hindistan dışında daha çok *el-Fetâva'l-Hindîyye* adıyla tanınan Arapça fetva kitabıdır. Bk. Ahmet Özel, "el-Âlemğriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/365 vd.

⁴¹ Hanefî âlim Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî (öl. 1030/1620) tarafından kaleme alınan ve içinde Kâdîhan gibi muteber müelliflere atıfların yapıldığı fûrûk fıkha dair bir eserdir. Bk. Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmeu'd-damânât* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1308), 7 vd.

başvurulmuştur.

2.1. İbadetlerle İlgili Bazı Görüşleri

Muhammed b. Fadl'ın mezhep geleneğiyle farklılaştığı hususlardan biri erkeklerin avret mahallinin sınırlarıyla ilgilidir. Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre erkeğin avret yeri göbek çukuru ile diz kapakları arasındır. Muhammed b. Fadl'a göre erkeğin avret mahalli, göbek çukurundan değil daha aşağıda, avret mahallindeki kılların ilk çıktığı yerden başlar. Çünkü iççilerin teamülü bu şekildedir. Ayrıca peştamal takarken göbek çukuru üzerinden takmakta zorluk bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde Muhammed b. Fadl'ın bu görüşü zayıf bulunmuş ve nassın olduğu yerde teamüllere itibar edilmeyeceği ilkesiyle gerekçelendirilmiştir.⁴²

Kâsânî, teheccüd namazında kiraatin nasıl yapılacağı konusunda sahabenin farklı uygulamalarına yer vererek fakihlerin görüşlerini zikreder. Buna göre tek başına namaz kılan kişinin yaptığı kiraati kendisinin duyması durumunda namazının sahih olacağı konusunda bir ihtilaf yoktur. Çünkü kıraat olmadan dinleme tasavvur edilemez. Ancak kişi, harfleri usulüne uygun bir şekilde doğru okur, dilinin hareket ettiğini ve harfleri mahreçlerinden çıkardığını bilir ancak kulaklarıyla okuduğunu duymazsa bu durumda namazın hükmüyle ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Yusuf, Kerhî (öl. 340/952), Ebû Bekir el-A'meş (öl. 348/959), Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebû Ca'fer el-Hinduvânî, namazın sahih olacağı görüşündedir. Kerhî, okuma işinin dilin, duyma işinin kulağın işlevi olduğunu gerekçesiyle kıraat emrinin yerine getirilmesi için okuma fiilinin gerçekleştirilmesini yeterli görür. İmam Muhammed ise kişinin kendi okuduğunu duymadığı sürece namazının sahih olmayacağı kanaatindedir. Muhammed b. Fadl da bu görüştedir. Kâsânî, Kerhî'nin görüşünün kıyasa daha uygun ve daha sahih olduğunu belirtir.⁴³

Serahsî, altın ve gümüşün zekâtını ele aldığı konuda Muhammed b. Fadl'ın görüşüne yer verir. Altın veya gümüşten yapılan eşyaların zekâtı, cevherinin kalitesine ve piyasa değerlerine bakılmaksızın ağırlığına göre takdir edilir. Örneğin 150 dirhem ağırlığında gümüşten yapılan ve 200 dirhem piyasa değeri olan bir ibriğin zekâtı 150 dirhemden hesaplanır. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre saf veya safa yakın dirhemplere zekât düşer. Bunların çoğunluk bileşeni gümüştür. Bu şekilde olmayan dirhemplerden gümüş ayrıştırılabiliyor ve nisap miktarına ulaşıyorsa zekât verilir. Aksi takdirde zekât verilmez. Ancak bu tür dirhempler, ticarete kullanılıyorsa

⁴² Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-râik an Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/284; Muhammed b. Fadl'ın ibadetlerle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ebû Şa'bân, *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât*, 22 vd. Mahmûd, "Ârâü Ebî Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât: Kitâbeyi's-Siyâm ve'l-Hâc", 180 vd.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/161-162.

bunlara ticaret malı olarak değer biçilir. İmam Muhammed bir rivâyetinde gümüşten ayrıştırılmayan ve ticaret için kullanılmayan felslere ve bakırdan basılan dirhemlere zekât düşmeyeceğini, buna mukabil ticaret için kullanılan fels ve bakır dirhemlerin 200 dirhem kıymetine ulaşması durumunda bunlara zekât düşeceğini belirtir. Serahsî, burada Muhammed b. Fadl'ın 200 ğitrîfiyyeye (itrîfiyye) zekât düşeceği görüşünü verir. Ona göre bu paralar, dönemin en değerli paraları olup gümüş mesabesindedir.⁴⁴ Buhara ve civarında kullanımı yaygın olan ğitrîfiyye, demir, bakır veya gümüş dahil çeşitli madenlerin bileşiminden basılırdı.⁴⁵ Muhammed b. Fadl, dirhem (paranın) piyasa değerinden zekâtının verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Onun bu görüşü, Halvânî ve Serahsî tarafından benimsenmiş ve yaygın görüş haline gelmiştir.⁴⁶ Muhammed b. Fadl'ın bu içtihadı, günümüzde nakit paraların zekâtının hesaplanmasına dayanak teşkil eder.

Hanefî geleneğinde umre, müekked sünnet kabul edilmiştir. Ancak Muhammed b. Fadl, bu konuda farklı bir içtihat yaparak umrenin farz-ı kifâye olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁷ Onun bu görüşü, kendisinin bazı konularda geleneğin dışında içtihatları olabildiğini göstermektedir.

2.2. Muâmelâtla İlgili Bazı Görüşleri

Serahsî, felslerle⁴⁸ yapılan alışverişi ele aldığı bölümde malum olduğu gerekçesiyle meyve ve benzerlerinin bir dânek⁴⁹ veya bir kırat⁵⁰ ağırlığındaki felslerle alım satımını caiz görürken fahiş olma durumunun söz konusu olabileceği bir dirhem⁵¹ ağırlığındaki felslerle alım satımının cevaz veya fesadına ilişkin bir ifade bulunmadığını belirtir. (Buradaki fahiş olmanın gerekçesi, bir dirhem ağırlığının içine kaç adet felsin gireceğinin bilinmemesidir.) Hişâm'ın (b. Ubeydullah) İmam Muhammed'den bir dânek veya bir kırat ağırlığındaki felslerle yapılan alış-verişin caiz olduğu buna mukabil bir veya iki dirhem ağırlığındaki felslerle yapılan alış-verişin caiz olmadığı rivâyetini aktarır. Ebû Yusuf'tan her halükârda caiz olduğu,

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/193-194.

⁴⁵ Ebû Abdullah Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/354.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/194.

⁴⁷ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde Damat Efendi, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyye, ts.), 1/265.

⁴⁸ İslâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren basılan bakır veya bronz sikke. Bk. İbrahim Artuk, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/309 vd.

⁴⁹ Eski bir para ve ağırlık ölçüsü birimi. Bk. Cengiz Kallek, "Dânek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/457.

⁵⁰ Sikke, ecza ve kıymetli taşların ölçümünde kullanılan eski bir ağırlık ölçüsü birimi. Bk. Cengiz Kallek, "Kırat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/437.

⁵¹ Bir ağırlık ölçüsü ve gümüş para birimi. Bk. Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/368.

Züfer'in ise felslerin sayısı belli olmadığı sürece caiz olmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Züfer'in gerekçesine göre akit, dânek veya dirhemle ilgili değil felslerle ilgilidir ve bunların adedinin bilinmesi gerekir. Şu kadar dânek veya dirhem fels demekle maksat hâsıl olmaz. Felslerin kullanıldığı alış-verişlerde insanlar araştırırlar. Bu hususta birbirlerine müsamaha gösterirler. Çünkü dânek ve dirhem ağırlık birimi iken felsler adedîdir. Adet belirtilmedikçe ağırlığa itibar edilmez. Serahsî, bu konuda Muhammed b. Fadl'ın İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğini belirtir.⁵²

Mezhebin zahir görüşüne göre örf haline gelse bile bahçede bir kısmı olgunlaşmış bir kısmı henüz çıkmamış veya olgunlaşmamış meyvenin satımı caiz değildir. Halvânî, ashtan (Hanefî imamlardan) gelen rivâyet sebebiyle patlıcan ve karpuz gibi diğer meyvelerin bu şekilde satımına cevaz verir. Muhammed b. Fadl, bu şekilde bir satıma olgunlaşan meyvenin ekseriyeti teşkil etmesi şartıyla cevaz verir. Zira akit konusu, akit esnasında mevcuttur. Olmayanlar da olanlara tabidir.⁵³ Muhammed b. Fadl'ın bu konuda üretici ve esnafın teamüllerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Burhâneddin el-Buhârî (öl. 616/1219), Kur'an öğretmek üzere birinin ücreti mukabilinde tutulması konusunda Muhammed b. Fadl'ın görüşüne yer verir. Genel kurala göre bir kişinin Kur'an öğretmek üzere kiralınması caiz değildir. Çünkü kiralama akdi, bir işi yapıp bitirmek üzere yapılır. Kur'an öğretimi ise tek taraflı tamamlanabilen bir iş değildir. Tamamlanması için hocanın öğretmesi yeterli olmayıp öğrencinin de öğrenmesi gerekir. Öğrencinin öğrenmesi ise kabiliyet ve akla dayalı olup hocanın gücünün sınırları dışındadır. Bu türden kira akitleri caiz değildir. Belh meşâyihî, süre tayin edilmesi şartıyla bu duruma cevaz vermişlerdir. Zira ilk dönemlerde Kur'an öğretimi karşılığında ücret almak kerih görülüyordu. Çünkü bu işi yapanlar azdı. Bu sebeple yapabilenlere Kur'an öğretmek vacipti. Günümüzde ise bu işi yapanlar çoğalmış, bundan dolayı vacip hükmü kalkmıştır. Dolayısıyla ücreti mukabilinde Kur'an öğretmek caiz hale gelmiştir. Muhammed b. Fadl ise ücreti mukabilinde Kur'an öğretmeyi farklı bir gerekçeyle caiz görür. Buna göre mütekaddimûn âlimleri, bu iş karşılığında beytûlmalden maaş alıyorlardı. Günümüzde ise böyle bir uygulama bulunmamaktadır. Kur'an öğretimiyle meşgul olanlar ise kendilerinin ve ailelerinin maişetlerini kazanmaktan geri kalmaktadır. Bu sebeple öğretmenler de bu işe rağbet etmemektedir. Dolayısıyla ücreti mukabilinde Kur'an öğrenen kişinin veya velilerin gereken ücreti ödemeleri vaciptir.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 14/26-27; Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/17.

⁵³ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/334; Ayrıca bk. İsmail Bilgili, "İslam Hukukunda Ma'dumun Satışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 214.

Ödemeyenler ise hapsedilir.⁵⁴ Bu örnekten Muhammed b. Fadl'ın yaşadığı dönemin problemlerinden müstağni kalmadığı ve bunlar üzerine içtihatla bulunduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Fadl'ın şart muhayerliği konusunda farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Fukahâ arasında müşteri veya satıcı yönüyle fark etmeksizin taraflardan birinin akit meclisini terk etmesi, satıcının malı teslim etmesi veya akdi feshettiğini söylemesi gibi şart muhayerliğinin bittiğine dair açık veya üstü kapalı bir söz, fiil veya taktır ortaya çıktığında muhayerliğin sona ereceğine dair görüş birliği bulunmaktadır. Muhammed b. Fadl, satıcının muhayerlik süresi içinde malı müşteriye teslim etmesi durumunda bu teslimin temlik üzere yapılmasını şart koşar. Ancak bu durumda muhayerlik sona erer. Eğer satıcı malı müşteriye muhayer olmak üzere teslim ederse muhayerlik sona ermeyeceği gibi temlik de gerçekleşmez.⁵⁵ Muhammed b. Fadl'ın bu görüşü, özellikle denenerak alınması gereken mallarda muhayerlik süresinin uzatılmasında önem taşımaktadır. Zira muhayerlik, malın herhangi bir sebeple teslimi ile değil temlik niyeti ile teslim edilmesi neticesinde sona ermektedir.

Muhammed b. Fadl'ın gelenekten farklılaştığı bir diğer örnek, unun un karşılığında satılması durumunda faizin cereyan edip etmeyeceği konusudur. Genel kurala göre unun un karşılığında satımı durumunda faiz cereyan edeceğinden bu alış-veriş caiz değildir.⁵⁶ Buna mukabil Muhammed b. Fadl, aynı ölçüde/miktarda (keylî) olması ve ölçekteki unun bastırılması şartıyla bu satıma cevaz verir.⁵⁷ Onun bu görüşü, bazı fakihler tarafından referans alınmıştır.⁵⁸ Muhammed b. Fadl'ın unun un karşılığında satımında ileri sürdüğü şartlar, akdi faizden uzak tutmayı amaçlamaktadır. Bu şekilde toplumda teamül olarak yerleşen bir uygulamanın

⁵⁴ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 7/479-480.

⁵⁵ Nizâmeddîn el-Bernhâbüri el-Belhî (ed.), *Fetâvâ'l-Âlemgiriyye/Fetâvâ'l-Hindiyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), 3/43; Muhammed b. Fadl'ın muâmelâtla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Mehmûm, *Fikhu'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-Muâmelât*, 2 vd.

⁵⁶ Bilindiği faizin konu edildiği hadiste zikredilen mallar arasında buğday ve arpa da bulunmaktadır. Un ise farklı tahıllardan yapılabilmektedir. Bununla birlikte aynı cins tahıldan üretilen unlar arasında kalite/değer farkı oluşabilmektedir. Dolayısıyla bunların takasında misli misline, aynı ölçüde ve peşin olmasına dikkat edilmelidir. Hadis için bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "Müsâkat", 22/15 (1587).

⁵⁷ Osman b. Ali Fahreddîn ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şilbî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313), 4/96.

⁵⁸ Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/24; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/284; Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/188; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1966), 5/184.

insanların işlerini zorlaştırmasının önüne geçilmiştir.

Muhammed b. Fadl'ın faiz konusunda bir başka görüşü de bir ğitrîfiyyenin iki ğitrîfiyye karşılığında satımına faiz gerekçesiyle cevaz vermemesidir. Buhara meşâyihinin çoğu, peşin olması kaydıyla bu alış-verişe cevaz vermişlerdir. Çünkü ğitrîfiyyenin altıda biri gümüşdür. Dolayısıyla onun bir, iki, üç veya dört gümüş dirheme satılması caizdir. Halis gümüş dirhem, ğitrîfiyyenin içinde bulunan gümüşün misli olur. Ekserisi bakır olan Buhara dirhemleri Ebû Hanîfe'ye sorulmuş, o bu tür dirhemleri fels mesabesinde değerlendirmiştir. Muhammed b. Fadl ise bunları piyasadaki rayiç değerlerini gerekçe göstererek kaliteli dirhem mesabesinde değerlendirmiştir.⁵⁹ Ebû Hanîfe ve Buhara meşâyihinin bu içtihatlarını altın ve gümüşte faizin illetini veznî olmasına bağladıkları, Muhammed b. Fadl'ın ise daha önce zikredilen ğitrîfiyyenin zekâtı hakkındaki görüşüyle paralel olmak üzere illeti semeniyet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2.3. Fıkıh Usûlüne Dair Bazı Görüşleri

Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), illet çeşitlerine yer verdiği konuda Muhammed b. Fadl'ın görüşüne de yer vermektedir. Aklî illetin ma'lûlüne zaman açısından bitişik olması gerektiği konusunda ehl-i sünnet arasında bir hilaf yoktur. Aksi durumda maksatların veya ma'lûlün illet olmaksızın var olması gerekirdi ki bu fasittir. Buna mukabil şer'î illetin hükümle birlikte olması, takdim ve tehiri konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Şer'î illet, hükmün önüne geçirilirse ona mutlak illet veya hakikî tam illet denilemez. O ancak mecazî illet veya illet manası olan sebep olarak nitelendirilebilir. Muhammed b. Fadl'ın görüşüne göre bu konuda her kim aklî illet ile şer'î illeti ayırırsa onun hükmü, aklî illetin gerisine bırakması caiz olmaz. İletinin hükümden sıyrılması caiz değildir. Ancak hükmün illetle bağının kurulmaması ve bir maniden dolayı tehiri caizdir. Serahsî, Muhammed b. Fadl'ın bu görüşünü, vacip ve illetle bağ şartı olmaksızın hükmün tehirinin cevazı olarak değerlendirmiştir.⁶⁰ Tartışmalı olan bu konuda Muhammed b. Fadl'ın bu görüşü, mezhebin görüşü olarak tercih edilmiştir.

Muhammed b. Fadl'ın fetva ve içtihatları incelendiğinde naslardan hüküm çıkarma yönteminin klasik Hanefî usûlüyle benzeştiği görülmektedir. Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, sahabe kavli ve örf gibi delilleri kullanan Muhammed b. Fadl'ın yaşadığı toplumun teamül ve örfüne özel önem verdiği, toplumsal realiteye uygun gerçekçi çözümler üretmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁶¹

⁵⁹ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/331.

⁶⁰ Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/188.

⁶¹ Muhammed b. Fadl'ın içtihat usûlüyle ilgili bk. Mahmûd, "Ârâu Ebî Bekr Muhammed b. el-Fadl el-

Muhammed b. Fadl'ın kurucu imamlardan birinin görüşünü diğerlerine tercih etmesi, kendisinin meselede müçtehit olduğu şeklinde bir değerlendirmeye izin vermektedir. Nitekim Edirnevî de (öl. 1050/1640'tan sonra) onu Ebû Süleyman el-Cüzcânî (öl. 200/816?), İbn Rüstem (öl. 211/826), İbn Semâa (öl. 233/848), Hassâf (öl. 261/875), Tahâvî (öl. 321/933), Hâkim eş-Şehîd (öl. 334/945), Ebû Bekir el-İskâf (öl. 336/947-948), Kerhî (öl. 340/952), Ebû Bekir et-Tavâvîsî (öl. 344/955-956), Hinduvânî (öl. 362/973), Halvânî (öl. 452/1060?), Ebü'l-Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) ve Kâdîhân (öl. 592/1196) gibi fakihler arasında meselede müçtehit olarak zikretmektedir.⁶² Diğer taraftan çok fazla olmamakla birlikte onun bazı hususlarda geleneğin dışında bir içtihadı benimsemesi, bazen kendi içtihat anlayışından bazen de yaşadığı bölgedeki toplumun yerleşik örf ve teamüllerinden kaynaklanabilmektedir. Bu durum onun içtihadta ne kadar çok yetkin olduğu şeklinde anlaşılabilir. Nitekim o, kurucu imamlardan birinin görüşünü diğerine tercih edebildiği gibi bazen onların görüşleri dışında yaşadığı bölgenin ihtiyaçları doğrultusunda özgün fetvalar da verebilmektedir.

3. Muhammed b. Fadl el-Kemârî'nin Kelâm Konularına Dair Bazı Görüşleri

Muhammed b. Fadl, kendi dönemindeki bir yönüyle kelâmî bir yönüyle fikhî olan Farsça yazılan veya okunan Kur'an'ın Allah'ın kelâmî olup olmadığı tartışmalarına katılmıştır. Abdülazîz el-Buhârî, konuyu Mushaf'ın Farsça yazılmasının, Farsça kıraata devam etmenin ve bunu alışkanlık haline getirmenin haramlığı bağlamında ele alır. Ona göre bu meselede asıl ihtilaf, Farsça konuşan birinin namazda kendi dilinde bir veya birkaç kelimeyi, tevil edilemeyecek veya bir manaya hamedilemeyecek şekilde okuması durumunda o kişinin bid'atla itham edilemeyeceği konusundadır. Bazı âlimler, namazda âyetteki *مَعِيشَةً ضَنْكًا* (geçim sıkıntısı) ifadesinin⁶³ *مَعِيشَةً تَنْكًا* (geçim sıkıntısı)⁶⁴ şeklinde veya başka bir âyetteki *جَزَاءٌ بِمَا كَسَبْنَا* (yaptıklarına karşılık) kısmının⁶⁵ *سَزَاءٌ بِمَا كَسَبْنَا* (yaptıklarına ceza olarak)⁶⁶ şeklinde (Farsça tercümesinin) okunmasının Kur'an'ın nazmını ihlal etmeyeceği

Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât: Kitâbeyi's-Siyâm ve'l-Hâc", 173-180.

⁶² Muhammed Kâmî Efendi el-Edirnevî, *Mehâmmü'l-fukahâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, A2066), 1a-3b.

⁶³ Tâhâ 20/124.

⁶⁴ Farsça'da aynı şekilde yazılan *tonok* kelimesi, "ince, latif, hacimsiz, yaygın, seyrek, aralı, az", *teng* kelimesi, "dar, ensiz, dağ arasındaki dere ve vadi, ince, tasma, çuval, yük", *tong* kelimesi ise "sürahi, şarap testisi" anlamlarına gelir. Bk. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul/Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Şîrîn, 1374), 196.

⁶⁵ el-Mâide 5/38.

⁶⁶ Sezâ kelimesi Farsça'da "layık, karşılık, mükafat ve ceza" anlamlarına gelmektedir. Bk. Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, 362.

görüştüğüdür. Buna mukabil namazda Kur'an yerine Kur'an'ın tefsirinin (tercümesinin?) okuması ittifakla caiz değildir. Abdülazîz el-Buhârî, konuyla ilgili Muhammed b. Fadl'ın görüşüne yer verir. Buna göre üzerinde ihtilaf olan husus, kişinin namazda gayri ihtiyari âyetin bir-iki kelime Farsçasını (kendi dilindeki tercümesini) okumasıdır. Eğer kişi, kasıtlı olarak âyette yer alan bir-iki kelimenin Farsçasını okursa mecnun veya zındık kabul edilir. Eğer mecnunsa tedavi edilir, zındıksa katledilir.⁶⁷ Muhammed b. Fadl'ın bu görüşünden Kur'an tercümelerinin bizzat Kur'an'ın aynı kabul edilemeyeceği, dolayısıyla namazda Kur'an yerine tercümesinin okunamayacağı sonucu çıkmaktadır. Hanefî geleneğinde bu görüş genel kabul görmüştür.

Muhammed b. Fadl'ın kelâm konusunda müracaat edilen görüşlerinden biri de imanda istisna ile ilgilidir.⁶⁸ Ona göre “İnşallah, ben müminim.” diyen biri kâfir olacağından kendisiyle nikâh caiz olmaz.⁶⁹ Muhammed b. Fadl, bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiştir. Diğer bir görüşü ise gaybı bildiğini iddia edenin durumuyla ilgilidir.⁷⁰ Buna göre bir kadın kocasına “Allah'ın sırrını biliyor musun?” diye sorsa kocası da olumlu cevap verse adam tekfir edilir. Çünkü *sır* ve *gayb* birdir. Kim gaybı bildiğini iddia ederse kâfir olur.⁷¹ Muhammed b. Fadl, bu görüşleriyle Hanefî-Mâturîdî çizgisinde kalmıştır.

Sonuç

Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Kemârî el-Buhârî'nin Buhara Hanefî geleneği hoca-talebe silsilelerinde önemli bir halka olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin yetiştirdiği öğrenciler, gelenekte çok önemli fakihler yetiştirmiş ve mezhebin gelişmesinde önemli roller üstlenmişlerdir.

Muhammed b. Fadl'ın başlangıç halkası olduğu üç farklı hoca-talebe silsilesinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu silsilelerden ilki, talebesi Ebû Ali en-Nesefî ile başlar, Halvânî ile üç farklı kola ayrılır. Bunlar Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Serahsî ve Bekir ez-Zerencerî ile devam eder. Bunların ilkinden Necmeddîn en-Nesefî, Alaeddîn es-Semerkindî ve Kâsânî gibi âlimler yetişmiştir. İkincisinden *Sadr* unvanıyla meşhur olan Burhan Ailesi âlimleri gelmektedir. Üçüncüsü ise Zerencerî ailesiyle devam

⁶⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/25.

⁶⁸ Konuyla ilgili bilgi için bk. İsmail Durmuş vd., “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/392-393.

⁶⁹ Komisyon, “Mukaddime”, *Şerhu Akideti't-Tahâvî*, kitap editörü Sadreddîn Muhammed b. Aleddîn es-Sâlihî İbn Ebü'l-îz (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 59.

⁷⁰ Sadreddîn Muhammed b. Aleddîn es-Sâlihî İbn Ebü'l-îz, *Şerhu't-Tahâviyye*, thk. Şuayb Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/343.

⁷¹ Ebû Abdullah Şemseddîn b. Muhammed Afgânî, *Cuhûdü'l-ulemâi'l-Hanefiyye fi ibtâli akâidil-kubûriyye* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1996), 2/931.

etmektedir. Muhammed b. Fadl'a dayanan ikinci fıkıh silsilesi ise Üsrûşenî ve Debûsî ile devam etmektedir. Bu kolun en önemli özelliği Irak Hanefiliği ile etkileşimde olmasıdır. Nitekim Üsrûşenî'nin hocaları arasında Irak Hanefîlerinin önde gelen fakihlerinden Cessâs bulunmakta ve Debûsî'nin de Irak etkisinde kaldığı bilinmektedir.

Klasik Hanefî eserlerinde Muhammed b. Fadl'ın görüşlerine çok sayıda atıf yapılmış, içtihat ve fetvalarına yer verilmiştir. Kendisinin görüşlerine daha çok fûrû fıkıh ve fetva eserlerinde başvurulduğu, az sayıda olmakla birlikte fıkıh usûlü ve kelâm konularında da görüşlerinin referans alındığı görülmektedir. Onun literatürde sıklıkla referans alınması, klasik Hanefî geleneğinde kendisine itibar edildiğini, içtihat ve fetvalarının dikkate alındığını göstermektedir. Bununla birlikte kendi dönemindeki Ebû'l-Leys es-Semerkindî veya Cessâs gibi tanınmamasının sebebi, az sayıda telifinin bulunması ve bunların günümüze ulaşmamasıdır.

Muhammed b. Fadl'ın yaptığı içtihatlar ve fetvaları göz önünde bulundurulduğunda onun meselede müçtehit olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin genel olarak kurucu imamların görüşlerine bağlı olduğu görülmekle birlikte bazı konularda onlara muhalefet ettiği veya birinin görüşünü diğerine tercih ettiği anlaşılmaktadır. Kendisi, mezhep disiplini içinde farklı çözümler geliştirme hususunda yol gösterici ve ufuk açıcı görüşlere sahiptir. Anlaşıldığı kadarıyla kendisinin en önemli özelliği, görüş ve içtihatlarında kendi döneminin toplumsal realitesine uygun hareket etmesi, gerçekçi ve uygulanabilir çözümler üretmesidir. Bu ilke çerçevesinde yaşadığı bölgenin toplum yapısına, örfüne ve telakkilerine uygun bulmadığı mezhep görüşlerine alternatif çözümler üretmiştir.

Muhammed b. Fadl ve fıkıh anlayışının geniş çaplı çalışmalarda ele alınması, hem kendi döneminin fıkıh anlayışının ortaya konulması hem de günümüzde fıkıh ilmiyle uğraşanlara farklı bakış açıları kazandırması açısından önemlidir.

Kaynakça | References

- Abdülvehhâb, Ali Cuma Muhammed. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2001.
- Afgânî, Ebû Abdullah Şemseddîn b. Muhammed. *Cuhûdü'l-ulemai'l-Hanefiyye fi ibtâli akâidi'l-kubûriyye*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1996.
- Artuk, İbrahim. "Fels". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/309-311. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gânim b Muhammed. *Mecmeu'd-damânât*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1308.

- Belhî, Nizâmeddîn el-Bernhâbûrî (ed.). *Fetâvâ'l-Âlemgiriyye/Fetâvâ'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dumun Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Çiftci, Adem. "Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Gıyâsiyye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 533-563.
- Durmuş, İsmail vd. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/388-393. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Şa'bân, İmân Subhî Ca'fer. *Fıkhu'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şerîa ve'l-Kanûn, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Edirnevî, Muhammed Kâmî Efendi. *Mehâmmü'l-fukahâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, A2066.
- Erdoğan, Mehmet. "Hinduvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/118. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Bey'. *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*. ed. Ahmed b. Muhammed el-Halîfe en-Nîsâbûrî. çev. Behman Kerîmî. Tahran: Kitaphane-i İbn Sîna, ts.
- Hamevî, Ebû Abdullah Yakût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddül-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1966.
- İbn Ebü'l-İz, Sadreddîn Muhammed b. Aleddîn es-Sâlihî. *Şerhu't-Tahâviyye*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-râik an Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî el-Bâbânî. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1951.
- Kallek, Cengiz. "Dâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kallek, Cengiz. "Kırat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/437-438. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul/Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Şirîn, 1374.
- Kâsânî, Alâü'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kâtip Çelebî, Mustafa Ahmed. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

- Kâtip Çelebî, Mustafa Ahmed. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd. İstanbul: Mektebetü İrsâkâ-IRCICA, 2010.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâbü'l-a'lâmî'l-ahyâr fi mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, 1381.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kınalızâde, Ali b. Emrullah İbn Hanâî. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*. thk. Muhy Hilâl es-Serhân. Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2005.
- Komisyon. "Mukaddime". *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*. kitap editörü Sadreddîn Muhammed b. Aleddîn es-Sâlihî İbn Ebü'l-İz. Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ. *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Kümüllâî, Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibbürrahmân. *el-Büdüru'l-mudiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire/Dakka: Dâru's-Sâlih/Mektebetü Şeyhu'l-İslâm, 2. Basım, 2018.
- Leknevî, Ebû'l-Hasanât Abdülhayy. *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- Mahmûd, Hayrî Şâkir. "Ârâü Ebî Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-İbâdât: Kitâbeyi's-Siyâm ve'l-Hâc". *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/50 (2017), 170-212.
- Mansûrî, Ebû Tayyib Nâyif b. Salâh. *Ravdu'l-bâsim fi terâcimi şuyûhi'l-Hâkim*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2011.
- Mehmûm, İd Avde. *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-Muâmelât*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şerîa ve'l-Kanûn, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Özel, Ahmet. "el-Âlemgîriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Sahillioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman İbn Yahyâ. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1962.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şeyhizâde Damat Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabiyye, ts.
- Taşköprüzâde, İsmâüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Muslihuddîn Mustafa. *Tabakâtu'l-fukahâ*. Musul: el-Mektebetü'l-Merkeziyyetü'l-Âmme, 3. Basım, 1961.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970.
- Vâiz-i Belhî, Şeyhülislam. *Tarihte Bir Şehir Belh*. çev. Mehterhan Furkani. Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zeylâî, Osman b. Ali Fahreddîn. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.

Larry Laudan'ın Araştırma Geleneklerinin Yöntembilimi Görüşü Ekseninde Kelâm İlminin Bilimsel Yapısı *

Bilal Taşkın | <https://orcid.org/0000-0002-1779-5140> | m.taskinbilal@gmail.com

İstanbul Medeniyet Üniversitesi | <https://ror.org/05j1qpr59>

İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepler Anabilim Dalı, Türkiye

Öz

Bilim felsefesi, genel anlamda, bilimsel faaliyetin ne olduğunu, doğru yöntemlerini ve entelektüel geleneklerin yapılarını ve hangi ilkelere dayandıklarını inceler. Aydınlanma dönemi ile birlikte deney dışı bilgi araçları bilimsel çevrelerde etkisini yitirmiş deney merkezli bilimsel ilerleme fikri ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte bazı bilim felsefecileri bilimsel faaliyeti ve ilerlemeyi, belirli bilim adamları grubunun oluşturduğu bilimsel yapılar üzerinden açıklamışlardır. Amerikalı filozof Larry Laudan da bilimsel bir yapı olan araştırma gelenekleri teorisi ile bu tartışmalara katkıda bulunmuştur. Laudan'ın teorisine göre bilimsel yapıların oluşturduğu araştırma geleneklerinin başlıca amaç ve işlevi problem çözmektir. Bu kuram ve ilkeler, geleneklerin ontolojik ve metodolojik yapılarını kurarlar. Her gelenek, deneysel ve kavramsal bazı problemler tespit eder ve bunları çözümlenmeye çalışır. Laudan'a göre bir kuramın, belli bir problemi, irtibatlı olduğu diğer problemler ile birlikte çözebilmesi onun başarısını gösterir. Geleneklerin problem çözüme yeterlilikleri, onların rasyonel ve ilerletici yönleriyle ölçülür. Laudan bu şablonun deneysel temele dayanan gelenekler için olduğu kadar, metafizik ve teoloji gibi bilimsel-olmayan entelektüel gelenekler için de geçerli olduğunu söylemektedir. Rasyonel teoloji olarak Kelâm ilmi de birbiriyle rekabet eden ve kendine özgü kuramlara ve problem çözücü ilkelere sahip olan araştırma geleneklerinden oluşur. Kelâm gelenekleri, Laudan'ın teorisi ile büyük oranda örtüşmektedir. Bu örtüşmenin ele alındığı çalışmanın amacı, Laudan'ın teorisini, Kelâm ilmini meşrulaştırma enstrümanı olarak kullanmak değil, modern bir bilim felsefecisinin geliştirdiği teori örnekliğinde, Kelâm geleneklerine ait problem ve kuramların, Laudan'ın teklif ettiği biçimde, problem çözücü bir gözle değerlendirilmesinin önemine dikkat çekmek ve Kelâmın etkinliğinin artırılması yönündeki çalışmalara katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Larry Laudan, Bilgi, Yöntem, Araştırma Gelenekleri

Atıf Bilgisi

Taşkın, Bilal. "Larry Laudan'ın Araştırma Geleneklerinin Yöntembilimi Görüşü Ekseninde Kelâm İlminin Bilimsel Yapısı". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 407-428.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.75>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	24.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön inceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Larry Laudan'ın Araştırma Geleneklerinin Yöntembilimi Görüşü Ekseninde Kelâm İlminin Bilimsel Yapısı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetikik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Scientific Structure of Kalām Discipline on the Axis of Larry Laudan’s Methodology of Research Traditions Theory *

Bilal Taşkın | <https://orcid.org/0000-0002-1779-5140> | m.taskinbilal@gmail.com

Istanbul Medeniyet University | <https://ror.org/05j1qpr59>

Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Türkiye

Abstract

Philosophy of science generally studies what scientific activity is, its correct methods, and the structures and principles of intellectual traditions. Since the enlightenment, non-experimental ways of acquiring knowledge have lost their influence in scientific circles. However, some philosophers of science have explained scientific progress through scientific structures formed by certain groups of scientists. Larry Laudan, who is an American philosopher of science, also contributed to approaches in this direction with his theory of research traditions, which is a scientific structure. According to theory, the main purpose and function of research traditions is problem solving. Research traditions hold to certain theories and principles in solving problems. These theories and principles, which enable the research traditions to be distinguished from each other, establish the ontological and methodological structures of the traditions. Therefore, the competence of a theory in solving problems indicates its success. The problem-solving adequacy of the traditions reveals their rational and progressive qualities. Laudan says that this model applies not only to empirical scientific traditions, but also to non-scientific intellectual traditions such as metaphysics and theology. Each tradition in kalām has its own theories and problem-solving principles. In terms of their general structure, kalām traditions largely overlap with Laudan’s theory. The aim of this study is to point out the importance of examining the problems and theories of kalām traditions with a problem-solving approach, and to contribute to studies to increase the effectiveness of kalām.

Keywords

Kalām, Larry Laudan, Knowledge, Method, Research Traditions

Citation

Taşkın, Bilal. “Scientific Structure of Kalām Discipline on the Axis of Larry Laudan’s Methodology of Research Traditions Theory”. *Tetkik 2* (September 2022), 407-428.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.75>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	24.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Scientific Structure of Kalâm Discipline on the Axis of Larry Laudan’s Methodology of Research Traditions Theory”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Bilginin tanımı, ona ulaşmanın yolları ve ne tür bir anlama çabasının bilimsel kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin bir standart geliştirme amacının antik dönemlere dek uzandığı söylenebilir. Söz gelimi, Platon ve Aristoteles arasında tezahürünü bulan; bilginin ve bilimsel faaliyetin, fiziki nesnelere içkin tümelleri duyular ve akıl ile aklederek mi, aşkın tümelleri akıl ve riyazet ile aklederek mi gerçekleşeceği şeklindeki kadim tartışma bu amaç doğrultusunda ortaya konan çabanın bir örneğidir.¹ Sırf akli bilgiyi, astroloji, simya, sembolizm, sihir, büyü gibi okültist sistemleri, sezgiyi ve ruhani bilgi vasıtalarını, özellikle de dinî geleneklerde bilgi kaynakları arasında yer verilen vahiy ve ilham gibi kadim bilgi kaynaklarını büyük oranda eleştiriye tabi tutan aydınlanma dönemin filozof ve bilim adamları, doğru bilginin ve doğru bilimsel faaliyetin ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği bağlamında, aydınlanma öncesi dönemlere nispetle, kaynakları açısından daha sınırlı “bilim” anlayışları geliştirmişlerdir. 17. yüzyılda, doğaya egemen olup onu insanın kullanımına uygun hale getirme motivasyonu² bilimin mecrasında önemli dönüşümlere nedne olmuştur. Bir taraftan bilimsel faaliyetlerin ekseni, fiziki gerçekçilik ve faydacılığa doğru bir yönelim gösterirken diğer taraftan bilimin amacının, doğal kuvvetlerin amaçsal nedenlerinden ziyade etkin maddi nedenlerini keşfetmek olduğu düşüncesi öne çıkmaya başlamıştır.³ Bu saikle, eşyanın hakikatinin bilgisini doğal gerçekliğe dayanmayan aksiyomatik tümel önermeler üzerinden öğreten tündengelim yönteminin terk edilmiş, gerçek ve faydalı bilginin, yalnızca, tikel doğa olaylarının incelenmesine dayanan tümevarım yöntemi ile üretilebileceği kanaati bilimsel çevrelerde yaygınlık kazanmıştır.⁴ Aydınlanma ile birlikte, tümevarım yöntemiyle uyumlu bir şekilde, akıl kavramına yaklaşımda da dönüşümler yaşanmış, kutsal metinleri anlama ve dini rasyonelleştirme vasıtası olarak kullanılan ve doğayı izah ederken dış gerçeklikten hareket etmeyen akıl yerine, dinî, geleneksel ve sosyal her türlü otoritenin kılavuzluğundan bağımsız, seküler, bireyi rasyonel özne olarak kuran, deneysel verilerin tutarlı anlaşılmasının vasıtası olan ve bu verilerden mutlak ve evrensel ilkeler üreten akıl anlayışı öne

¹ Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Yayınevi, 2013), 10-12.

² Doğaya hakim olmayı amaçlayan bilimsel ilerleme anlayışları ve diğer ilerleme yaklaşımları hakkında bk. Ercan Salgar, “İlerleme Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 311-324; Ercan Salgar, “Bilimsel İlerleme Nedir?”, *Felsefe Dünyası* 62 (2015), 233-257.

³ Alfred N. Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 20-26; Émile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu (İstanbul: MEB, 1997), 49-50.

⁴ Alan F. Chalmers, *Bilim Dedikleri* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016), 9-26; Mehmet Ali Sarı, “Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları”, *Felsefe Dünyası* 2 (2010), 210-213.

çıkmiştir.⁵ Tümevarım yönteminin kesinliğine ve aklın mutlaklığına⁶ karşı yapılan eleştiriler neticesinde; bazı bilim felsefecileri -katı tümevarımcı ve doğrulamacı mantıkçı pozitivistin aksine- bilimsel yöntemi ve deneysel inceleme sürecini, belirli ilkelere bağlı ilim adamlarının deneme-yanlışlama süreçlerine yayan ve akılcılığı, belli bir araştırmacı grubunun düşünce biçimlerine indirgeyen cemaatler üzerinden, diğer bir ifadeyle bilimsel faaliyeti belirli bilimsel yapılar üzerinden açıklamışlardır. Örneğin Imre Lakatos'un sunduğu Bilimsel Araştırma Programı'na göre, bilimsel faaliyet, bir ana fikir/katı çekirdek etrafındaki pek çok kuram dizgesinin (koruyucu kemer) geniş zaman dilimi içerisinde deneme ve yanlışlanma yoluyla test edilmesini amaç edinen bilim adamlarının deneye ve mantığa dayalı faaliyetidir. Thomas Kuhn'un paradigma teorisine göre ise bilimsel faaliyet, psikolojik ve sosyolojik güdülerle belirli bir bilimsel kabule (olağan bilim) bağlılık gösteren ve ortak bir algı formu/dünya görüşü (paradigma) etrafında birleşen bilim adamlarının, bütün anomalilere⁷ rağmen, söz konusu kabulü eleştirmeden onu anlamaları, desteklemeleri ve sorunlarını deneysel yollarla çözmeleridir.⁸ Her iki filozof, tikel deneysel doğrulamanın, bir önermenin bilimselliği için yeterli olmadığını, bilimsel kabul edilen bir önermenin doğruluğunun mutlak olmadığını kabul etmenin yanı sıra söz konusu bilimsel cemaat yapılarının, deneysel olmayan bazı yönlendirici ön kabullere/metafizik ilkelere dayanmalarının imkanını da reddetmezler. Ancak nihai kertede her iki filozof da bilimsel ilerlemenin deneysel yöntemi merkeze aldığını kabul eder.⁹ Larry Laudan ise bilimsel faaliyeti, belirli ilke ve kavramların doğruluğunu kabul eden ve belirli olayları sorun olarak tespit eden bilim

⁵ Örnek olarak bk. Axel Honneth, "Enlightenment and Rationality", *The Journal of Philosophy* 84/11 (1987), 692-699; Fatih Duman, "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/1 (2006), 117-151.

⁶ Alex Honneth aydınlanma döneminde rasyonel bilgiye yapılan üç temel eleştiri olduğunu söyler: Birincisi, akıl, ihtiyaçların belirlediği duygu ve duyulardan soyutlama yapması nedeniyle özünde sınırlı bir karaktere sahiptir. İkincisi, eşyayı idrak eden akıl nesnel ve insanlar üzerinde yönlendirici ve manipüle edici ve doğayı domine edici bir enstrüman olarak kullanılabilir. Üçüncüsü, pratik hayatta ve tarihsel süreçte akıl ve akıl yürüme biçimleri hiçbir zamana tek düze gelişmemiş, evrensellik iddiasında olan rasyonel girişimler çoğu kez birbirinden farklı çıkarımlar üretmişlerdir. Honneth, "Enlightenment and Rationality". Honneth, "Enlightenment and Rationality", 694-697.

⁷ Thomas Kuhn, anomaliyi doğal bir fenomenin, doğru kabul edilen bilimsel bir norm ile örtüşmemesi anlamında kullanırken, Laudan bu kavramı belli bir teorinin çözemediği ve o teori için problem olmaya devam sorunlar için kullanmaktadır. Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 21-40.

⁸ Lecourt, *Bilim Felsefesi*, 96-102; Seda Özsoy, "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Önerisi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 30 (2018), 212-217.

⁹ Larry Laudan, *İlerleme ve Sorunları Bir Bilimsel Gelişme Kuramına Doğru*, çev. Tekin Atmaca - Zafer Güncüm (İstanbul: KÜRE, 2021), 79; Cemal Demir, *Bilimsel Düşünme Yöntemi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997), 162; Özsoy, "Popper ve Kuhn Arasında", 213-217.

adamlarının oluşturdukları, kavramsal ve deneysel araştırma gelenekleri üzerinden açıklamaktadır. Laudan'ın teklif ettiği bilimsel yapının ilk iki yapıdan farkı, onun deneysel çabaya görece daha az vurgu yapması ve kavramsal problem incelemesini öne çıkarmasıdır. Bu özelliği, araştırma gelenekleri teorisinin, sosyal bilimler geleneklerine tatbik edilmesine imkân vermektedir. Bu çalışmada Laudan'ın geliştirdiği bilimsel bir yapı olarak araştırma geleneklerinin genel özellikleri ele alınacak ve bir sosyal bilim olan Kelâm ilminin bu teoriye uygunluğu incelenecektir.¹⁰ Kelâm geleneklerinin güncel bir şablona uygunluğunu ele alması nedeniyle bu çalışmada, yazarın yorumları ve bakış açısı metinde etkin ve yönlendirici olacaktır. Çalışmanın amacı, Kelâmın bilimsel bir gelenek olduğunu söz konusu teori üzerinden temellendirmek değil; kendine özgü problemleri, ilkeleri, kavramları ve problem çözme yöntemleri ile bağımsız bir teorik bilim geleneği olan Kelâm ilminin, güncel bir bilim teorisi ile örtüşüp örtüşmediğini incelemek ve Kelâmın geliştirilmesi çalışmalarına yöntem açısından katkı sunmaktır.

1. Araştırma Geleneklerinin Genel Yapısı

Bilimsel olsun ya da olmasın her entelektüel gelenek, kuramlardan oluşur. Bu kuramlar belirli sosyal, siyasi ve kültürel faktörlerin etkisiyle tespit edilen bazı düşünsel ve deneysel problemleri çözmek için tasarlanan çözüm teklifleridir. Bir kuramın değerini artıran şey problemi çözümedeki başarısıdır. Bununla birlikte bazı kuramlar tikel bir problemin çözümlenmesine münhasır kuramlar (*specific theories*) iken, bazıları muhtelif problemlerin çözümü amacıyla üretilen kuramların dayandıkları ana kuramlardır (*general theories*). Ana kuramların bazıları diğer münferit kuramlara kılavuzluk eden yönlendirici (*guidline*) kuramlar iken, bazıları, problem çözümlerinin inceleme ve araştırmanın yöntemlerini belirleyen (*methodological*) kuramlarıdır. Bu yönlendirici ve yöntem belirleyici kuramlar bir düşünce geleneğinin ontolojisini ve metodolojisini oluştururlar. Bu temel yaklaşımdan hareketle Laudan bir araştırma geleneğinin, “ontolojik ve yöntemsel ‘yapılacaklar’ ve ‘yapılmayacaklar’ kümesi” olduğunu söyler. Ona göre her araştırma geleneği, kendisini temsil eden kalıcı ve geçici kuramlara, kendisini diğerlerinden ayıran ve zihniyetini belirleyen ön kabullere ve metafiziksel içerimlere, araştırma yöntemlerine ve içerisinde pek çok münferit kuramın gelişimine imkân veren tarihi bir sürece sahiptir. Kuramsal arka planı ve tarihsel bağlamıyla araştırma gelenekleri,

¹⁰ Laudan'ın teorisinin özünü oluşturan “problem-çözücü gelenek” fikrinin, genel olarak İslam bilim tarihine tatbikinin teorik çerçevesi ile ilgili açıklamalar için bk. Tahsin Görgün, “İslam Bilim Tarihi Nasıl Anlaşılabilir: Yöntem Üzerine Bazı Düşünceler”, *Millî Mecmûa* 21 (2021), 6-27. Bu vesile ile Laudan'ın teorisine dikkatimi çeken ve Kelâm geleneğinin bu teori kapsamında değerlendirmesini yazmayı tavsiye eden değerli hocam Tahsin Görgün'e teşekkürü borç bilirim.

kendisine bağlı bilim adamlarının muhtelif kuramlar geliştirerek problemleri çözmeye süreçlerinde onları doğrudan ya da dolaylı olarak etkiler.¹¹

Bu teorik şablon Kelâm ilminin yapısı ile büyük oranda örtüşmektedir. Öncelikle İslam ilimler geleneğinde sistematik bir tertip ile kitabi bir hüviyet kazanan hemen bütün ilimlerde (*'ulûm-i müdevvene*) şu üç unsur mevcuttur: Konu (*mevzu'*), problemler (*mesâil*) ve ilkeler (*mebâdî*). Konu, bir ilmin hemen bütün meselelerinde kendisinin öz niteliklerinin (*a'râz-ı zâtiyye*) incelendiği ana temadır. Örneğin matematiğin konusu 'sayı'dır. Rasyonel, irrasyonel, kesirli, kesirsiz, doğal ve asal gibi özellikler matematiğin öz nitelikleridir ve matematik bu özellikleri problem edinir. Kelâm ilminin konusu ise inanç ilkelerinin temellendirilmesi yönüyle/amacıyla, bilinebilir olan her şeydir (*malûm*).¹² Mesele ise her ilimde açıklığa ve çözüme kavuşturulması amaçlanan problemlerdir. Kelâm ilmin temel meseleleri/problemleri, Allah Teâlâ'nın varlığı, sıfatları, âlem ile ilişkisi (*ilâhiyât*), peygamberlik müessesesi (*nübüvvet*) ve ölüm ve ötesi (*me'âd*) ile ilgili konular olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Burada esas dikkat çekmek istediğimiz husus Kelâmın ilkeleridir ki, bunlar, Kelâm geleneğinin, meselelerini üzerinde temellendirdiği ana kabuller/kuramlardır.¹³ Tarihsel süreç içerisinde Kelâm ilminde ilkeler dört ana başlık altında ele alınmıştır. Bunların birincisi bilgi felsefesidir. Bu başlık altında Kelâmın, ilmin tanımı, imkânı, ilim edinme yolları, eşyanın gerçekliği gibi hususlardaki ilkelerine yer verilir. İkincisi, bilgiyi temellendirmenin (*istidlâl*) araçlarına dair ana ilkelerin ve ön kabullerin aktarıldığı başlıktır. Üçüncüsü Kelâmın varlık felsefesine yani metafiziğe ilişkin ilkelerinin incelendiği kuşatıcı/tümel kavramlar (*umûr-i 'âmme*) ve dördüncüsü âlemin yapısına dair kabullerin tartışıldığı ve serimlendiği fizik (*tab'iyyât*) bahsidir.¹⁴ Bu dört temel alan Kelâm ilminin ve dolayısıyla Kelâm ilmi kapsamındaki araştırma geleneklerinin ontolojik ve metodolojik yapısını oluşturmaktadır. Kelâm geleneğine bağlı olan ilim adamları, incelemelerini, alt problemlere ilişkin çözümlemelerini ve kuramlarını büyük oranda bu ilkelere bağlı kalarak geliştirirler. Örneğin, Mu'tezilî gelenek, mevcûdâtı, a) mevcut ve b) yok olan (*ma'dûm*) şeklinde iki kısma ayırmış ve bu ikincisini a) sâbit (dış gerçeklikte mevcut olmasa da kendinde belli bir gerçekliğe sahip olan) ve b) imkânsız şeklinde taksime ederek mümkün ve yok olan şeyleri ilk kısım, imkânsız

¹¹ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 77-87.

¹² Kelâmın konusu ile ilgili olarak bk. Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Bosnevi Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), 1/7-10.

¹³ İlim, konu, mesele ve ilke kavramları ile ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1/7-11.

¹⁴ Benzer bir tasnif için bk. Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985).

şeyleri de ikinci kısım kapsamında değerlendirmiş, dolayısıyla mümkün ve yok olan şeyleri var ve mutlak yok arasında “kendinde gerçeklik” (sübût) denilen bir ara kategoriye yerleştirmiştir.¹⁵ Bir ilke olarak belirlenen bu taksim Mu'tezile'nin mahiyetler ve ilahi sıfatlara ilişkin yaklaşımında da yönlendirici olmuştur. Onlar mevcut olmayan mümkün mahiyetleri ve geleceğe dair ilahi bilgileri var ile yok arasında bir ara kategoride kabul ederken; ilahi sıfatları da “hâller” (durumlar) kuramı çerçevesinde “ne var ne de yok olan” nitelikler şeklinde değerlendirmişlerdir.¹⁶ Mâturîdî gelenek de aklı, hakikatı idrak etmenin görecebağımsız bir aracı kabul etmiş ve bu ana ilke gereğince din gelmeden önce aklın emir verici ve yasak koyucu rolünün olduğunu savunmuşlardır.¹⁷ Eş'arî gelenek ise Allah Teâlâ'nın sıfatlarının mutlaklığı ve onların herhangi bir gerekçe ve amaca bağlı olmadıkları ilkesi gereğince ilahi fiillerin bir hikmete binaen gerçekleşmediklerini savunmuştur.¹⁸ Bununla beraber Eş'arî gelenek bütün fiillerin ilahi kudretin kapsayıcılığında olduğunu söyleyerek insanın özgürlüğü problemini açıklamada kısmen yetersiz kalmıştır.¹⁹ Bunların dışında her üç Kelâm geleneği, bilgi felsefesi kapsamında, dış gerçeklikte mevcut olan eşyanın gerçek/reel olduklarını ve insanın onların hakikatının bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu bir ilke olarak benimseyerek dinin, peygamberlik müessesesinin ve âleme dair bilgiden hareketle ilahi gerçekliğe ulaşmanın meşru zeminini kurmuşlardır. Ayrıca hemen bütün Kelâm gelenekleri, aklın metafizik bilgi üretebileceğini, âlemin -detaylardaki bütün farklılıklara rağmen- cevher ve arzılardan teşekkül ettiğini, aklın dinin temeli olduğunu ana ilke olarak kabul ederler.²⁰

Laudan'ın teorisine göre her araştırma geleneği içerisinde, ana ilkelere bağlı olmakla birlikte birbiri ile çelişen ve rekabet eden pek çok muhtelif münferit teorilerin bulunması mümkündür. Diğer bir ifadeyle her araştırma geleneği muhtelif kuramlar dizisinden oluşur. Ayrıca aynı araştırma geleneği içerisinde birbirinden ayrı ve birbiri ile çelişen gelenekler de bulunabilir. Laudan şöyle der: “Aynı araştırma geleneğine bağlılık iddia eden, birbiriyle tutarsız birçok kuram ve verili herhangi bir

¹⁵ Adudidin İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999), 41-43.

¹⁶ bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/107.

¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 78, 265.

¹⁸ Ebû Hasan Eş'arî, *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: Maţba'atu Mısrıyye, 1955), 15-17; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 239-241.

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Hikmet Şavluk, *Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 54-62.

²⁰ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988), 13-26; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Ĥâncî, 1950), 359-360.

kuram için varsayımsal temel sağlayabilen birçok farklı araştırma geleneği vardır.” Buna göre bir araştırma geleneğinde, ana kurama bağlı olmakla birlikte, başkaca münferit kuramlara temel teşkil eden ikincil derecede alt-ana kuramlar ve bu kuramları üreten alt-gelenekler yer alabilir. Bunun dışında, Laudan, geleneğin ana ilkeleri doğru olsa bile tikel problemlere çözüm üreten alt kuramların başarısız olabilmelerinin mümkün olduğunu söyler. Yine bir araştırma geleneği “verili kuramlar üretmede başarılı olsa bile ontolojisinde ve metodolojisinde kusur bulanabilir.”²¹ Dolayısıyla belli bir gelenekteki bilim adamının geliştirdiği bir kuram, geleneğin ana ilkelerinin doğru ya da yanlışlığını göstermez.

Laudan'ın dile getirdiği, çelişkili ya da birbirini yanlışlayan kuramlar dizgesini Kelâm ilmi kapsamındaki geleneklerde görmek mümkündür. Örneğin Mu'tezile'den Neccâr (öl. 230/845), Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869) ve Ka'bî (öl. 319/931) gibi bazı Kelâmcılar Allah Teâlâ'ya irade sıfatını nispet etmezken Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) O'nun irade sahibi olduğunu savunurlar.²² Yine Mu'tezile'den Hişâm b. Amr (öl. 218/833'ten önce) bağlı oldukları geleneğin “adalet” ve insan özgürlüğü ilkelerine istinaden Allah'ın, insanın gelecekte olan fiillerini bilemeyeceğini savunurken, Cübbâiler ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) Allah'ın geleceği bilmesinin insanın özgürlüğü açısından bir sorun oluşturmayacağını söylemişlerdir.²³ Hanefî-Mâtürîdî gelenekten Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 483/1090) hüsün-kubuh meselesinde, doğru ve yanlışın yalnızca ilahi hitap ile anlaşılabilceğini savunurken, Kerhî (öl. 340/952), Cessâs (öl. 370/981) ve Debûsî (öl. 430/1039) gibi ilim adamları, aklın, doğru ve yanlış idrak edebileceğini iddia etmişlerdir.²⁴ Yine aynı gelenekten Hakîm es-Semerkindî (öl. 342/953) Kur'an ve hadislerde yer alan, insanlara ait cisimsel özelliklerin Allah Teâlâ'ya nispet edildiği ifadeleri tevil etmekten kaçınırken, geleneğin sonraki temsilcileri söz konusu ifadeleri tevil etmenin gerekli olduğunu savunmuşlardır.²⁵ Eş'arî gelenek de, insanın sorumluluğunun temellendirilmesi amacıyla geliştirdiği “kesb” kuramı kapsamında birbirinden farklılık arz eden kuramlara sahiptir. Kesb

²¹ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 87-92.

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 431-434.

²³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, 116, 120; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950), 67.

²⁴ Abdülhamî Ali el-Hazâne, *el-İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-'Irâk ve Semerkand* (İrbid: Ürdün Üniversitesi, Külliyyeti'dirâsâti'l-'ulyâ, Doktora Tezi, 2004), 164-165. Ayrıca bk. Şule Güldü, “Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 499-530.

²⁵ bk. İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-692.

teorisi bağlamında insanda meydana gelen gücün hiçbir etkisinin olmadığını savunan Eş'arî'den farklı olarak, Bâkılânî, bu kudretin, özel bir hal dediği belli bir etkisinin bulunduğunu, Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) fiilin Allah ve insan olmak üzere iki failin gücü ile meydana geldiğini, Cüveynî ise fiilin doğrudan insanın gücü ile gerçekleştiğini savunur.²⁶ Bütün bunlar Kelâm geleneklerinin, tek düze bir kuram ve yaklaşımı kolektif olarak savunmadıklarını bilakis gelenek içerisinde pek çok ilim adamının geleneğin tespit ettiği problemleri çözmek için farklı çözümler ve kuramlar geliştirdiklerini göstermektedir. Şu var ki, bütün bu farklılıklar söz konusu ilim adamlarının bağlı oldukları geleneklerin doğruluk ya da yanlışlıkları ile ilgili bir sonuca gitmek için yeterli bir çıkış noktası değildir.

Araştırma geleneklerinin bir diğer önemli özelliği, tadil ve tashih edilmeye ve “modifikasyon” a yani değiştirilmeye ve geliştirilmeye elverişli olmalarıdır. Geleneğin ana kuramları, bu kuramlara bağlı muhtemel problemleri çözebilmeye imkân tanınmalıdır. Hatta Laudan’a göre araştırma geleneklerinin kendi ana/çekirdek kuramları bile tashih edilip geliştirilebilir. Böylece gelenekler, ana ya da alt kuramların değiştirilmesi yoluyla bir biçimde evrim geçirir ve tekâmül ederler. Dolayısıyla geleneğin ana kuramıyla çelişen yeni bir durum/olay/fikir karşısında, geleneğe bağlı bilim adamının geleneği terk etmesi gerekmez. “Bilim insanları araştırma geleneğinin çekirdek varsayımında yapacakları bir veya iki modifikasyonla hem önemli anormallikleri hem de kavramsal problemleri çözebileceklerini ve araştırma geleneğinin el değmemiş çoğu varsayımını koruyabileceklerini varsayarlar.”²⁷ Bu değerlendirmeye mutabık bir şekilde Laudan, araştırma geleneklerinin, kendilerine meydan okuyan dünya görüşleriyle (worldviews) karşılaştıklarında da ortadan kalkmayacaklarını söyler. Çünkü araştırma gelenekleri sosyal, politik ve ahlaki öğretilerden büsbütün bağımsız değillerdir ve bu öğretiler büyük oranda fiziki evrenin gerçekleriyle örtüşmeyen dünya görüşleri üzerine kuruludur ki, bunların değişimi son derece zordur. Bu dünya görüşleri bilim adamları üzerinde, büyük oranda “entelektüel yeniliği bastıran ve bilimsel statükonun sürdürülmesini teşvik eden tamamen tutucu bir rol” oynamaktadırlar. Bununla beraber bilim adamları ait oldukları gelenekleri terk etmeseler de diğer dünya görüşleri ya da alternatif araştırma gelenekleri ile belirli kuramlarda birleşebilirler.²⁸

Araştırma geleneklerinin kuramlar dizgesinden oluşması, bir anlamda onların

²⁶ Şavluk, *Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*, 54-61.

²⁷ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 97-104.

²⁸ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 105-108.

tadil ve tashihe ve bu yolla tekamüle elverişli olduklarını gösterir. Gelenek içerisinde her bir farklı kuram önerisi, esasında geleneği geliştiren ve tekâmül ettiren süreci hızlandırmaktadır. Bu bağlamda Kelâm gelenekleri açısından en dikkat çekici tadil, bilgi yöntemleri konusunda olduğu söylenebilir. Örneğin, fizik-ötesi âlemi fiziki âleme kıyas etme yöntemi Kelâmın ilk dört asrında yaygın olarak kullanılan bir yöntem iken, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi ilim adamlarının, söz konusu iki âlemin aynı gerçekliği paylaşmadıkları gerekçesiyle bu yönteme karşı yaptıkları uyarılar neticesinde yöntem büyük oranda terk edilmiştir.²⁹ Daha ileri bir adım olarak, kesinlik ifade eden (*burhânî*) bir yapı arzetmemeleri nedeniyle klasik istidlal yöntemlerinden vazgeçilerek Aristocu kıyasın esas yöntem olarak benimsenmesi zikredilebilir. Yine Kelâmın ontolojisini belirleyen kuramlar arasında yer alan “cevher-araz” kuramı, madde-form kuramını savunan İslam filozofları tarafından yapılan eleştiriler neticesinde savunulması zor ilkeler arasında yer almıştır. Nitekim bazı Kelâmcılar cevher-araz teorisi ile madde-form teorilerini savunanların delillerinin çatıştıklarını söylemişler ve eşyanın yapısını açıklayan bu teorilerden hangisinin doğru olduğu noktasında görüş beyan etmemişlerdir (*tevakkuf*).³⁰ Bununla beraber Teftâzânî -varlık, nefis ve bilgi gibi pek çok meselede filozoflardan etkilenmiş olsa da- kendisini felsefe geleneği içinde görmemiştir. Mâtürîdî gelenek içerisinde Allah'ın kudret sıfatının sınırsızlığı ilkesinin zarar görmesi endişesine istinaden insanın fiil üreten gücünün esasında Allah tarafından yaratıldığı, insanın ise yalnızca fiile nitelik kazandırdığı düşüncesi yaygındır.³¹ İnsanın, fiilleri üzerindeki etkisini açıkça vurgulamayan bu düşünce Şemseddin es-Semerkindî (öl. 702/1303) tarafından tashih edilmiştir. O, filozofların âlemin, nedensel olaylar silsilesinden ibaret olduğu ilkesinden de faydalanarak insanın doğrudan güç sahibi olduğunu ve onun, gücünü, dolaylı olarak, sebeplerin sebebi olan Allah'tan aldığını söylemektedir.³² Bu örnekte de görüldüğü üzere ilim adamları ait oldukları bir geleneği tadil etmek amacıyla başka bir gelenekten istifade ederler ancak bu durum onları ait oldukları geleneklerini terk etmeye zorlamaz. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin önemli temsilcilerinden Sadruşşerâ'nın, bağlı olduğu fıkıh usûlü ve Kelâm

²⁹ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı/İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 185 ve devamı.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 25.

³¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtî'l-İmam*, thk. Yusuf Abdurrezâk (Karachi: Zam Zam Publisher, 2004), 256. Bk. Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2019), 228-254.

³² Abdulrahman Süleyman Sellâme, *Kitâbü'l-Me'ârif fi Şerhi's-Şahâif: Te'lîf-i Şemseddin Muhammed b. Eşrefes-Semerkindî: Tahkîk ve Dirâse* (Ürdün: Câmî'atü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013), 467-468.

geleneğini tadil etme amacıyla kaleme aldığı *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eseri Kelâm geleneklerinin tadil çabalarının önemli örnekleri arasında yer alır. Sadruşşerîa'nın dikkat çeken tadillerinden birisi Mu'tezilî geleneğin ontolojik ilkeleri arasında yer alan, var ya da yok olarak nitelenmeyen bilakis bu ikisi arasında bir ara kategori (vâsita) olan "hâlleri" (durumlar) kendine özgü bir tarzda kabul etmesidir. O hâller kuramının, pek çok problemin çözümünde etkili olacağını söyler. Örneğin, insanın özgürlüğü bağlamında, insana özgü irade/ kesbin "var" kabul edilmesi halinde bunu var edenin Allah olacağı, dolayısıyla insanın özgür kabul edilemeyeceği; "yok" kabul edilmesi halinde ise insanın özgürlüğünün temellendirilemeyeceği ileri sürülmektedir. Ancak Sadruşşerîa iradenin ne var ne de yok olduğu kabul edildiği takdirde bu sorunların ortadan kalkacağını söylemektedir.³³

Laudan bu bağlamda bazı tadil girişimlerinin ad-hoc³⁴ (münferit) olduklarına dikkat çeker. Bu tadil girişimleri evveleminde kurama bağlılığın korunması gibi bir fayda sağlasa da esasında, çözümün ad-hoc niteliğinin taşıdığı olumsuzlayıcı/küçültücü (pejorative) anlam, kuramın "problem-çözme etkinliğinin azaldığı bir duruma" işaret etmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin, Kelâmın ana ilkeleri arasında yer alan "parçalanmayan atomik parçacıklardan oluşan (cevher-i ferd) âlem" anlayışına yöneltilen 'değirmen taşı' eleştirisine verdiği cevap Kelâm geleneğindeki ad hoc çözümler için örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu eleştiri, değirmen taşının dönmesi esnasında, taşın dış dairesi ile iç dairesinin eş zamanlı dönmesi üzerine kuruludur. Dış daire bir 'parçacık' miktarı döndüğünde iç dairenin, mesafesi daha kısa olduğu için, bir parçacıktan daha kısa bir mesafe miktarı dönmesi gerekir. Bu durumda parçacık parçalanmış olur. Halbuki, Kelâmcılar parçacığın parçalanmadığını savunurlar. Dış daire hareket ederken iç dairenin hareket etmediği ileri sürülecek olursa bu durumda taşın dağılması gerekir ki, bu da müşahedeye aykırıdır. Râzî parçacık kuramına karşı ileri sürülen eleştiriye, Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtâr olduğunu ileri sürerek aşmaya çalışır. Ona göre, Allah, dönmesi esnasında taşın parçalarını dağıtmaya, durduğunda ise bir arada toplamaya kadir. Akli ilkelere dayanan Kelâm ilminin muhtelif problemlerinin çözümünde elverişli bir zemin sunmadığı için Râzî'nin bu cevabı ad hoc olarak değerlendirilebilir.

³³ Sadruşşerîa'nın tadil projesi ve hâller kuramı ile ilgili görüşleri için bk. Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa'da Varlık ve Ulâhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 12-37, 111-118.

³⁴ Ad Hoc: Belli bir kuramı, karşılaştığı zorluktan kurtarmak için oluşturulan, yalnızca o kuramın çözümüne nünhasır, başka problemlerin çözümü için de kullanılabilir genel bir içerime sahip olmayan argüman veya çözüm önerisi. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 6.

2. Araştırma Geleneklerinde Problemler

Bilimin, özünde “bir problem çözme etkinliği” olduğunu söyleyen Laudan, hemen bütün bilim tarihinin, bilimsel kuramların ve araştırma geleneklerinin bu etkinlik kapsamında incelenmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bütün bilimsel kuramları değerli kılan şey, problemlere çözüm üretme yeterlilikleridir. O şöyle der: “Her kuramın ilk ve esas zorlu sınaması, ilgi çekici sorulara kabul edilebilir cevaplar sağlayıp sağlamadığı, diğer bir ifadeyle önemli problemlere tatmin edici çözümler sağlayıp sağlamadığıdır.” Bu yaklaşıma göre problemlerin yapısının incelenmesi önem arz eder. Laudan araştırma geleneklerinde, çözümlenmesi amacıyla kuram üretilen iki tür problemin yer aldığını söyler. Bunların birincisi deneysel problemlerdir. Laudan'ın, fiziksel dünya ile ilişkili olması nedeniyle “birincil düzey” olarak nitelediği deneysel problemler –hemen bütün problemler gibi- muhtelif dünya görüşlerini oluşturan kavramsal ve dilsel süzgeçlerin bağlamına ve ilişkilerine göre tespit edilmektedir. Yani problemlerin belirlenmesinde tarihsel, kültürel, politik ve sosyal bağlamlar büyük oranda etkindir.³⁵ Laudan'a göre deneysel problemler üç kısımdır: Birincisi, bilim adamlarının cevaplanmamış soru olarak görmeyi bıraktıkları çözülmüş problemlerdir ki, çözülmüş problemlerde doğruluk şartı aranmamaktadır. Önemli olan kuramın, probleme tutarlı bir çözüm üretmesidir. İkincisi, alternatif kuramlar tarafından çözüldüğü halde, belli bir kuram tarafından henüz çözümlenememiş olan anormal problemler. Bu problemler, kendileri için çözüm üretemeyen kuramlar için anormallik oluştururlar. Gelenek içindeki bilim adamının görevi, anormallığe sebep olan kuramı terk etmek değil, anormallığı gidererek geleneği geliştirmektir. Bu tür anormallikler “bir kural ya da ilkenin, kendi içindeki istisnalarıyla başa çıkma yeteneği üzerinden” geleneği sınarlar. Üçüncü problem türü ise henüz açık bir çözüme kavuşturulmamış problemlerdir. Laudan'a göre bilimin ilerlemesi bu problemlerin çözülmüş problemlere dönüştürülmesiyle gerçekleşir.³⁶

İkinci tür problemler ise kavramsal problemlerdir. Kavramsal problemler, deneysel problemlerin kavramsal kurgusunu oluştururlar. Bilim-içi (intra-scientific), metodolojik veya teoloji ve metafizik gibi bilim-dışı” (extra-scientific) dünya görüşlerini ifade eden kavramsal kabuller ve normlar ölçeğinde baş gösteren bu tür problemler, birçok bilim felsefeci tarafından, bilimsel olmadıkları, batıl inanç ve ön yargılara dayandıkları gibi gerekçelerle görmezden gelinmişlerdir. Laudan 19. yüzyıl sonrasında etkinliğini artıran ampirik geleneğin bu tür

³⁵ Talip Kabadayı, “Larry Laudan'da ‘Araştırma Gelenekleri’nin Yöntembilimi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 16.

³⁶ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 21-40.

problemlerin dikkate alınmamasına yol açtığını ve bilim tarihinde deneysel problemlere kavramsal problemlerin genellikle eşlik ettiğini söyler. Kavramsal problemler iki türdür. Birincisi, kuram içi problemlerdir. Bunlar kendi içinde tutarsız, belirsiz bir yapı arz eden kuramlardır. İkincisi ise dışsal problemlerdir. Bunlar araştırma geleneğinin kabul ettiği kuram ile örtüşmeyen kuramlardır.³⁷

Laudan bu bağlamda hem deneysel hem de kavramsal problemlerle ilgili şu önemli hususa dikkat çeker: Problemin kuram için önem arz etmesinin ölçütlerinden biri problemin kuram için ne kadar tehdit oluşturabildiğidir. Bir problem kuramı ne kadar ciddi tehdit ediyorsa o kadar önemlidir. Ancak burada şöyle bir husus vardır: Problemin oluşturduğu kuram karşıtı durumun tespit edilmesi oldukça zordur. Zira bir kuram yalnızca bir kuram değil; çoğu kez, birçok kuramın bileşiminden oluşan bir bütündür. Kuram karşıtı problemin kuramın hangi alt kuramını tehdit ettiğinin tespit edilmesi ise neredeyse imkânsızdır. Şu hâlde doğrusu, tehdit oluşturan problemi kuramın bütün alt kuramlarına eşit olarak dağıtmaktır. Kuramın bütün birimlerini tehdit eden bir problem karşısında kuramın reddedilmesi gerekmez. Ancak bazı kuramlar gözden geçirilir ve gerekirse bazıları feda edilir.³⁸

Belirli ilkeler ekseninde kendine özgü problemlere (*mesâil*) cevaplar ve çözümler üreten Kelâm ilmi, esasında akıl ve otorite merkezli bir entelektüel gelenek olsa da fiziki dünyaya ilişkin kabuller onun mihverinin oluşumunda hiç şüphesiz önemli rol oynamıştır. Bu sebeple -Kelâmın kendi problemlerini tasnifinde yer alması da- onun bazı problemlerinin deneysel bazılarının da kavramsal olduklarını söylemek mümkündür. Örneğin tabiatta cereyan eden hadiseler arasındaki ilişkinin nedensellik üzerinden mi vesilecilik üzerinden mi açıklanacağı, yaratıcıya ulaştıran bir delil olarak âlemin yapısı, evrende kötü/acı olarak nitelendirilen olayların mahiyeti, insanın varoluşu, mucize ve vahyin imkânı, ruhun varlığı, bilincin yapısı, aşkın olanın fiziki dünya ile ilişkisinin imkânı gibi pek çok mesele bir şekilde fiziki dünya ile ilgili ve dolayısıyla deneysel problemlerdir. Kavramsal problemler ise bu problemlere ve çözümlerine yön veren ve belli bir dünya görüşünü/âlem tasavvurunu ifade eden problemlerdir. Örneğin yaratma (*halk*) kavramının yoktan yaratma anlamında yorumlanması, âlemin, sonradan var olan (*hâdis*) bir yapıya sahip olduğu ve sonradan var edilme (*hudûs*) kavramı ile örtüşen bir şekilde, cevher ve arazlardan teşekkül ettiği düşüncesinin kavramsal çerçevesini/arka planını oluşturur. Yine benzer şekilde âlemin her an yaratılmak suretiyle Allah Teâlâ'nın eşsiz kudretine (*sun'-i ilâhî*) muhtaç olduğu fikri, âlemi oluşturan cevher ve arazların her an yeniden yaratıldıkları kanaatinin Kelâm geleneği içinde kabul görmesine yol

³⁷ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 53-70.

³⁸ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 48-52.

açmıştır. Fâil-i muhtâr Allah anlayışı, âlemin doğal yapısını zorunlu nedensel kanunlar ile açıklamayan âdet/sünnetullah fikrinin gelenek içerisinde yaygınlaşmasına ve vahiy ve mucize gibi, olağan dışı gerçekliklerin kabul görmesine imkân vermiştir.

Problem çözücü bir araştırma geleneği olsa da Kelâm ilminin problemlerinin, ampirik temele dayanmaması nedeniyle, deneysel ve kavramsal şeklinde tasnif edilmeye elverişli olmadığı kanaatindeyiz. Bununla beraber Laudan'ın dikkat çektiği deneysel problemlerin mezkûr üç kısmı, bir şekilde, Kelâm geleneğinin problemleriyle örtüşmektedir. Örneğin âlemin sonradan yaratılması, peygamberliğin ve vahyin imkânı ve insanın Yüce Yaratıcı karşısında sorumlu olması gibi meseleler hemen bütün Kelâmî gelenekler tarafından olumlu yönde çözüme kavuşturulmuş problemlerdir. İnsanın, eylemleri üzerindeki etkisinin mahiyeti, sünni Kelâm gelenekleri tarafından çözülmemiş problemlere örnek olarak zikredilebilir. Burada çözülmemiş problem ifadesini Laduan'ın tercih ettiği anlamda kullanıyoruz. Ona göre çözülmemiş problem, hakkında muhtelif çözümler üretilmiş olsa da gelenek içerisinde kendisi için çözüm aramanın terk edilmediği problemlerdir. Anormal problemler ise geleneğin geliştirdiği bir kuramın -diğer gelenekler için sorun teşkil etmeyen- gelenek içinde kabul edilen başka bir kuram ile örtüşmemesi halinde ortaya çıkan problemlerdir. Örneğin Mu'tezile'nin de kabul ettiği arazların sürekli yaratılması (*teceddüd-i-ecsâm*) kuramı, insanda kudret arazının fiil anından önce mevcut olduğunu ifade eden (*istitâ'at kable'l-fi'l*) kuramı ile örtüşmemektedir. Nitekim arazlar her an yeniden yaratılıyor iseler kudret arazının fiil anında insanda yeniden yaratılması gerekir. Mu'tezile Kelâmîcileri kudret arazının, sürekli yaratılma kuramının bir istisnası olduğunu söyleyerek bu açmazdan kurtulmak istemişlerdir.³⁹ İç ve dış kavramsal problemler için ise şu örnekler zikredilebilir: İmam Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) kesb kuramı, kendi içinde bir problem oluşturmaktadır. Eş'arî, insanın fiillerinde özgür olduğuna dair bir alan açmak amacıyla kesb kuramını öne sürerken, diğer taraftan insanın kesbinin gerçek failinin de Allah Teâlâ olduğunu söyleyerek tutarlı bir kuram geliştirmede tartışmaya açık bir tavır ortaya koymuştur.⁴⁰ Mu'tezile'nin, tevbe etmedikleri müddetçe günahkarların affedilmeyecekleri düşüncesini içeren va'îd kuramı, genellik ifade eden ayetlerin genelliklerinin geçerli olduğu şeklindeki kabulleri ile örtüşmemesi nedeniyle kuram dışı bir problemdir. Nitekim, Allah'ın şirkin dışındaki bütün günahları bağışlayacağını beyan ettiği ayet de genellik ifade eden ayetlerdendir.⁴¹

³⁹ Munâ A. Ebu Zeyd, *et-Tasavvurü'z-zerrî* (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994), 244-246.

⁴⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, 73-74.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Uşûli'l-ĥamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 135,

Yine Hanefî-Mâtürîdî gelenekten Sadruşşerâ'nın, var ile yok arasında bir kategori olan hâller kuramını kabul etmesi, gelenek içinde kabul gören üçüncü halin imkansızlığı kuramı ile çelişmektedir.⁴²

Diğer araştırma geleneklerinde olduğu gibi Kelâm ilminde de bir kuram, yalnızca bir kuram olmayıp pek çok farklı kuram ile irtibatlıdır. Örneğin, cevher-araz kuramı âlemin ezililiği ve hâdisliği, insanın özgürlüğü ve nedensellik gibi problemlerle; kâdir-i mutlak Allah tasavvuru, ilahi hikmet, kesb, âlemin zorunluluğu ve imkânı gibi problemlerle; hüsün-kubuh problemi, insanın özgürlüğü, dinin kendisine ulaşmadığı kimsenin ve fetret döneminde yaşayanların sorumlulukları, yalnız akıl ile insana sorumluluğun yüklenip yüklenemeyeceği (*teklif-i aklî*) sorunu ve ilahi hükümlerde kıyasın imkânı gibi pek çok mesele ile irtibatlıdır. Söz gelimi hüsün ve kubha ilişkin kuramlar bağlamında şunlar söylenebilir: Eşyada ve fiillerde iyilik ve kötülüğün içkin olmadığı, şeylerin yalnızca Allah Teâlâ'nın yaratması ve belirlemesi ile iyi ya da kötü olduklarını savunan “hüsün ve kubhun dinîliği” kuramına göre; insanın fiillerini var eden Allah Teâlâ'dır, kendisine din/vahiy ulaşmayan kimse sorumlu değildir, teklif-i aklî kuramı kabul edilemez, hükümlerin iyi ya da kötü olduklarını doğrudan Allah Teâlâ belirlediği için onlara başka hükümler kıyas edilemez, ilahi hikmet, Allah'ın yaratması ve emretmesidir. Görüldüğü üzere hüsün ve kubhun dinîliği kuramı pek çok konu ile doğrudan irtibatlıdır ve bu kuram için gündeme gelebilecek herhangi bir problem kuramın irtibatlı olduğu bütün meseleler için işkal arz edecektir.

3. Araştırma Geleneklerinde Rasyonellik ve İlerleme

Laudan iki tür bilim felsefesi tarihi olduğunu söyler. Birincisi, bilim adamlarının bilimsel faaliyetlerini icra ettikleri tarihsel süreçtir. İkincisi ise bu sürecin incelenmesidir. O, ilkini Bilim Tarihi-1 (HOS₁), ikincisini Bilim Tarihi-2 (HOS₂) diye adlandırır. Bilim Tarihi-2 bilim tarihindeki gelişmeleri ve süreçleri takip ederek doğru ve başarılı araştırma geleneklerini ve bilimsel yöntemi belirlemeye çalışır. Bilim tarihçisi, önce araştırma geleneğini tespit eder, daha sonra hangi araştırma geleneğinin daha rasyonel ve ilerlemeci olduğunu ortaya koyar. Burada rasyonellik ve ilerlemecilik önemli kavramlardır. Laudan'a göre rasyonellik, doğruluk anlamına gelmediği gibi, ilerlemecilik de bilimin kendisini düzeltme sürecinde gitgide doğruluğa ulaşması anlamında değildir. Laudan, rasyonelliği belli bir kültürel-sosyal yapının etkisinde gelişen dünya görüşüne sahip bir araştırma geleneğinin kendi içinde tutarlı bir şekilde problemlerini çözebilmesidir.⁴³ “İster rasyonel eylemden

651-667; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 10/98.

⁴² Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 77.

⁴³ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 159-165.

ister rasyonel inançtan bahsedelim, rasyonellik özünde, yapmak ya da inanmak için iyi sebeplere sahip olduğumuz şeyleri yapmayı ya da onlara inanmayı içerir.”⁴⁴ Problemlerin çözülmesi, geleneği geliştirmekte ve ileriye taşımaktadır. Rasyonellik bilimin amacına ve bilimsel sebeplere uygun hareket etmektir ki, bilimin amacı problem çözmektir. Açıklanabilir deneysel problemlerin sayısının artırılması, anormal ve kavramsal problemlerin asgari düzeye indirilmesi bilimin varoluş sebebidir. Bu süreci işleten araştırma geleneği, ilerlemeci araştırma geleneğidir. “Bilimsel olarak akla yatkın ya da rasyonel olmanın başlıca yolu, bilimsel araştırma geleneklerinin ilerlemesini azami düzeye” çıkartmaktır. Bunun yolu ise problemlerin çözülmesidir. Problem çözmek “doğruluk” ve “gerçeklik”ten ayrı bir süreçtir. Rasyonel ve ilerletici bir ilmi faaliyetin ayırıcı şartı gerçek ile örtüşmesi değildir. Böyle bir şartın, yanlışlanan ve tashiğ edilen kuramlarla dolu olan bilim tarihi ile örtüşmediğini düşünen Laudan’a göre “eğer rasyonellik, yalnızca makul bir şekilde doğru olduğunu varsayabileceğimiz şeylere inanmaya bağlı ise ve eğer biz doğruluğu klasik ‘pragmatik-olmayan’ anlamıyla tanımlıyorsak, o halde bilim irrasyoneldir.” Aristoteles’in, metafiziği fizik ile mezcetmesi, orta çağ skolastiklerinin din öğretileri bilimin verileriyle örtüştürme çabaları, bugün doğru kabul edilmeseler de kendi dönemlerinde rasyonel kabul edilen çözümlemelerdi. Şu hâlde kuramların, geleneğin karşılaştığı problemleri çözmesi, onların rasyonel ve ilerletici olarak nitelenmeleri için yeterlidir; gerçeklik ile örtüşmeleri şartı aranmaz.⁴⁵

Böyle bir yaklaşım özünde problem çözümünü merkeze alması nedeniyle Kelâm geleneği ile uyumlu gözükken bir perspektife sahip olsa da rasyonelliği kısmen görelî bir biçimde yorumlaması nedeniyle Kelâm ilmi ile tam olarak örtüşmemektedir. Zira Kelâma göre eşyanın hakikatleri sabittir ve bu hakikatleri bilmenin yollarından biri de akıldır. Doğru bir biçimde icra edilen akıl yürütme eylemi (*nazar-ı sahîh*) doğru bilgi sağlamalıdır. Dolayısıyla makul/rasyonel bir bilgi hakikat ile örtüşmelidir. Hakikat ile örtüşmeyen bilgi Kelâm ilmi kapsamında makul ve rasyonel kabul edilemez.⁴⁶

Laudan bilim tarihçisinin birçok araştırma geleneği içerisinde hangisinin kabul ve takip edilmesinin daha uygun olduğuna ilişkin değerlendirmesinin de ilerleticilik ve rasyonellik ilkelerine dayanması gerektiğini söyler. Buna göre hangi araştırma geleneği daha çok problem çözen kurama sahip ise ve kuramlarının sağlamlığı ve yeterliliği itibarıyla hangi gelenek daha hızlı ve etkili problem çözme kabiliyetine

⁴⁴ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 127.

⁴⁵ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 125-136.

⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 20-21.

sahipse o gelenek kabul ve takip edilmeye diğerlerinden daha elverişlidir. “Diğer bir deyişle bir geleneğin rakip geleneklerinden birine tercih edilmesi, seçilen kuramın rakiplerinden daha iyi bir problem çözücü olduğu ölçüde ilerlemeci ve bu yüzden rasyonel bir seçimdir.”⁴⁷

Kelâm ilmi bağlamında, hemen bütün meselelerde geçerli olmak üzere en fazla ilerlemeci ve rasyonel olan geleneğin tespit edilmesi -bunun anlamlı bir çaba olup olmadığı bir yana- bu çalışmanın konusu değildir. Ancak burada daha çok problem çözücü olan kuramlar için hüsün kubuh meselesi ekseninde gelişen hüsün ve kubuh dinîliği ve aklılığı kuramlarını örnek olarak zikredebiliriz. Çok yönlü bir mesele olan hüsün kubuh, insanın özgürlüğü, ilahi hükümlerin ve dolayısıyla dinin makuliyetinin temellendirilmesi, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının mutlaklığı gibi birçok konu ile irtibatlıdır. Eş'arî gelenek, fiillerin iyi ve kötü niteliklerinin ilahi emre bağlı olduğunu ifade eden hüsün ve kubuh dinîliği kuramına bağlı kalarak, ilahi sıfatların mutlaklığı kuramını korumakta, ancak dinin makuliyetinin temellendirilmesi ve insanın özgürlüğü, ve teklîf-i aklî gibi problemleri cevapsız bırakmaktadır. Çünkü eğer, iyilik ve kötülük, akıl ile idrak edilemeyen ve örtüşmeyen nitelikler ise, hükümlerin akli tutarlılık zemini bulunmayacak, iyilik ve kötülüğü idrak edemeyen kimsenin özgür olması anlamsızlaşacak ve kendisine din ulaşmayan kimseler aklen hiçbir şeyle sorumlu olamayacakları için zulüm ve adalet gibi her türlü davranış onlar için mübah sayılacaktır.⁴⁸ Bu sonuçlar ise hem ahlaki hem de felsefi açıdan problem üretmektedirler ki, Eş'arî gelenek için bu problemler çözüm bekleyen problemlerdir. Mu'tezilî gelenek ise hüsün ve kubuh aklılığı kuramını savunarak bu problemlerin hemen tamamını çözmektedirler. Ancak onlar, hüsün ve kubuh kuramının da bağlı olduğu “adalet kuramı” çerçevesinde, Allah Teâlâ'nın, adaleti gereği insanların din ve dünya saadetleri için iyi olanı yapmak, dolayısıyla iyi olanı emretmek ve kötü olanı yasaklamak zorunda olduğunu (salah) söyleyerek ilahi mutlaklık kuramını ihlal etmişlerdir. Mâtürîdî gelenek ise bir taraftan, Mu'tezilî gelenek gibi hüsün ve kubuh aklılığı kuramını tercih ederek Eş'arî geleneğin karşı karşıya kaldığı mezkur problemleri çözerken diğer taraftan kendine özgü hikmet kuramları gereği, Allah'ın bir zorunluk nedeniyle değil, ilahi hikmet dolayısıyla iyiyi emredip kötüden sakındırdığını söyleyerek Mu'tezile'nin karşı karşıya kaldığı problemi ortadan kaldırmıştır.

⁴⁷ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 110-117.

⁴⁸ Akıl ile hükümleri tesisi meselesinin geniş bir incelemesi için bk. Hikmet Şavluk, “İslam Hukuk Düşüncesinde Aklılık Şer'îlik Ayırımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükümü”, *Theosophia* 3 (2021), 91-122.

Sonuç

Laudan'ın araştırma gelenekleri teorisi, bilimsel faaliyeti bilim adamlarının bağlı oldukları paradigmatik yapılar üzerinden açıklayan bilim felsefesi yaklaşımları arasında, metafizik ve teoloji gibi bilimsel olmayan (non-scientific) entelektüel gelenekleri de kapsayan ve onlara da tatbik edilebilecek bir teoridir.⁴⁹ Bu anlamda araştırma gelenekleri teorisi, pozitivist bilim felsefesi ve bilim tarihi gibi disiplinlerin, “deneysel kontrol” ve “niceliksel hassasiyet” gibi özellikleri öne çıkaran katı deneyci yapısını esnetmekte ve sosyal bilimlerin bir çok farklı alt disiplini için entelektüel bir yapı formu sunmaktadır. Laudan'ın, bilimin deneyci yapısını yok saydığını söylemek doğru değildir. O bilimsel olan ile olmayan arasındaki, söz konusu özelliklere dayalı pozitivist iddianın, büyük oranda doğru olduğunu söylemekle birlikte, bilimsel gelenekler için geçerli olabilecek ilerleme ve rasyonellik ölçütlerinin bilimsel olmayan entelektüel geleneklerin değerlendirilmesinde de işletilebileceğini savunur. Bu bağlamda o, ilerleme kavramını mantıqçı pozitivistlerin anladığı gibi, ‘bütünlük içerisinde olan doğayı birikimsel olarak birbirini tamamlayan teorilerin gelişimi’ şeklinde anlamadığı gibi rasyonelliği de yaygın olduğu biçimiyle fayda, doğruluk, kâr-zarar kavramları üzerinden açıklamamakta; problem çözme yeterliliğini ve başarısını araştırma geleneklerinin rasyonel ve ilerletici nitelikleri için yeterli kabul etmektedir. Laudan'ın yaklaşımında teoloji ve dolayısıyla Kelâm ilmi “bilimsel olmasa” da bilimsel araştırma geleneklerinin yapı ve çalışma yöntemleriyle uyuşmaktadır. Hemen bütün sistemli entelektüel gelenekler gibi Kelâm ilmi de Laudan'ın teorisinin içerimi ile örtüşür bir biçimde, muhtelif saikler muvacehesinde gündemine aldığı, Kelâmullâh, ilahi hikmet ve hüsün-kubuh gibi problemleri, belirlediği ontolojik ve epistemolojik ana ilkelere dayanarak çözmektedir.

Bu meyanda belirtmek gerekir ki; Laudan'ın akıl ve burhan temelli bir entelektüel faaliyet olan teolojiyi/Kelâmı bir “bilim” olarak kabul etmemesi, Kelâmın kendi öz yapısı itibarıyla onaylayacağı bir tavır değildir. Kendine özgü yöntem, ilke ve meselelere sahip bir ilmi disiplin olan Kelâmın bilimselliğini Laudan'un teorisi üzerinden temellendirmeye çalışmak ya da Kelâm ilminin kendi gerçekliği üzerinden, Laudan'ın iddialarını eleştirmek de doğru olmasa gerekir. Bununla beraber Kelâm geleneklerini Laudan'ın teorisi örneğinde değerlendirmenin, Kelâmın işlevselliğini artıracaklarını, Kelâmın temel problemlerinin yorumlanmasına, kuramlara çok yönlü ve çok katmanlı bakış açısının geliştirilmesine katkısı sağlayacağını söylemek mümkündür. Laudan'ın teorisinin -meselenin bizim dikkat

⁴⁹ Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, 190-193.

çekmek istediğimiz yönü itibarıyla- Kelâma katkısı, araştırmacıyı, kuramları, çözüm ürettikleri problemler ekseninde değerlendirmeye ve problemleri, bağlı oldukları muhtelif problemler ile irtibatlı olarak incelemeye, problem çözmedeki başarılarına göre geleneklerin yeterliliklerini anlamaya teşvik etmesidir.

Kaynakça | References

- Abdulrahman Süleyman Sellâme. *Kitâbü'l-Me'ârif fi Şerhi's-Şahâif: Te'lîf-i Şemseddin Muhammed b. Eşrefes-Semerkindî: Tahkîk ve Dirâse*. Ürdün: Câmî'atü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013.
- Abdülhamî Ali el-Hazâne. *el-İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-'Irâk ve Semerkand*. Ürdün Üniversitesi Külliyesi'dirâsâtü'l-'ulyâ, Doktora Tezi, 2004.
- Beyâzîzâde. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmam*. ed. Yusuf Abdurrezzâk. Karachi: Zam Zam Publisher, 2004.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Boutroux, Émile. *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*. çev. Hasan Katipoğlu. İstanbul: MEB, 1997.
- Chalmers, Alan F. *Bilim Dedikleri*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.
- Cüveynî. *el-İrşâd*. ed. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hûncî, 1950.
- Demir, Cemal. *Bilimsel Düşünme Yöntemi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantikî Yapısı/İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2019), 228-254. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.539643>
- Duman, Fatih. "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/1 (2006), 117-151.
- Eş'arî, Ebû Hasan. *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyji ve'l-bida'*. ed. Hammûde Gurâbe. Kahire: Maţba'atu Mışrıyye, 1955.
- Eyibil, İrfan. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-692.
- Görgün, Tahsin. "İslam Bilim Tarihi Nasıl Anlaşılabilir: Yöntem Üzerine Bazı Düşünceler". *Millî Mecmûa* 21 (2021), 6-27.
- Güldü, Şule. "Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsin-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 499-530. <https://doi.org/10.17120/omuifd.631669>
- Honneth, Axel. "Enlightenment and Rationality". *The Journal of Philosophy* 84/11 (1987), 692-699.
- Îcî, Adudidin. *el-Mevâkıf ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999.
- Kabadayı, Talip. "Larry Laudan'da 'Araştırma Gelenekleri'nin Yöntembilgisi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 8-29.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu Uşûlil-hamse*. ed. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Laudan, Larry. *İlerleme ve Sorunları Bir Bilimsel Gelişme Kuramına Doğru*. çev. Tekin Atmaca - Zafer

- Güncüm. İstanbul: KÜRE, 2021.
- Lecourt, Dominique. *Bilim Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınevi, 2013.
- Mâturîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Munâ A. Ebu Zeyd. *et-Tasavvuru'z-zerrî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye, 1994.
- Özsoy, Seda. "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 30 (2018), 209-223.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Sâbûnî. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. ed. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Salgar, Ercan. "Bilimsel İlerleme Nedir?" *Felsefe Dünyası* 62 (2015), 233-257.
- Salgar, Ercan. "İlerleme' Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 311-324.
- Sarı, Mehmet Ali. "Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları". *Felsefe Dünyası* 2 (2010), 208-229.
- Şavluk, Hikmet. *Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükümü". *Theosophia* 3 (2021), 91-122.
- Şemseddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. ed. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Şensoy, Güvenç. *Sadrüşşerîa'da Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. İstanbul: Bosnevi Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Akâid*. ed. Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. ed. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Whitehead, Alfred N. *Bilim ve Modern Dünya*. çev. Sercan Çalçı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.

David Hume Düşüncesinde Duygu-Düşünce İlişkisinin İnsan Doğasında Temellendirilmesi *

Emrullah Kılıç | <https://orcid.org/0000-0003-0221-0944> | ekilic0676@gmail.com

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | <https://ror.org/05mskc574>
Edebiyat Fakültesi, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

17. yüzyıl pek çok alanda olduğu gibi bilim ve felsefe açısından da önemli değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Bu bağlamda Orta çağ düşüncesindeki Tanrı merkezli hâkim anlayışın yerini insan ve insan doğası bilimi almıştır. Aydınlanma dönemini karakterize eden söz konusu bu durum ile varoluşla ilgili tüm hususlar neden-etki ilişkisine bağlanmıştır. Bu doğrultuda David Hume'da mevcut rasyonalistlerden farklı olarak insan eylemlerinin başlatıcı nedeni olarak insan doğası bilimini tüm bilimlerin odağına yerleştirmiştir. Bu çalışma, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)* isimli eserlerinden yola çıkarak Hume'un insan doğası/bilimine dayalı duygu-düşünce ilişkisini zihnin işlevi ve deneyim çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Deneysel yargılardan hareket eden Hume'un bu düşüncesi geleceğin geçmişiyle uyumlu olacağı varsayımına dayanır. Tüm felsefi yaklaşımının özünü insan bilimi ya da insan doğasına dayandıran Hume'un bu tutumu, daha sonra ardıllarını da büyük oranda etkileyecek olan deneyime yüksek bir otorite vermesinin sonucu olarak okunabilir. Düşünceleri, nesnel akıl yerine insan doğasından hareketle üretmeye çalışan Hume söz konusu eleştirel tutumuyla bilim ve ahlaki da duygulara bağlayarak felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. İnsanı merkeze alan Hume, insan doğasının araştırılmasına yönelmiş hatta bu doğrultuda matematik, doğa felsefesi ve doğal dini bile insana bağlamıştır. Geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında daha öngörülebilir bilgilerin elde edilmesini insan doğası bilimine bağlayan Hume'un düşünceleri iki temel varsayım üzerine kurulur: Birincisi, insanda sabit, değişmeyen, tek yönlü bir doğa bulunur; ikincisi ise, şayet bir insan doğası bilimi inşa edilecekse içerik ve yöntem olarak deneyime dayanmalıdır. Zaten Hume, felsefesinin gayesini de "bu zamana kadar izlenen oyalayıcı ve usandırıcı yöntemleri terk etmek", "sınırdaki bir kaleyi ya da köyü ele geçirmek yerine doğrudan başkente", yani "bilimlerin merkezine, bir zamanlar hepsinden üstün olan insan doğasının ta kendisine" yürüme şeklinde ifade eder. Kendisinden önceki felsefi öğretileri sonuçsuz tartışmalar olarak niteleyen Hume'a göre insan doğasına yönelip, insanın anlama yetisinin potansiyeli ve gücünü keşfetmek gerekmektedir. Nedensellik ilişkisinin sınırları ve kaynağını insan zihni ve alışkanlıklar üzerinden temellendiren Hume'un yaklaşımının etkileri hala günümüzde de devam eden hakikat tartışmalarını derinden etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, David Hume, İnsan Doğası, Bilim, Zihin, Deneyim, Duygu, Düşünce

Atıf Bilgisi

Kılıç, Emrullah. “David Hume Düşüncesinde Duygu-Düşünce İlişkisinin İnsan Doğasında Temellendirilmesi”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 429-445.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.45>

Geliş Tarihi 23.07.2022

Kabul Tarihi 26.09.2022

Yayın Tarihi 30.09.2022

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler)

İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “David Hume Düşüncesinde Duygu-Düşünce İlişkisinin İnsan Doğasında Temellendirilmesi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - Turnitin

Etik Bildirim

tetkik@okuokut.org

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Justification of David Hume's Notion About the Relationship Between Thought and Emotion in Human Nature *

Emrullah Kılıç | <https://orcid.org/0000-0003-0221-0944> | ekilic0676@gmail.com

Ankara Hacı Bayram Veli University | <https://ror.org/05mskc574>

Faculty of Letters, Department of Systematic Philosophy and Logic, Ankara, Türkiye

Abstract

The 17th century caused significant changes and transformations in science and philosophy, as in many other fields. In this context, the God-centered dominant understanding in medieval thought was replaced by the science of man and human nature. This situation characterizes the Enlightenment period, and all aspects of existence are connected to the cause-effect relationship. In this direction, unlike current rationalists, David Hume placed the science of human nature as the initiating cause of human actions at the center of all sciences. Based on his works, *A Treatise of Human Nature* and *An Inquiry Concerning Human Understanding*, this study aims to address and examine Hume's emotion-thought relationship based on human nature/science within the framework of the mind's function and experience. This idea of Hume, which moves from empirical judgments, is based on the assumption that the future will be compatible with the past. This attitude of Hume, who establishes the essence of his entire philosophical approach to human science or human nature, can be read as a result of giving a high authority to experience, which would significantly affect his successors later on. Hume, who tried to produce his thoughts from human nature instead of objective reason, has an important place in the history of philosophy by connecting science and morality to emotions with his critical attitude. Hume, who puts the human being at the center, turned to the research of human nature and even connected mathematics, natural philosophy, and natural religion to humans in this direction. Combining the acquisition of more predictable information about the past, present, and future to the science of human nature, Hume's thoughts are based on two basic assumptions: First, there is a fixed, unchanging, one-sided nature in man; secondly, if a science of human nature is to be constructed, it must be based on experience as content and method. Hume stated that his philosophy aims to "abandon the distracting and tedious methods pursued until now" and "to walk directly to the capital instead of capturing a castle or village on the border," that is, "to the center of the sciences, to the very human nature that was once superior to all." According to Hume, who described the philosophies before him as fruitless discussions, it is necessary to turn to human nature and discover the potential and power of human understanding. The effects of Hume's approach, which grounded the limits and source of the causality relationship between the human mind and habits, deeply affected the debates on the truth that continue today.

Keywords

Philosophy, David Hume, Human Nature, Science, Mind, Experience, Emotion, Thought

Citation

Kılıç, Emrullah. "The Justification of David Hume's Notion About the Relationship Between Thought and Emotion in Human Nature". *Tetkik 2* (September 2022), 429-445.
<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.45>

Date of Submission	23.07.2022
Date of Acceptance	26.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Justification of David Hume's Notion About the Relationship Between Thought and Emotion in Human Nature", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Hume'un felsefî sisteminin tamamını insan doğasının ilkeleri üzerinde inşa ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Hume'a göre bütün bilimlerin insan doğasıyla doğrudan veya dolaylı olarak bir ilişkisi vardır. *Matematik, doğa felsefesi ve doğal din* dahi bir bakıma insanın bilimine bağlıdır. Hume için bütün bilimlerin güzergahı insana ait hususları tanımaktan geçer. İnsanı tanıdığımızda mantığı da ahlakı da politikayı da tanımış oluruz. Bu bağlamda Hume, insanın neyi, nasıl bilebileceği gibi konular başta olmak üzere insana ve yaşamına dair görüşlerinin tümünü *moral felsefe*'ye dahil eder. Hume için “insan doğasının fethine ” ancak bu yolla imkân tanınır ve “cevabı insan doğasının bilimi kapsamında olmayan hiçbir önemli soru olmadığı gibi, bu bilimi bilmeden herhangi bir kesinlikle cevaplanabilecek tek bir soru da bulunmaz.”¹ Söz konusu bu bilim, doğası gereği toplumsal bir varlık olan insanın eğilimlerini, tutkularını içine alan insani bir bilim olup soyut çıkarımlardan ziyade toplumsallığa gömülü ilişkiler yumağında inşa edilir.²

Geleneksel metafiziksel düşünceye karşı yoğun bir kuşku duyan ve felsefi araştırmalarda başarılı olmanın yolunu bugüne kadar uygulanan *onaylama yöntemini* terk etmek gerektiğini ifade eden Hume, insan doğasının bilimini deneyime övgüleyerek metafiziksel yaklaşımları dışlamıştır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* adlı eserindeki ifadesiyle Hume'a göre “bilimlerin merkezine, insan doğasının kendisine yönelmek ve bu bilimi üzerinde yükslebileceği sağlam temeller olan deney ve gözlem üzerinden inşa etmek gerekmektedir.”³ Hatırlanacağı üzere doğal ve tarihsel değişimler insanın bilişini ve nihayetinde söz konusu bu bilişe temel olan nedensellik ilişkisini ve hakikat fikrini de değiştirir. Hume, insan doğasından hareketle bilginin edinimi, sürdürülebilirliği ve meşruiyeti bakımından Descartes, Hobbes, Leibniz ve Spinoza gibi kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak “nedensellik” üzerine gerçekleştirdiği çözümleme ile eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Çoğu düşünürün kurucu bir ilke olarak ele alıp tüm bilgilerinin uğrağı haline getirdiği nedenselliği yapısökümüne uğratarak onu kuşkunun himayesine yerleştirmiştir. Hume, nedenselliğin kökeninin deneyime dayalı bir inanç ve alışkanlık olduğunu iddia ederek⁴ onu özne sferinde bırakmıştır. Söz konusu bu tutumun Yeni Çağ filozoflarının nedenselliği nesnenin değil de öznenin bir kategorisi olarak ele alıp *sunı a aprioriler* yaratmaları ile örtüştüğünü

¹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 12.

² David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 6.

³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 12.

⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 52.

ifade edebiliriz.⁵

Hume, nedensellik görüşüne benzer biçimde Newton'un doğa modeliyle uyumlu bir insan bilimi inşa etme ve bunu insan zihnine uygulamaya yönelik bir akıl yürütme amacı taşımasıyla da günümüz düşüncesini dahi derinden etkilemiştir. Kadim dünyanın metafiziksel hakikat ve *a priori* bilgi anlayışlarının aksine modern dünyada hakikat fikrinin metafiziksel varlık yerine insanın yönelimleri, arzuları ve ilgileri üzerinden temellendirilmesi değişimi beraberinde getirmiştir.

Yukarıda ifade edilen değişimi daha iyi anlayabilmek için 18. yüzyıl felsefesindeki ana dönüm noktasının pratik kaygılar ile meydana gelen bir inşa felsefesi olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Nitekim bu bağlamda yeni rasyonalite, felsefi bir antropolojiyle yeni bir düşünce, duygu⁶ ve eylem sentezi ile etiketlenmiştir.⁷ Bu bağlamda Hume'da insan doğasının bilimini "insana ait" anlamında moral felsefeyi önceleyerek insanın eylem varlığı doğduğunu olarak ifade etmiştir. Çünkü *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)* adlı eserinde belirttiği gibi Hume'a göre insanı eyleyen bir varlık olmaktan ziyade aklıyla var olan bir varlık olarak gören rasyonalist felsefe, insan davranışlarını geliştirmek yerine onların anlama yetilerini formatlamaya çalışır. Spekülasyon yaparak hakikati keşfetmenin imkânı olmadığına vurgu yapan Hume'a göre felsefe icraat ve eyleme dokunmalı, düşünceyi de aslına (duyum) sadık bir ayna olarak inşa edilmelidir.⁸

Orta çağ'da felsefenin öznesi Tanrı olurken, 17. yüzyıldan itibaren Tanrı yerini "doğa"ya terk etmiştir. Gerçekliğe ait tanımlamaların yeni çerçevesini çizen bu teorik değişim ile birlikte R. G. Collingwood'a göre madde sözcüğü başta olmak üzere her şey baştan sona değişmiştir.⁹ 17 ve 18. yüzyıl doğa tasarımına uygun olarak varlığın bu bağlamda başka bir düşünceye tabi tutulmasıyla Hume, ilk çağ ve Orta çağ düşüncesinde var olan olgu-değer birlikteliğini kesin ayırmış, daha açık bir ifadeyle "doğal" olana normatif bir çağrışım katmış, olayların doğal sürecinin aslında olması gereken süreç anlamına geleceğini, insan doğası başta olmak üzere diğer tüm

⁵ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 3.

⁶ Bu sentezin arkasında Newton'un buluşlarıyla birlikte dünyada etkili olmaya başlayan yeni bir "duygu"yu niteleyen *iyilik (bienfaisance)* ilkesinin olduğu da söylenebilir. Bu ilke ile bundan böyle dünyanın insanın mutluluğu için oluşturulduğu fikri hakim olmaya başlamış ve nihayetinde 18. yüzyılın alameti farikası olarak bakışların insana ve onun doğasına çevrilmesine yol açmıştır. (Peter Watson, *Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a*, çev. Kemal Atakay vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 754-755.)

⁷ Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2006), 49-56.

⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 3-5.

⁹ R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 132.

olguları içine alacak şekilde temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰ Bu doğrultuda Hume'a göre, her olgu olumsaldır. Dolayısıyla mutlak bir değer ve kesinlik arz etmez, sadece bir imkandır. Fakat insan, doğası gereği olguların kesinlik arz ettiklerini düşünmeye eğilimlidir.

1. Rasyonel Muhâkemenin Sigaya Çekilmesi: İnsan Doğası Üzerinden Deneyimin Otoritesinin Temellendirilmesi

Hume'un insan bilgisini menşei ve sınırları açısından insan doğası ve tecrübeyle ilişkilendirmesi, hakikat iddiasındaki pek çok öğretiyi aşılması gereken engeller bütününe dönüştürmüştür. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserlerinde Hume, bu eserlerin başlıklarından da görülebileceği gibi insanın nasıl duyumsadığı, nasıl düşündüğü, nasıl arzuladığı ve nasıl hükümde bulunduğunu incelemiştir. Bu yaklaşımın sonucu olarak insan doğasının bilimini deneyime özgü kılan Hume'a göre geleneksel metafiziksel düşünce, şeyler hakkında gerçek bir bilgiden ziyade ancak hakkında bilgi diyebileceğimiz bilgileri verebilir:

Metafizik, gerçek anlamıyla bir bilim değildir ve anlama yetisi için tamamen erişilmez olan konulara giren insan kibrinin beyhude çabalarından ya da kendini açık alanda savunamadıkları için zayıflıklarını örtüp korumak adına bu sık çalılıklara sığınmış halk hurafelerinden doğar.¹¹

Buna mukabil Hume, insanın anlama yetisinin güç ve kapasitelerini tahlil ederek doğru ve sahih bilgi için kesinlikler karşısında olumsuzlukla etiketlediği bilgimizin izini sürer. Bu bağlamda evrensel insan doğası üzerinden hareket ederek akli muhakeme yöntemini sigaya çekerek bu muhakemeyi de deneyimden gelen alışkanlıklara bağlar. Örneğin çölde ihtişamlı bina kalıntıları bulan insan o topraklarda medeni bir halkın yaşadığı sonucu çıkarır. Buradan hareketle Hume'a göre deneyimle ulaştığımız yargılarımız için belleğimiz ve duyularımızda bulunan bir olgudan hareket etmemiz gerekir. Aksi takdirde muhakemelerimiz tamamen farazi kalacaktır.¹² Dolayısıyla Hume'a göre varoluş konusundaki nedenselliği sınırlar ve bellekte ya da duyularda bulunan bir olguya dayalı inanca bağlar. Bu inanç bellekte hazır bulunan bir nesne ve bu nesne ile diğer nesnenin deneyimlerimiz sonucu edindiğimiz alışılmış bir aradalığından üretilir:

Olgusal durumlara ilişkin tüm muhakemelerimizin doğası nedir? diye sorulduğunda,

¹⁰ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden- (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 40-43.

¹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 9.

¹² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 44.

uygun cevap, *neden ile etki arasındaki ilişkiye dayalıdır*, gibi görünüyor. Bu ilişkiye dair tüm muhakemelerimizin ve yargılarımızın temeli nedir? diye sorulduğundaysa, tek kelimeyle yanıt verilebilir: Deneyim. Fakat araştırmacı tavrımızı biraz daha sürdürür ve *Deneyimden doğan tüm yargılarımızın temeli nedir?* diye sorarsak, buradan cevaplanması ve izahı daha zor olabilecek yeni bir soru doğar. Üstün bir bilgeliğe ve yeterliğe sahip olduklarının havasını atan filozoflar, hangi köşeye sığınsalar bastıran ve en sonunda çok tehlikeli bir ikilem yaratabileceklerine emin olan sorgulamaya eğilimli kişilerle karşılaştıklarında zor bir görev üstlenmiş olurlar. Bu kafa karışıklığının en iyi ilacı iddialarımızda tevazu göstermek, hatta daha bize itiraz yöneltmeden önce güçlüğü bizzat keşfetmektir. Bu yolla, cehaletimizi bir tür fazilete dönüştürebiliriz.¹³

Varoluşla ilgili tüm argümanların neden-etki ilişkisine dayalı olduğunu ifade eden Hume'a göre deneysel yargılarımızda geleceğin geçmişle uyumlu olacağı varsayımına ya da inancına dayanır. Hume'un deneyime bu kadar yüksek bir otorite vermesinin nedeni de onun tüm felsefi yaklaşımının özüne yani insan bilimi ya da insan doğasına dayanmasıdır. Çünkü geçmiş ile gelecek arasında kurulan benzerlikten üstünlük (otorite) ya da benzer gözükten şeylerden benzer etkiler çıkarmamızı sağlayan şey insan doğasıdır. Hume'a göre "deneysel yargılarımızın tamamının özü budur".¹⁴ Dolayısıyla geçmiş deneyimlerimizden kaynaklı bu tür çıkarımlarla cisimlerin doğasını ve gelecekte böyle bir şey olacağını mutlak kesinlik olarak ifade etmek boşunadır.

Bu bağlamda Hume'un epistemolojisinin zeminini, zihinsel hallerimizi (mental states) ifade için kullandığı "algılar (perceptions)" ile ilgili yaklaşımları temsil eder. Hume, zihnimize sunulan her şeye "algı" adını verir. Hume'a göre algılarımız canlılık ve güçlülük derecelerine göre "izlenimler (impressions)" ve "ideler (ideas)" olarak iki kısma ayrılır. Algıları "basit/yalın (simple)" ve "karmaşık (complex)" olmak üzere tekrar ikiye ayıran Hume'a göre nihai anlamda dört algı türünden söz edebiliriz: Basit izlenimler, karmaşık izlenimler, basit ideler, karmaşık ideler. Zihnimizdeki daha canlı algılar olan izlenimler, ilk ortaya çıktıklarında insan ruhunda meydana gelen işitme, görme, dokunma gibi; duyum, tutku ve duyguları temsil eder. İzlenim bittikten sonra aklın kopyasını aldığı ve zihinde yerleşen *tasarımlar (fikir, düşünce ya da idealar)* ise, izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeler olup doğrudan algılamalar olan izlenimlerin yerine geçemezler. Hume'a göre izlenim ve tasarımlar canlılık ve güç dereceleri haricinde kalan tüm konularda büyük benzerlikler gösterir. İkisinden biri bir ötekinin yansıması gibi görünür, bu durumda

¹³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 10.

¹⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 34.

insanın zihnindeki algılar çift olur. Neticede hem izlenim hem de tasarım olarak görünürler. Tasarımlar ve izlenimler birbirinin karşılığı olarak ortaya çıkar. Dikkatli bir inceleme ile yalın ve karmaşık algılardan faydalanarak bunu görebiliriz.¹⁵

Hume'a göre, karmaşık izlenim ve tasarımlarımız arasında genellikle büyük bir benzerlik vardır. Ancak bunların birbirlerinin tam kopyası olduğu kuralı genel geçer bir doğru değildir. Yine yalın algılarımız açısından ise durumu şu şekilde anlamamız gereklidir: "Her yalın tasarımın kendisine benzeyen bir yalın izlenimi, her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın tasarımı vardır." "Karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı tasarımı ile gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğalarında bir fark yoktur; bunların yalnızca şiddetleri farklıdır"¹⁶ diyen Hume'a göre bunun aksini iddia edenlerden tasarımda karşılığı olmayan tek bir izlenim ya da izlenimde karşılığı olmayan tek bir tasarım göstermesini isteyerek iddialı bir tavır ortaya koyar. İzlenim ve tasarımlar olarak adlandırdığımız iki algı kaynağının hangisi neden, hangisi etkidir? Sorusunun cevabını şöyle verir: "Tüm yalın tasarımlarımız ilk ortaya çıkışlarında, karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden meydana gelirler."¹⁷

Hume, bu tezini değişik olgularla açıklamaya çalışır. Buna göre tasarımların nedeni izlenimlerimizdir. Yani izlenimlerden sonra insan zihninde tasarım oluşur. Örneğin gözün görmesi / duyum / sonra algı (tasarım) oluşur. Hume'a göre gerek zihinsel gerekse bedensel olsun bir izlenimi ona benzeyen ve sadece güç ve diriliğinin derecesi ile o izlenimden ayrılan bir tasarım izler. Benzeyen algıların sürekli birlikteliği izlenimlerimizin tasarımların nedeni olduğunun bir kanıtıdır. Yine Hume'a göre izlenimleri ortaya çıkaran yetilerin (duyu organları) işlemleri engellenirse yalnızca izlenimler değil; onun karşılığı olan tasarımlar da kaybolur. Böylece zihinde ikisinden de bir iz kalmaz. Bunun tek istisnası ise aynı rengin farklı tonlarının farklı tasarımlarının olmasıdır. İnsan doğası biliminde oluşturduğu ilk ilke tasarımların kaynağı izlenimlerdir diyen Hume'a göre düşüncelerimiz tamamıyla dış duylardan ya da iç duyumdan alınmıştır. Dış duyu izlenimleri ruhta ortaya çıkar. İç duyum izlenimleri ise büyük oranda tasarımlarda türetilir. Bir izlenim öncelikle duylara çarpar ve söz gelimi soğuğu sığağı, bir tür hazzı ya da acıyı algılamamıza olanak verir. Zihin, bundan sonra adeta bir birleştirme yapar ve izlenimler kaybolduktan sonra tasarım diye adlandırdığımız bir suret çıkarır. Aslında bellek tarafından kopyalananlar fikirlerin ta kendileridir.¹⁸

¹⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17.

¹⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17-18.

¹⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 18-19.

¹⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 19-21.

Hume'a göre zihnin farklı düşünce veya fikirleri arasından düşüncenin doğallıkla ötekini getirmesini sağlayan belli bir çağrıştırıcı nitelik ve ilişki söz konusudur. Dolayısıyla düşünceler bütünüyle gevşek ve bağlantısız değildir:

Zihnin farklı düşünceleri veya fikirleri arasında bir bağlantı ilkesi olduğu bellekte ya da muhayyilede ortaya çıkışlarıyla belli bir yöntem ve intizam ölçüsü içinde birbirlerini takdim ettikleri açıktır. [...]. Zaten biraz düşünürsek, en çılgın ve başboş hayallerimizde, hatta rüyalarımızda bile muhayyilemizin gelişigüzel ilerlemediğini, birbirinin yerini alan farklı fikirler arasında yine de bir bağlantı olduğunu görürüz. En gelişigüzel ve serbest konuşma kayda geçirilse, tüm geçişleri içinde birbiriyle bağlantılı bir şey olduğu hemen görülecektir. [...] En ufak bir bağlantı ya da irtibata sahip olduğundan şüphe edemeyeceğimiz farklı diller arasında, en karmaşık fikirleri ifade eden kelimelerin yine de birbirine yine de denk düştüğü göze çarpar: Bu da karmaşık fikirlerde kavranan basit fikirlerin tüm insanlık üzerinde eşit etkide bulunan evrensel bir ilkeyle birbirine bağlı olduğunun kesin kanıtıdır.¹⁹

Farklı fikirlerin bağlantısını ve karşılıklı geçişini sağlayan tasarımlar ise üç tanedir. Birincisi; benzerlik, ikincisi; bitişiklik ve üçüncüsü, neden-sonuç.²⁰ Bu üç özellik, tasarımlar arasında karılıklı çağrışıma yol açar ve tasarımın ortaya çıktığı andan itibaren kendiliğinden diğer bir tasarımı akla getirir. İnsanın düşüncelerinin ilerlemesinde ve tasarımların sürekli biçimde dönüp durmasında imgelememizin bir tasarımdan ona benzer başka diğer bir tasarıma doğasına uygun biçimde kolaylıkla geçtiği açıktır. Benzer biçimde duyular da nesnelere değiştirirken onları düzenli bir biçimde değiştirip sanki bitişiklermiş gibi algılamak zorundadır. Bu nedenle imgelem alışkanlığın gücü sonucu aynı düşünme yöntemini el edip nesnelere tasarlarken zaman ve mekân parçaları üzerinden gitmek zorundadır.

Bu ilişkilerden en kapsamlı olanı nedensellik ilişkisidir. Nedensellikte, iki nesne söz konusu bu ilişkinin içine implant edilmiş gibi düşünülebilir. Bunun örneklerini, birinin diğerinde bir eyleme veya harekete neden olduğu zaman da ilkinin diğerinin varoluş nedeni olduğunda da görebiliriz. Bunu daha ileriye götürerek şunu da söyleyebiliriz. Hume'un ifadesiyle:

İki nesne yalnızca birinin diğeri üzerinde bir harekete veya eyleme neden olduğunda değil, aynı zamanda bir tanesi bunu üretebilecek güçteyken de birbiriyle neden-sonuç ilişkisiyle bağlanırlar. Nüfuz etme ve itaat etme ilişkilerinin kaynağıdır.²¹

¹⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 21-22.

²⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 22.

²¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 23.

Bu ilkeler yalın tasarımlarımızın birliği ve bütünlüğünü temin eden ilkelerdir. Dolayısıyla bu ilkeler imgelemde yalın tasarımların insan belleğinde birleşmesini sağlayan bağlantının yerini doldurur. Bu, zihin dünyasında olağanüstü sonuçları olan bir çekim (yasa)dir. Tasarımlarımızın bu birleşimi veya çağrışımların sonuçları arasında en mühim olanı, akıl yürütmelerimizin temelini oluşturan ve kaynağını ekseriyetle yalın tasarımlarımız arasındaki bazı birleşme ilkelerinden hasıl eden karmaşık tasarımlardır.²²

2. İzlenimlerin İzinde, Duyguların Refakatinde: Düşüncenin Serüveni

Daha önce de ifade edildiği gibi Hume'un zayıf algılar şeklinde ifade ettiği idealar, canlı algılarımız olarak ifade edilen izlenimlerimizin kopyalarıdır. Dolayısıyla bilginin tüm kavramları zihnimizin canlı izlenimleri aracılığıyla elde edilen canlı düşüncelerin sonuçlarıdır. Bir terim izlenimden doğan bir fikre yaslanmıyorsa o terimin herhangi bir anlamı yoktur. Hakeza bilginin sağlamlığının kontrolü de kavramın karşılığı olan izlenimi bulmaktır.²³ Hume'a göre töz kavramı da tam olarak böyledir. Töz tasarımının kaynağını sorgulayan ve bu tasarımın iç duyu izlenimlerinden mi yoksa dış duyu izlenimlerinden mi çıktığını soran Hume'a göre belirli niteliklerin toplamının dışında töz tasarımı yoktur. Dolayısıyla bu kavramın dayandığı bir fikir veya nitelikten bahsedemeyiz. Hume'a göre düşünceler, doğrudan algılamalar olan izlenimlerin yerine geçemeyeceğine göre, insan zihninin soyut genellemeleri gerçekliği yansıtamaz. Hume'a göre soyut düşünmede tümel ile o 'tümelin' ifade ettiği sözcüğü alışkanlıkla bir araya getiririz. Örneğin, p-o-r-t-a-k-a-l = portakal, tek tek harfleri birleştirdiğimizde zihnimizde portakal şeması oluşur. İşte bu alışkanlık (deneyim) ve benzerlikle ifade edilir.²⁴ Nesnelerin alışkanlık gereği sürekli bir arada bulunacağı inancı insanların doğası gereği sahip oldukları bir inançtır. Söz konusu bu inanç, zihnin dilediği her şeye inanabileceği bir *kurmaca* değildir. Söz gelimi Hume'a göre kendi tasavvurumuzda at ile bir insanın kafasını birleştirebiliriz fakat böyle bir hayvanın gerçekte var olduğuna inanmak gücümüzü aşar. Dolayısıyla kurmaca bir istence bağlı durumda inanç istediğimiz gibi idare edemeyeceğimiz bir his ya da duyguda gizlidir:

Diğer tüm duygular gibi bu duygu da doğa tarafından uyarılmalı ve zihnin belli bir kesitte yerleştirdiği tikel bir durumdan doğmalıdır. Bellek ya da duyular ne zaman bir nesneyle karşılaşırsa, alışkanlık gereği muhayyilesini hemen genellikle bir arada olduğu bu nesneyi tasavvur etmeye yönlendirir; bu tasavvura düşlemin uçuk

²² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 24.

²³ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A pirori Problemi*, 43.

²⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 25-27.

kaçık hayallerinden farklı olan bir his ya da duygu eşlik eder. İşte inancın doğası bundan ibarettir. Tersini tasavvur edemeyeceğimiz kadar sıkı bir inanç duyduğumuz hiçbir olgu meselesi olmadığından, birini diğerinden ayırt etmemizi sağlayan bir duygu olmasaydı, onaylanan anlayış ile reddedilen anlayış arasında hiçbir fark olmazdı. Bir bilardo topunun düz bir masada diğer bir topa doğru ilerlediğini görürsem, temas ettiğimde duracağımı rahatlıkla tasavvur edebilirim. Bu tasavvur çelişki barındırmaz; ama yine de bir toptan diğerine hareket aktarımını ve itkiyi kafamda canlandırmamı sağlayan tasavvurdan çok farklı olduğu hissini verecektir.²⁵

Hume'a göre her insan temsil ettiği duygunun bilincindedir. İnanç, nesne hakkında muhayyilenin asla erişemeyeceği kadar canlı, tesirli, sağlam ve tutarlı bir tasavvurdur. Hume'a göre inançların düzeni de tabiatın düzenine²⁶ uygundur. Söz konusu bu uygunluk Hume'un insanı tabiat varlığı olarak görmesinin sonucudur.²⁷ Hume'a göre anlıktaki tüm algılar izlenimlere ve tasarımlara (düşünceler) bölünür. İzlenimlerde kendi içinde ikiye bölünür. Bunlar kökensel (ilksel) ve ikincil izlenimlerdir. Kökensel izlenimler; duyu, haz ve acı izlenimleridir. İkincil izlenimler ise tutkular ve onları çağrıştıran başka heyecanlardan gelen izlenimlerdir.²⁸ Hume, izlenimler ve tasarımların insanın anlama yetisi (düşüncesi) üzerindeki etkisini ele alırken yine insan doğasına müracaat eder. İnsan doğasının üç yönünü ele alarak konuyu aydınlığa kavuşturmaya çalışır:

Bunlardan *birincisi* sık sık sözünü etmiş ve açıklamış olduğum gibi tasarımların çağrışımıdır. Zaten kendini uzunca bir zaman boyunca kararlı bir biçimde tek bir tasarım üzerinde yoğunlaştırması olanaksızdır; nitekim en yoğun çabalarıyla bile böyle bir sürekliliğe ulaşamaz. Ancak düşüncelerimiz ne denli değişebilir olsalar da değişimlerinde bütünüyle kurlsız ve yöntemsiz değillerdir. İlerlemelerini sağlayan kural bir nesneden ona benzeyen, onunla bitişik olan ya da onun tarafından üretilene geçmektir. Bir tasarım imgeleme sunulduğunda, bu ilişkiler yoluyla birleştirilen başka herhangi bir nesne doğal olarak o nesneyi izler ve onun sunulduğu sayesinde daha büyük bir kolaylıkla girer.

İnsan zihninde belirteceğim *ikinci* özellik izlenimlerin benzer bir çağrışımıdır.

²⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 46-47.

²⁶ 17. yüzyıl Bilim Devrimi'ni karakterize eden "düzen" kavramıdır. Newton'la özdeşleşen bilimsel devrim, düzen merkezli bir doğa düşüncesine neden olmuştur. Bunun nedeni olarak Avrupa'da dini ve siyasi anlaşmazlıklar neticesi ortaya çıkan ve 30 Yıl Savaşları ile zirve yapan çatışma ortamının önemli etkisi vardır. Westfalya Barışı (1648) ile sonlanan sosyal parçalanmışlık düzen fikrini anahtar kavram yapmıştır. bk. İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 71. Hume'da bu düzen fikri mekanik doğa düzeni yerine inançların ve alışkanlıkların düzeni olarak yansımıştır.

²⁷ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, 54.

²⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 191.

Tüm benzer izlenimler bir araya getirilirler ve biri ortaya çıkar çıkmaz geri kalanlar hemen onu izler. Keder ve düş kırıklığı öfkeye, öfke kıskançlığa, kıskançlık garaza ve garaz yine kedere neden olur, ta ki bütün döngü tamamlanuncaya dek. Benzer olarak mizacımız, sevinçten havalara uçtuğu zaman, doğal olarak kendini sevgi, cömertlik, acıma, cesaret, gurur ve diğer benzer duygulara atar. Bir tutku tarafından harekete geçirildiğinde, zihin kendini hiçbir değişim ya da değişme olmaksızın yalnızca o tutkuyla sınırlaması güçtür. İnsan doğası böyle bir düzenliliği kabul etmeyecek denli tutarsızdır. Değişebilirlik onun özündedir. O sırada egemen olan ruh durumuna uyan ve tutkularıyla anlaşılan duygu ya da heyecanlara değişebilmesi ile aynı doğallıkla başka neye değişebilir ki? O zaman açıktır ki tasarımlar gibi izlenimler arasında da bir çekim ya da çağrışım vardır; her ne kadar bu, tasarımların benzerlik, bitişiklik ve nedensellik yoluyla çağrışımına karşılık, izlenimlerin yalnızca benzerlik yoluyla çağrıştırılıyor olması gibi dikkate değer bir farkla olsa da.

Üçüncü olarak, bu iki tür çağrışım üzerine belirtilebilir ki bunlar birbirlerine çok fazla yardım eder ve birbirlerini destekler ve geçiş her ikisinin de aynı nedende birlikte hareket ettikleri zaman daha kolay yapılır. Böylece bir başkası tarafından incitilerek ruh durumu çok fazla karışmış ve rahatsız edilmiş bir insan hoşnutsuzluk, sabırsızlık, korku ve daha başka rahatsız edici tutkular için yüzlerce özne bulmaya yatkındır; özellikle de eğer bu öznelere ilk tutkusunun nedeni olan kişide ya da onun yakınında bulabiliyorsa. Tasarımların geçişini destekleyen ilkeler burada tutkular üzerinde ilkelerle birlikte hareket eder ve her ikisi de tek bir eylemde birleşerek, zihin üzerinde çifte bir dürtü yaratırlar. Öyleyse yeni tutku onun kadar büyük bir şiddetle doğmalı ve geçiş ona o kadar kolay ve doğal kılınmalıdır.²⁹

Tüm tasarımların (düşünce) izlenimlerden ödünç alındığını ifade eden Hume'a göre diğer tüm izlenimler içinde en çok duygularımız zihnin işlemlerine dayanır. Bu sebeple duygular doğal olarak imgelemden ve onlara ilişkin oluşturulan diri tasarımdan doğarlar. Hume için duygudaşlığın doğası budur. Çünkü başkalarının duygularını tespit ettiğimizde onlara derinlemesine nüfuz edebiliriz. Başkalarının tutkularını ve hislerini duygudaşlıkla paylaştığımızda, bunlar bizim zihnimizde salt tasarımlar olarak görünür. Buradan hareketle tıpkı bir başka olguyu kavradığımız gibi kavranırlar. Hume'a göre duygudaşlık yoluyla (ki bu da benzerlik ve bitişiklik ilkeleri ile olur) oluşturduğumuz tasarımlar anlamının diğer bir çeşidi olan neden-sonuç ilişkisini de canlandırmış ve güçlendirmiş oluruz.³⁰ Söz konusu bu durum Hume'a göre insanın ve onun duygudaşlığının doğasını yansıtır. Ona göre insanların duyguları, zihin ve zihnin işlemleri bakımında benzerdir. Duygunun bir iletişim

²⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 196.

³⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 219.

biçimi olmasını temsil eden söz konusu duruma³¹ göre benzerlikler ne kadar artarsa duygudaşlığın oluşumu o kadar kolaylaşacaktır. Dolayısıyla hiç kimse bir başkası tarafından belli oranda kabiliyetli olmadığı bir duygu tarafından harekete geçirilemez. Duygular kolay biçimde birbirinden diğerine geçirebilir. Söz gelimi bir kişinin sesinde ve tavrında tutkunun sonuçlarını gördüğümüz zaman zihnimiz sonuçlardan nedenlere geçer ve tutkunun tasarımları oluşur. Benzer bir şekilde heyecan da böyledir. Mesela güzellik duygumuz büyük oranda bu ilkeyle ilişkilidir. Nesne kendisine sahip olan kişi de haz üretme fiilini içeriyorsa o nesne her zaman güzel eylemi olarak görülür. Acı için de aynı durum geçerlidir. Hume'a göre bir evin rahatlığı ve huzuru, bir tarlanın verimliliği, bir teknenin büyüklüğü, bunlar nesnenin güzelliğini meydana getirirler. Bunların güzel olarak nitelenmesinin nedeni belirli bir sonuç doğurma yatkınlığı sayesinde haz vermeleridir. Çünkü bir nesne ona sahip olan kişide haz üretme potansiyeli taşıyorsa, daha açık bir ifadeyle hazzın asıl nedeniyse o nesnenin sahibi ile arasındaki ince bir duygudaşlık vasıtasıyla izleyene haz verir.³²

Dolayısıyla Hume'a göre akıl tek başına hiçbir surette eylem için güdü olamaz, tutkuya da karşı çıkamaz. İnsan üzerinde temel belirleyici olan tutkular işbaşında olduğunda akıl hegemonyasını kaybeder. Nitekim Hume'dan önce insanın özünü arzu varlığı olarak ifade eden Spinoza da *Etika* (Ethica) adlı temel eserinde bu hususa göndermede bulunur. İyi ve kötü için doğru bilgiden çıkan bir arzu, tesiri altında bulunduğu duygulanışlardan doğar. Dolayısıyla bilgiden doğan arzuların duygulardan doğan arzular daha güçlü ve etkilidir.³³ Burada Hume da anlama ve düşünme yetimizle ilgili görüşlerini ortaya koyarken duyguları esas alır. Çünkü Hume'a göre anlama yetisi iki farklı yoldan hareket eder: *İspat ve Olasılık*. Soyut düşüncelerin temelini oluşturan tanıtlayıcı akıl yürütme (ispat) ancak neden-sonuç konusunda yargımızı yönlendirir. Buradan bilmenin dürtüsü doğmaz. Hume'a göre bir nesneye karşı acı ya da haz beklentisinde olduğumuz zaman buna bağlı bir hoşnutsuzluk ya da eğilim heyecanı duyarız ve bu bize bir rahatsızlığı ve doyumunu verir. Böylece biz ya ondan kaçır ya da ona karşı yaklaşırız. Hume'a göre us yalnız başına hiçbir zaman bir eylem üretmez. Çünkü us, bir istek, bir tutku ya da bir duygu tercihini tartışmaya yetenekli değildir. Hume daha da ileri giderek aklın tutkuların kölesi olduğunu ve öyle de olması gerektiğini ifade eder.³⁴ Hatta bu bağlamda Hume'a

³¹ Muhammet Caner Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi* (İstanbul: Hiper Yayın), 116.

³² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 384.

³³ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken-(Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016,) (4. Bölüm Önerme xvı), 210-211.

³⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 227-228.

göre en diri akıl deliliğe komşudur.³⁵

İnsan anlığındaki her tür bilginin zeminini oluşturan duyu algılarımızı izlenim ve düşünce olarak ikiye ayıran Hume, erdem ve erdemsizlik, ahlak, adalet gibi kavramları da yine bu bilgi kuramıyla ilintili olarak ele alır. Bu doğrultuda insan doğasının evrensel niteliğine işaret eden Hume'a göre kibir, saygı, öz-saygı, hırs gibi tutkular insan davranışlarına kaynaklık eder. Söz konusu bu özellikler kişinin sadece bireysel çıkarlarına değil karşılıklı onama ve duyguların etkileşimi ile meydana gelen kamusal çıkarları da kapsar.³⁶ Hume'a göre bu doğrultuda bütün uluslarda her daim insan davranışlarında bir yeknesaklık gözlemlenir. Çünkü zaman değişse de insanın doğası ve işleyişi ona göre hep aynıdır. İnsana ait ve biraz önce işaret ettiğimiz tutkular da önceden beri var olan tutkulardır ve insan davranışlarının ve girişimlerinin kaynağını oluştururlar. İnsan doğasında var olan erdem ve erdemsizlik, ahlak gibi olguların ne olduğu ve bu erdemsizliklerin üstesinden nasıl gelinebileceği hususu da yine insan doğasında bulunan ve kendiliğinden her yerde ve her zaman ortaya çıkacak duygulanımlardır. Hume'a göre bu nedenle ahlaksal ayrımlar akıldan türemez. Çünkü zihinde sadece algılar vardır. Bu doğrultuda işitme, görme, sevme nefret etme ve düşünme gibi eylemlerinin tamamı algı başlığı altında bulunur. Zihin hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir eylem ortaya koyamaz. Buradan hareketle Hume için ahlaki eylemleri mantıksal bir doğrulamaya tabi kılmak doğru değildir. Ahlakilik mantıksal olarak doğrulanabilirlik ve yanlışlıkla alakalı değil, duygularımızla doğrudan ilişkilidir.³⁷

Sonuç

Düşünce sistemini insan doğasının ilkeleri üzerinde inşa eden Hume'a göre bütün bilimlerin yolu insanı tanımaktan geçer. İnsanın güçleri ve yetilerinin temel alındığı, duyu ve tutkuların akıl üzerindeki hegemonyası üzerinden bir temellendirme yapan Hume'a göre “insan doğasının fethi” ancak bu yolla tanınabilir.

Metafiziksel düşünceye dayalı geleneksel dönemin *a priori* merkezli yaklaşımları karşısında bilimlerin merkezine, insan doğasının kendisine yönelmek ve bu bilimi üzerinde yükselebileceği sağlam temeller olan sağlam olan deneyim üzerinden sistemini inşa eden Hume, düşünce tarihinde önemli bir kırılma noktası olmuştur. Descartes, Hobbes, Leibniz ve Spinoza gibi kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak “nedensellik” üzerine gerçekleştirmiş çözümleme ile eleştirel bir bakış açısı ile nedensellik düşüncesini yeni bir uğrağa getirmiştir. Hume, nedenselliğin

³⁵ Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay-(Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 106.

³⁶ Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek-(İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 60-69.

³⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 307-309.

kökeninin deneyime dayalı bir inanç ve alışkanlık olduğunu iddia ederek onu özne sferinde bırakmıştır.

Hume, dönenimin doğa modeliyle uyumlu bir insan bilimi inşa etme ve bunu insan zihnine uygulamaya yönelik bir akıl yürütme amacı taşımaya da günümüz düşüncesini dahi derinden etkilemiştir. Hume'un çıkarımlarına göre, olgulara dair deneyim, aslında aralarındaki bir korelasyona dayanır. Bu bağlamda deneyimlerimiz bir olayın diğer bir olaya neden-sonuç ilişkisi bağlamında sebebiyet vermesi değil ama bir olayın bir diğer olayı izlediğinin deneyimidir. Esasında bu durum Hume'a göre alışkanlıkların ve inançların düzenidir. Dolayısıyla *a priori* akıl yürütmenin deneyimi temel alınmak suretiyle kesinlik ifade edecek biçimde kanıtlanması imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle neden-sonuç ilişkisine bağlı tüm akıl yürütme ve pratik, olumsaldır.

Nedenselliğin anlamını adeta yapısökümüne uğratan Hume, *a priori* yerine *algıya* yönelerek yeni bir düzenlilik arayışını seslendirmiştir. Fakat insan zihni dışında kalan hususları yadsıması ve bilgedeki tüm oluşumu deneyime bağlaması onun teorisini elbette objektif kılmaz. Çünkü, gerçekliği sadece olgularla açıklamak Hume'un eleştirdiği metafizik teorilerle yöntem olarak aynı safta yer almakla eşdeğerdir. Her şeyi zihni-psişik bir zemine göre tanımlama/anlama ve bu tanımlama gücünü belirli felsefeler tahsis etmek gerçeklik algısını boğmakla sonuçlanmıştır. Çünkü hiçbir bilimsel/felsefi düşüncenin temelinde yatan hipotezler kuramsal bir hiçlikten çıkmazlar. Onlar, öznenin deneyim alanında sorusunu sormasıyla birlikte *kuramsal ufuk* içine sokulmuş olurlar. Bilgi ve gerçeklik her zaman bir amaca bağlıdır ve onun elde edilmesini sağlayan yöntemler doğrultusunda bilgi üretilir. Hume'un yaklaşımını da bu bağlamda ele almak ve daima bakışlarımızı hâkim olan insan ve bilgi anlayışının baskıcı gücü karşısında eleştirel olana çevirmemiz gerekir. Bilinçli edimlerini, insan doğasının bilinçsiz düzeni ya da alışkanlığı ile açıklanması "doğal" bir analiz olsa bile "doğru" olması konusu daima sigaya çekilmeye muhtaçtır. Hume'un insan ve onun bilgisine yönelik sunduğu *duyguların doğal grameri* cazibesini, kendinden önceki teorileri boşa çıkarmaya yönelik etkin bir hegemonya ve güce eşlik etmesinden alır. Fakat bir teorinin asıl başarısının kendinden önceki teorinin konulara yönelerek onun açıklayamadıklarını açıklayarak daha bütüncül bir perspektifi yakalamasında yattığını söylememiz gerekmektedir.

Kaynakça | References

- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Callinicos, Alex. *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*. çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 6.Basım, 2013.
- Collingwood, R.G. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Haakonssen, Knud. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Hume, David. *Ahlak*. çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 5. Basım, 2015.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner. *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Nutku, Uluğ. *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Spinoza, *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2018.

Îsâ-Mesîh ve Pavlus Ekseninde Hıristiyan Geleneğinde Kurtuluş *

Serkan Sayar | <https://orcid.org/0000-0003-2716-1966> | serkansayar@hotmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye

Öz

Hıristiyanlıkta kurtuluş genel olarak Îsâ-Mesîh merkezli olarak açıklanmıştır. Bununla beraber tarihsel Îsâ-Mesîh'in tebliğ ettiği kurtuluş teolojisi ile Pavlus'un şekillendirdiği kurtuluş teolojisi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Tarihsel Îsâ-Mesîh kurtuluşun dinî hukuka bağlılıkla kazanılacağını belirtirken Pavlus kurtuluşun iman ile gerçekleşeceğini savunmuştur. Öğretisinin merkezine Âdem'in düşüşünü koyan Pavlus, Âdem'in işlediği günahın bütün insanlara sirayet ettiğini, dolayısıyla dünyaya gelen her insanın günaha ve ölüme mahkûm olduğunu belirtmiştir. Oluşturduğu teolojide Musa yasasının insanları günah ve ölüm girdabından kurtaramadığını, yasa ile kurtuluşa ulaşma çabalarının her seferinde boşa çıktığını belirten Pavlus, Yahudi dinî hukukuna bağlılığın yerine Îsâ-Mesîh'e imanı koymuştur. Îsâ-Mesîh'in mesajını yeniden şekillendiren Pavlus'a göre o İsrailoğullarının kayıp koyunlarına gönderilen bir peygamber değil, bizzat kurtarıcı olan ve Âdem peygamberin işlediği günahı insanları kurtarmak için kendini feda eden Tanrı'nın oğludur. Böylece Tekvin'deki Yahvist metni Hıristiyanlık için kaynak metin olacak şekilde yeniden yorumlayan Pavlus, tarihsel Îsâ-Mesîh yerine tarih ötesi Îsâ-Mesîh figürünü öğretisinin merkezine almıştır. Bu bağlamda çalışmada Îsâ-Mesîh ve ilk Hıristiyan cemaati döneminde, Musa yasası ile Îsâ-Mesîh'e imanın kurtuluş açısından önemi tartışılmıştır. Konu incelenirken Kitâb-ı Mukaddes pasajları dikkate alınmış, tarihsel Îsâ-Mesîh'in ortaya koyduğu kurtuluş teolojisi ile Pavlus'un şekillendirdiği kurtuluş teolojisi arasındaki farklılıklar vurgulanmıştır. Kurtuluş teolojisindeki değişim, Pavlus'un Tevrat'taki yaratılış öyküsünü yeniden yorumlaması ile açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kurtuluş, Îsâ-Mesîh, Pavlus

Atıf Bilgisi

Sayar, Serkan. "Îsâ-Mesîh ve Pavlus Ekseninde Hıristiyan Geleneğinde Kurtuluş". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 447-463. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.71>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	01.10.2022
Yayın Tarihi	01.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "İsa-Mesih ve Pavlus Ekseninde Hıristiyan Geleneğinde Kurtuluş" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Salvation in the Christian Tradition Axis of Jesus Christ and Paul *

Serkan Sayar | <https://orcid.org/0000-0003-2716-1966> | serkansayar@hotmail.com

Ondokuz Mayıs University | <https://ror.org/028k5qw24>

Institute of Graduate Studies, Department of History of Religions, Samsun, Türkiye

Abstract

In Christianity, salvation is generally explained as Jesus-Messiah centered. However, there are important differences between the salvation theology preached by the historical Jesus-Messiah and the salvation theology shaped by Paul. While the historical Jesus-Messiah stated that salvation would be gained by adherence to religious law, Paul argued that salvation would be achieved through faith. Putting the fall of Adam at the center of his teaching, Paul stated that Adam's sin spread to all people, and therefore every human being born into the world was condemned to sin and death. Stating that the law of Moses could not save people from the whirlpool of sin and death, and those efforts to reach salvation with the law were in vain every time, Paul substituted faith in Jesus Christ in his salvation theology instead of adherence to Jewish religious law. According to Paul, who reshaped the message of Jesus-Messiah, he was no longer a prophet sent to the lost sheep of the Israelites, but the son of God, who was the savior himself and sacrificed himself to save people from the sin committed by the prophet Adam. Thus, Paul, who reinterpreted the Yahwist text in Genesis as the source text for Christianity, put the transhistorical figure of Jesus-Messiah instead of the historical Jesus-Messiah at the center of his teaching. In this context, the importance of belief in Jesus-Messiah with the law of Moses in terms of salvation was discussed in the period of Jesus-Messiah and the first Christian community. While examining the subject, the passages of the Bible were taken into account, and the differences between the salvation theology put forward by the historical Jesus-Messiah and the salvation theology shaped by Paul were emphasized. The change in salvation theology was explained by Paul's reinterpretation of the creation story in the Torah.

Keywords

History of Religions, Christianity, Salvation, Jesus Christ, Paul

Citation

Sayar, Serkan. "Salvation in the Christian Tradition Axis of Jesus Christ and Paul". *Tetkik 2* (September 2022), 447-463. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.71>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	01.10.2022
Date of Publication	01.10.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Salvation in the Christian Tradition Axis of Jesus Christ and Paul”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kurtuluş, dinî geleneklerin amaçladığı nihai noktayı işaret etmektedir. Dinî gelenekler, vadedilen kurtuluşa ulaşmayı bir takım itikadi kabullerin yanı sıra bazı uygulamaların yerine getirilmesine bağlamışlardır. Ancak dinî inanç ve geleneklerin kurtuluşa verdikleri anlam ve müntesiplerine sundukları kurtuluş reçeteleri farklılık arz etmektedir (Adam, 2000). Dinler tarihi incelendiği zaman bazı dinî geleneklerde inanç veya ibadet boyutuna vurgu yapıldığı bazı dinî geleneklerde ise hem inanç hem de ibadet boyutuna eşit derecede önem verdiği görülür (Aydın, 2015). Örneğin Yahudilikte kurtuluş doğrudan yasanın yerine getirilmesiyle ilişkili olarak daha çok amel boyutuyla açıklanmışken İslam'da inanç esaslarının kabulünün yanı sıra ibadet esaslarının yerine getirilmesine bağlanmıştır. Hıristiyanlıkta ise İsa-Mesih'in kurtarıcılığının kabulüyle ilişkili olarak daha çok inanç boyutuyla açıklanmıştır.

Bu çalışmada erken dönem Hıristiyan tarihinde inanç-amel oranının nasıl bir seyir izlediği tartışılmıştır. Bu süreçte İsa-Mesih'in mesajı ile İsa-Mesih'ten sonra şekillenen Pavlus Hıristiyanlığının mesajı arasında ortaya çıkan farklılıklar, kurtuluşun iman ile mi, amel ile mi yoksa her ikisi ile mi elde edileceği sorunu gündeme getirmiştir. Tarihsel süreç içerisinde bu soruna getirilen çözüm önerileri iman-amel oranının farklılık gösterdiğine işaret etmektedir. Zira tarihsel İsa-Mesih ve Kudüs'te yaşayan ilk Hıristiyan cemaati kurtuluşun Yahudi hukukuna bağlılıkla kazanılacağına dile getirirken gentileleri dine davet eden Pavlus, kurtuluşun İsa-Mesih'e iman ile gerçekleşeceğini savunmuştur. Erken dönem Hıristiyan tarihinde ortaya çıkan bu farklılık sadece ilk cemaat dönemiyle sınırlı düşünsel bir sorun olarak kalmamış; ilk Hıristiyan cemaatinde bölünmeye neden olduğu gibi büyük kitleleri ilgilendiren mezhepsel bölünmelere de kaynaklık etmiştir. Bu nedenle kurtuluş öğretisinin anlaşılması kadar Hıristiyan dinî geleneğinin anlaşılması, tarihsel İsa-Mesih'in ve Pavlus'un öğretilerinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu bağlamda çalışmanın konusunu İsa-Mesih ve Pavlus ekseninde Hıristiyan geleneğinde kurtuluş oluşturmaktadır. Konu İsa-Mesih'in öğretisi ile Pavlus'un da içerisine dahil olduğu ilk Hıristiyan cemaati dönemi ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada Musa yasası ile İsa-Mesih'e imanın kurtuluş açısından önemi tartışılmıştır. Çalışmanın temel amacı, Hıristiyanlıkta ana figür olan İsa-Mesih'in tarihsel olarak ortaya koyduğu kurtuluş teolojisi ile Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen Pavlus'un şekillendirdiği kurtuluş teolojisi arasındaki farkı açıklamaktır. Araştırmada İncil pasajları dikkate alınmış, bu pasajlara ek olarak erken dönem Hıristiyan tarihi konusunda yapılan araştırmalardan istifade edilmiştir. Böylece tarihsel İsa-Mesih ve Pavlus ekseninde kurtuluşa ulaşma açısından iman-amel oranındaki değişim betimlenmiştir.

İsa-Mesih ve Pavlus'a Göre Kurtuluş

Hıristiyanlıkta kurtuluş genel olarak İsa-Mesih merkezli olarak açıklanmıştır (Polat, 2006). Bununla beraber İsa-Mesih'in tebliğe başladığı dönemden Pavlus Hıristiyanlığının şekillendiği döneme kadar olan süreç içerisinde inanç esasları ile ibadet esaslarına yapılan vurgu farklılık göstermiştir. Zira İsa-Mesih, tebliğe başladığında hem İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildiğini belirterek mesajının kendisinden önce gönderilen peygamberler ile uyumlu olduğunu açıklamak istemiş hem de Yahudi geleneğine uygun bir şekilde muhatap olarak İsrailoğullarını görmüş ve mesajını onlara yöneltmiştir (*Kitabı Mukaddes*, 2003, Mat. 15: 24). Bu süreçte yasaya vurgu yapan İsa-Mesih'in yegâne amacı İsrailoğullarını tövbeye çağırmaktır (Mar. 2: 17; Luk. 5: 31-32).

Luka İnciline göre, hakikatten sapan İsrailoğullarını kurtarmak için gelen İsa-Mesih, bu doğrultuda hareket ederek Yahudi halkından olmayan kişileri mesajının dışında tutmuştur (Katar, 2007; Luk. 19: 10). Mesajının hedef kitlesi olarak Yahudi ulusunu belirleyen İsa-Mesih, Filistin bölgesinde yaşayan Samiriyelileri muhatap almamış, öğretisini yaymak üzere havarilerini çevre köy ve kasabalara gönderirken İsrailoğullarının dışında kalan uluslara gitmemeleri konusunda uyarmıştır (Mat. 10: 5-6). Hatta Kenanlı bir kadın cine tutulmuş kızının iyileşmesi için sesini İsa-Mesih'e duyurmaya çalışınca bu durumdan rahatsız olarak öğrencilerine kadının uzaklaştırılmasını söylemiştir. Kadının İsa-Mesih'in önünde diz çöküp yardım talebinde ısrar etmesi karşısında, çocukların ekmeğinin köpeklere atılmasının doğru olmadığını söyleyen İsa-Mesih, öğretisinin ve mucizelerinin İsrail halkına mahsus olduğunu vurgulamak istemiş, ancak kadının, efendilerinin sofrasından düşen kırıntılarla köpeklerin karınlarını doyurduklarını söylemesi üzerine kızı iyileştirmiştir (Mat. 15: 21-28; Mar. 7: 24-30). Böylece mesajının hedef kitlesi olarak İsrail halkını belirleyen İsa-Mesih, aynı zamanda kurtuluşu bir takım dinî emir ve yasakların yerine getirilmesiyle ilişkili olarak açıklamıştır (Mat. 15: 21-28; Mar. 7: 24-30). Bu doğrultuda öğretisinin temelini göklerin krallığının yaklaşmakta olduğunu koyan İsa-Mesih, Tanrı'nın İsrailoğullarını terk etmediğini ancak zamanın tükenmekte olduğunu hatırlatmış ve kendisine muhatap olarak kabul ettiği İsrailoğullarının Tanrısal krallığa hazırlanmalarını öğütlemiştir (Woodhead, 2006; Mat. 10: 7).

İsa-Mesih, kendisiyle aynı dönemde yaşayan Yahya ile yakın ilişki içerisinde olmuş, O'nun çağrısını devam ettirmiştir (Batuk, 2003; Mat. 3: 2). Yahya'nın ve İsa-Mesih'in mesajlarındaki göklerin krallığına ulaşmak için İsrailoğullarının tövbe etmesine yönelik benzerlik, halkın İsa-Mesih hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Zira İncillere göre İsa-Mesih, halkın kendisini kime benzettiğini havarilerine

sorduğunda aldığı cevap, Vaftizci Yahya, İlyas, Yeremya veya peygamberlerden birisi şeklinde olmuştur (Mat. 16: 13-14; Mar. 8: 27-28; Luk. 9: 18-19). Gerek mesajının Yahya ve kendinden önceki peygamberler ile uyumlu olması gerekse yaşantısının Yahudi dinî kurallarına uyması, halkın onu Yahya ve diğer peygamberler ile özdeşleştirmesini sağlamıştır. Bu bağlamda hareket eden İsb-Mesih, ne kendisinden önceki peygamberleri ne de mesajlarını yıkmaya geldiğini, bu düşüncenin aksine eksiklikleri giderip önceki yasayı tamamlamak için gönderildiğini belirtmiştir.

Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa'dan ufacak bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, bu buyrukların en küçüğünden birini kim çiğner ve başkalarına öyle öğretirse, göklerin egemenliğinde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, göklerin egemenliğinde büyük sayılacak. Size şunu söyleyeyim: Doğruluğunuz din bilginleriyle Ferisilerinkini aşmadıkça, göklerin egemenliğine asla giremezsiniz! (Mat. 5: 17-20).

Kendisinden önceki peygamberler gibi İsb-Mesih de yasaya vurgu yapmış, kurtuluşun yasaya bağlılıkla kazanılacağını belirtmiştir (Aydın, 1998). Hatta kendisine sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapılması gerektiği sorulduğunda, Tevrat'ta zikredilen emir ve yasaklara uyulmasını tavsiye etmiştir. "O'nun buyruklarını biliyorsun: Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, kimsenin hakkını yemeyeceksin, annene babana saygı göstereceksin (Mar. 10: 17-22; Luk. 18: 18-30)."

İncillere göre İsb-Mesih'in yaşamı yasaya göre şekillenmiştir. İncillerde doğumunun sekizinci gününde sünnet edildiği, annesinin arınma günleri dolunca Yusuf ve Meryem ile birlikte Kudüs'e (mabede) götürüldüğü, yasaya göre ilk doğan erkek çocuk olduğu için bir çift kumrunun kurban olarak sunulduğu belirtilmektedir (Luk. 2: 21-24). Yine büyüyünce havraya gittiği, kutsal kitapları okuduğu dolayısıyla dindar bir Yahudi olduğu vurgulanmıştır (Luk. 4: 16-17). Fısıh bayramında mabede geldiği ve bu bayramı kutladığı belirtilmiştir (Mar. 14: 12; Luk. 2: 41; 22: 13-15).

İncillere göre, kendisini insanoğlu olarak nitelendiren İsb-Mesih, Ürdün nehri civarında mesajını yaymaya çalışan Yahya'nın yanına gelerek onun vasıtasıyla vaftiz olmuş, onun ölümüyle beraber çeşitli yerleşim yerlerinde ve sinagoglarda halka mesajını ulaştırma gayreti içerisine olmuş; oruç, sadaka ve dua gibi dinî uygulamalar ile ahlaki ilkeleri tebliğ etmiştir (Mat. 6: 1-18; Gündüz, 2015).

Yasayı öğrenen ve hayatında tatbik eden İsb-Mesih, yasaya gözü kapalı uymak yerine yasanın uygulanışı ile ilgili bazı eksiklikleri ve yanlış uygulamaları gidermeye gayret göstermiş, insanın yasa için var olmadığını aksine yasanın insan için var

olduğunu belirterek insan merkezli bir din anlayışı geliştirmiştir (Aydın, 2007). Her ne kadar yasanın uygulanma biçimine zaman zaman eleştirel yaklaşmış olsa da kurtuluş için yasanın hükümlerinin bağlayıcı olduğuna dikkat çekmiştir (Mar. 2: 27; Mat. 5: 17-20). Yasanın uygulanması ile ilgili yaptığı eleştirilerde özellikle Yahudi din adamlarını merkeze almış, onları şekilcilik ve gösteriş için bir şeyler yapmakla suçlamıştır (Aydın, 2010). Yahudi din adamlarının yaptıklarının aksine gösteriş için değil, Tanrının rızasının kazanılması için ibadet edilmesi gerektiğini söylemiş, ibadetlerde içtenlik ve samimiyete vurgu yapmıştır (Mat. 6: 16-18). Her ne kadar İsa-Mesih kurtuluşa ulaşma açısından imanın önemli olduğunu belirtmişse de kurtuluşun iyi ameller ve yasa ile gerçekleşeceğini vurgulamıştır (Mat. 5: 21-48; 15: 28; Luk. 7: 9).

Kurtuluşa ulaşma açısından iman-amel oranı İsa-Mesih'in mesajını yaymaya başladığı dönemde amel lehine bir durum arz ederken çarımhtan sonra İsa-Mesih'in ölümü ve günahı yenerek hayata dönmesi bu oranın iman lehine değişmesine neden olmuştur (Aydın, 2007). Çarımhtan sonra havarilerine görünen İsa-Mesih, göklerde ve yerlerde yetkinin kendisine verildiğini söyleyerek bütün ulusların öğrencisi olarak yetiştirmelerini, kendilerine öğretilen her şeyin diğer uluslara da öğretilmesini havarilerine vasiyet etmiş ve önceki öğretisinin aksine kurtuluşun imanla olacağını bildirmiştir (Mat. 28: 18-20; Mar. 16: 15-16).

Bu emirle birlikte farklı uluslardan insanları da aralarına alan ilk Hıristiyan cemaati, İsa-Mesih'in sağlığında yaptıkları gibi Tevat'taki yasaya göre yaşamaya devam etmişlerdir (Aydın, 1998). Yahudi dinî hukukuna (halakha) göre yaşayan havariler, dua zamanlarına dikkat etmiş ve mabette yapılan ibadete katılmışlardır (Bihlmeyer - Tüchle, 1972). Yahudi ulusunun Tanrı ile sözleşmesinin bir nevi sembolü olan sünnet uygulamasını devam ettirmiş, cumartesi ve oruç günlerine riayet etmişlerdir. Aslında onları Yahudi cemaatinden ayıran temel şey, İsa-Mesih'in kurtarıcılığına ve kısa bir süre içerisinde gelerek Tanrı'nın Krallığını kuracağına dair imanları olmuştur (Katar, 2003).

Yahudi cemaatinden farklı olarak yaptıkları tek uygulama, İsa-Mesih'in ölümünden dirildiği gün olan pazar günleri bir araya gelerek yemek yemeleri ve bazı dualar yapmalarıydı (Katar, 2007). Bununla beraber İsa-Mesih'in, göğe yükselişinden sonra havariler için sıkıntılı bir dönem başlamıştır. Hem Roma yönetiminin hem de Yahudilerin İsa-Mesih bağlılarına yönelik kovuşturma başlatmaları havarilerin bir kısmının Filistin bölgesi dışına gitmelerine neden olmuştur. Antakya ve Şam bölgelerine giden havariler bu bölgelerde Hıristiyan cemaatinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır (Gündüz, 2015).

Havarilerin gayretli çalışmaları neticesinde İsa-Mesih'in öğretisine inanarak

Hıristiyan cemaatine katılanların sayısında ciddi bir artış gerçekleşmiştir. İlk Hıristiyanlar İsa-Mesih'in mesajını dünyanın dört bir yanına ulaştırma gayreti içerisinde girmişler ve neticede İsa-Mesih'in mesajı Mısır'dan Anadolu'ya, Suriye'den Yunanistan'a kadar farklı birçok coğrafyaya ulaşmıştır. Böylece farklı uluslardan ilk Hıristiyan cemaatine katılan yabancılar ile Hıristiyanların sayısı hızlı bir şekilde artış göstermiştir (Katar, 2007). İsa-Mesih'in mesajı önce diaspora Yahudilerine ulaştırılmış daha sonra o bölgede yaşayan herkes İsa-Mesih'in öğretisine davet edilmiştir. Özellikle Antakya'da bu durum yeni bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buradaki diaspora Yahudilerinin yanı sıra çok sayıdaki gentilelinin de Hıristiyanlığı kabul etmesi Musa yasasının nasıl uygulanacağı sorununu gündeme getirmiştir. Zira İsa-Mesih bütün ulusların davet edilmesini emrederken gentilelerin hangi uygulamalarla sorumlu tutulacağı konusunda açıklama yapmamış, bu durum da farklı seslerin yükselmesine neden olmuştur. Yasanın emirlerini yerine getiremeyen gentilelerin durumu Yahudi ulusundan yasaya sıkı sıkıya bağlı olan Kudüs'teki ilk cemaatin tepkisine neden olmuştur. Bununla birlikte gentilelere tebliğde bulunan Pavlus, günahların ölüme galip gelen İsa-Mesih aracılığıyla bağışlanacağını, Musa yasası ile aklanamayan insanların İsa-Mesih'e imanla aklanacağını ve kurtuluşa erişeceğini vaaz ederek gentilelerin yasadaki muaf tutulması gerektiğini, kurtuluşun yasa ile değil aksine iman ile gerçekleşeceğini belirtmiştir (Elç. 13: 38-39). Oysa Antakya'ya Kudüs'ten gelen Yahudi kökenli Hıristiyanlar, kurtuluş için yasanın şart olduğunu, ilk uygulama olarak da sünnet ritüelinin yerine getirilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Elç. 15: 1). Böylece iki farklı görüşün ortaya çıkması bu konunun çözülme sürecini hızlandırmıştır (Harman, 2013).

Bu durumdan rahatsız olan Antakya'daki misyonerler, Barnabas ve Pavlus, sorunu elçiler ve ihtiyarlarla çözüme kavuşturmak için Kudüs'e gitmeye karar vermişlerdir (Elç. 15: 2). Onların Kudüs'e gelmesi MS 49 yılında tarihte bilinen ilk konsilin toplanmasını sağlamıştır (Harman, 2013). Bu toplantıda Yahudi kökenli Hıristiyanlar, yasanın bütün Hıristiyan cemaatini kapsamı gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre yasa ve sünnet, kurtuluşa götüren iki önemli unsur olarak herkese şart koşulmalıdır. Bu konuda yapılan tartışmaların sonunda Kudüs'teki Hıristiyan cemaatinin önde gelen isimlerinden *Petrus*, Tanrının Kutsal Ruh'u kendilerine verdiği gibi gentilelere de verdiğini dolayısıyla onları da kabul ettiğini gösterdiğini söyleyerek gentilelerle aralarında hiçbir farkın olmadığını belirtmiştir. *Petrus*, Yahudi atalarının yerine getiremediği gibi kendilerinin de yerine getirmekte zorlandıkları yasanın, dine yeni giren gentilelere yüklenmesinin anlamsız olacağını söylemiş, *Petrus*'un bu tutumu Kudüs'teki cemaatin önderi olan

Yakup'un geri adım atmasını sağlamıştır. Yakup, Pavlus'un yeni ve güçlü bir cemaat oluşturması yönünde engel oluşturmak istememiş, geri adım atarak yasanın bütünüyle şart koşulmasının doğru olmayacağını belirtmiştir. Havariler Konsili olarak bilinen bu toplantıda inanç ve ibadet esaslarıyla ilgili bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler ile Musa yasasına ait hükümlerin önemli bir bölümü ortadan kaldırılırken, gentilelerin uyması gereken kurallar, putlara kesilen kurbanların etinin yenmesinin haramlığı, kanın yenilmesinin haramlığı, boğulmuş hayvan etlerinin yenilmesinin haramlığı, zinanın haramlığı olarak belirlenmiştir (Elç. 15: 5-20). Böylece kurtuluşa giden yol amellerden ziyade iman ile açıklanmıştır. Bu konsil kararıyla beraber kurtuluşa ulaşmada amellerin önemi azalırken aynı zamanda Yahudilikten ayrı yeni bir din olarak Hıristiyanlığın ortaya çıkmasına da ortam hazırlanmıştır (Katar, 2007). Zira bu konsilden sonra Hıristiyanlar arasında iki gurup ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi, tarihsel İsa-Mesih'e bağlı, yasayı kurtuluşun temel koşulu olarak gören Yahudi Hıristiyan gurubu iken diğeri Pavlus'un yeniden şekillendirdiği din anlayışını benimseyen Helenistik Hıristiyan cemaatidir (Eroğlu, 2000).

Görüldüğü üzere hem İsa-Mesih'in öğretisini tebliğ etmeye başladığı dönemde hem de ölümden kıyam edip göğe yükselişini takip eden süreçte Hıristiyan cemaati, kurtuluşun yasa ile gerçekleşeceği yönünde bir inanca sahiptir. Pavlus'un gördüğü bir vizyonla önceki Hıristiyan karşıtı tutumunu terk ederek Hıristiyan cemaatine katılması, Hıristiyanlıkta yeni bir döneme işaret etmiştir (Duygu, 2019). Pavlus, iman-amel oranı açısından kurtuluşu ve İsa-Mesih'in öğretisini yeniden şekillendirmiştir (Şahin, 2018). Hıristiyanlığın yayılma sürecinde Antakya'dan Konya'ya, Selanik'ten Roma'ya kadar geniş bir coğrafyada etkili olan Pavlus, yeniden şekillendirdiği İsa-Mesih'in öğretisini önce Yahudilere ve daha sonra gentilelere ulaştırmıştır. Böylece onlarca kişinin Hıristiyan cemaatine katılmasını sağlayan Pavlus, yukarıda bahsettiğimiz konsille beraber gentilelerin yasadan muaf tutulmalarını yönünde karar alınmasını sağlamıştır. Her ne kadar bu kararlar gentileler için yasa ilga edilmiş olsa da Yahudi halkından olan Hıristiyanlar için yasanın durumu tartışılmamış, dolayısıyla Kudüs'teki Hıristiyan cemaat konsilden önce olduğu gibi sonra da Tevrat'taki yasaya göre yaşamaya devam etmişlerdir. Bu cemaatin lideri olan Yakup, yasaya sıkı sıkıya bağlı oluşuyla Yahudi din adamlarının bile saygısını kazanmış birisi olarak kendisine bağlı cemaatin ayakta durmasını sağlamışsa da ölümüyle beraber cemaat dağılmış ve çeşitli sebeplerle yasaya bağlı Hıristiyanlar tarih sahnesinden silinmişlerdir (Harman, 2013). Böylece Hıristiyanlığın şekillenmesinde Pavlusçu görüşler ön plana çıkmış, Pavlus'un din anlayışı Hıristiyan inanç ve uygulamalarının temel dayanağı haline gelmiştir.

Îsâ-Mesîh'in elçisi olarak seçilen ve kendisini gentilelerin peygamberi olarak niteleyen Pavlus'un Tarsus'ta dünyaya gelmesi onun Kudüs'teki Hıristiyan cemaatinden farklı kültürel ve dinî unsurlar ile önceden tanışıklığına işaret etmektedir. Zira Tarsus, Şam ve Anadolu arasında ticaret yollarının içerisinde bulunduğu bir bölgede bulunmaktadır. Pavlus'un dünyaya geldiği bu bölge, bir taraftan Helen felsefesi ve kültürünün diğer taraftan başta Sandan kültü olmak üzere çeşitli Sır dinlerinin etkisi altında bulunmaktadır. Bu bölgede diaspora Yahudilerinin de bulunması, Yahudi apokaliptik düşüncesinin Helen kültürü çerçevesinde yorumlanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Tarsus'tan Kudüs'e geldiğinde Pavlus'un düşünce yapısı bir taraftan Helen kültürü çerçevesinde yorumlanmış Yahudi apokaliptik düşüncesi ile diğer taraftan Helen kültürü ve sır dinlerine ait düşünce yapısı ile şekillenmişti. Şinasi Gündüz, Pavlus'un düşünce dünyasını oluşturan bu unsurlara, o dönemde gerek Yahudi apokaliptik düşüncesinde gerekse Suriye-Filistin kültürlerinde yaygın şekilde görülen Gnostik unsurları da eklemektedir (Gündüz, 2000).

Bu arka plana sahip dinî ve kültürel ortamda yetişen ve başlangıçta ilk Hıristiyanlara karşı katı bir düşmanlık sergileyen Pavlus'un Îsâ-Mesîh ile aynı dönemde yaşamasına rağmen onunla karşılaşmadığı, Îsâ-Mesîh'i şahsen görüş tanımadığı dolayısıyla öğretisini bizzat kendisinden dinlemediği düşünülmektedir. Bununla beraber Îsâ-Mesîh'in yaşamından bazı kesitlere mektuplarında değinmesi onun Antakya Helenistik İsa Cemaatinden elde ettiği bilgilerden kendi öğretisini destekleyenleri kullanması ile açıklanmaktadır. Gerçekten de Pavlus Îsâ-Mesîh'in yaşamına yönelik anlatılarında onun eza görmesi, çarmıha gerilmesi ve ölümden kıyam etmesi gibi hayatının son safhalarına yoğunlaşmıştır. Pavlus'un Îsâ-Mesîh'in hayatının son safhasına yoğunlaşması kendi Îsâ-Mesîh anlayışına zemin hazırlamaya yönelik bir çabaya işaret etmektedir. Pavlus, Îsâ-Mesîh'ten nakledilen sözler arasından kendi öğretisini destekleyenleri alıp yorumlayarak kullanmıştır. Burada şu hususa da dikkat çekmekte fayda var. Pavlus'un öğretisini temellendirdiği ve ön plana çıkardığı Îsâ-Mesîh'in yaşamından kesitler, Pavlusçu Îsâ-Mesîh doktrini taraftarı olan İncil yazarları tarafından oluşturulmuştur. Hatta Luka İncili ve Elçilerin İşleri bölümü bizzat Pavlus'un öğrencisi tarafından derlenmiştir. Dolayısıyla Pavlus'un öğretisine konu ettiği Îsâ-Mesîh'in yaşamının ne kadar tarihsel Îsâ-Mesîh ile örtüştüğü tartışma konusudur (Gündüz, 2014; Aydın, 2002).

Pavlus'un Îsâ-Mesîh ile görüşüp görüşmemesi, oluşturduğu teolojinin Îsâ-Mesîh'in mesajı ile ne kadar örtüştüğünün tespit edilmesi açısından önemlidir. Zira biraz sonra açıklanacağı üzere Pavlus'un Îsâ-Mesîh ile görüşmemesi onunla görüşen havariler ve Kudüs cemaatinden farklı bir din anlayışı geliştirmesine zemin

hazırlamıştır. Kudüs'teki Hıristiyan cemaati, tarihsel İsa-Mesih'in hayatını örnek almış, onun gibi yasaya uygun bir hayat sürmeyi temel ilke olarak kabul etmiştir. Oysa Pavlus İsa-Mesih'in tarihsel şahsiyetini görmediği gibi onun bu yönünü de görmezden gelmiştir. Pavlus, tarihsel İsa-Mesih'ten ziyade öğretisinin dayanağı olarak gördüğü Tanrısal İsa-Mesih'e odaklanmıştır. Böylece oluşturduğu Tanrısal İsa-Mesih merkezli din anlayışında, tarihsel İsa-Mesih'in yaşamının aksine amelden ziyade imana vurgu yapmıştır.

Pavlus'un din anlayışı kendisinin sadece günah olarak nitelendirdiği ancak kendisinden sonra asli günah şekliyle doktrinleşen insanın düşüşüyle yakından ilişkilidir (Tarakçı, 2006). Tekvin kitabında Âdem'in düşüşü ile ilgili yaratılış öyküsünü Yahudi geleneğinden farklı bir şekilde yorumlayan Pavlus, Âdem'in düşüşünü anlatan öyküyü öğretisinin temelinde almıştır. Âdem ve Havva'nın Aden bahçesinde Tanrı'nın emrine karşı gelerek işledikleri hatayı, günahın ve ölümün yer yüzüne inmesinin nedeni olarak yorumlayan Pavlus, tarihsel İsa-Mesih'in öğretisinden farklı bir teoloji oluşturmuştur. Pavlus'a göre işlenen hata ile birlikte Âdem ve Havva ilk yaratılıştaki mükemmel formlarını kaybetmiş, günahın ve ölümün esiri olmuşlardır (Batuk, 2006). Böylece tüm insanlığın günahkâr olduğu temelinden hareket eden Pavlus, kurtuluşun yasayla değil İsa-Mesih ile gerçekleşeceğine dair teolojisini oluşturmuştur (Sayar, 2022).

Pavlus, günahın egemenliğinde yaşayan insanların Yahudi ya da Yunanlı olmalarının Tanrı'nın katında bir öneminin olmadığını belirterek İsa-Mesih'in mesajının Yahudilere olduğu gibi gentilelilere de ulaştırılması gerektiğini vurgulamıştır (Rom. 3: 9). Pavlus yasaya tabi olunsun ya da olunmasın bütün insanların günah içerisinde olduklarını belirterek Yahudileri ve gentilelileri ortak bir paydada birleştirdikten sonra kurtuluş reçetesi olarak İsa-Mesih'i sunmuştur. O, Tanrısal İsa-Mesih'in insanlığın günahı için bir fide olduğunu dolayısıyla kurtuluşun da yine onun inayetiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir (Batuk, 2006). Öyleyse Yahudi olmak değil aksine iman sahibi olmak övünülecek şeydir (Rom. 3: 21-30). Böylece imana vurgu yapan Pavlus, İbrahim'e ve O'nun soyunu oluşturan İsrailoğullarına vaad edilen şeylerin yasa nedeniyle değil aksine iman nedeniyle vaad edildiğini belirtmiş, yasanın değil imanın önemli olduğunu vurgulamıştır. Bunu da İbrahim ve Sare'nin ihtiyarlık dönemlerinde çocuk ile müjdelenmeleriyle açıklamıştır. Pavlus, İbrahim'in Tanrı'nın bu vaadi karşısında şüpheye düşmemesi ve eşinin yaşlanmış olmasına rağmen Tanrı'nın vaadini gerçekleştireceğine inanmasıyla aklandığını ifade etmiştir (Rom. 4: 13-22).

Pavlus, İsa-Mesih'in insanlık için ölümüne hem günahın egemenliğinde yaşayan insanların aklanmasını sağlayan hem de Tanrı ile günahkâr insanlar arasındaki

bozulan iletişimi onaran bir rol yüklemektedir. Âdem'in işlediği hatadan dolayı günahın ve ölümün dünyaya geldiğini ve bütün insanlara sirayet ettiğini ifade eden Pavlus'a göre, Âdem'in hatasından dolayı bütün insanlar günahın boyunduruğu altında yaşamaktadır. Ancak nasıl ki bir kişi ile günah ve günah vasıtasıyla da ölüm dünyaya geldiyse yine bir kişinin itaati ve Tanrı'nın lütfu ile birçok kişi kurtuluşa ulaşacaktır (Rom. 5: 8-21). Yani Âdem'in işlediği suçun İsa-Mesih'in itaati ile ortadan kalktığını belirten Pavlus, günah anlayışını Tevrat'taki yaratılış kıssasına dayandırmaktadır. Bu kıssada Âdem'in iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemesiyle ilk günahın işlenmesini Âdem'in soyundan gelen bütün insanlığın temel sorunu haline getirmiştir (Kahraman, 2011). Böylece günahın egemenliğinde yaşamak durumunda kalan insanlığın kurtuluşunu İsa-Mesih'in kurtarıcılığına bağlamıştır.

Pavlus kurtuluşun İsa-Mesih'e imanla gerçekleşeceğini belirtirken kendi teolojisini doğrulayacak şekilde yeni anlamlar yüklediği vaftiz sakramentine vurgu yapmıştır. Vaftiz yoluyla insanların önce İsa-Mesih gibi ölüme gömüldüklerini ve nasıl ki Tanrı'nın inayetiyle İsa-Mesih ölümden kıyam ettiyse iman edenlerin de vaftizle ona benzeyecekleri ve dirileceklerini ifade etmektedir. Yani, günahın ve ölümün saltanatından vaftiz yoluyla kurtulacağını belirtmektedir (Rom. 6: 3-9).

Pavlus insanların vaftiz ile ölüp yeniden dirilmeleri olayını evli bir kadının kocasının ölmesi durumuyla açıklamaktadır. Kadının kocası sağ iken kanun ile ona bağlı olmamasını insanların vaftizden önce yasa ile sorumlu olmalarına benzetmektedir. Nasıl ki kadın kocası ölüncü yasal olarak özgürleşirse insanlarda vaftiz ile öldüklerinde yasadan kurtulacaklar ve yeniden dirildiklerinde artık yasanın egemenliğinden çıkacaklardır. Zira İsa-Mesih'in bedensel ölümüyle yasanın hükmünü ortadan kalkmıştır. Artık insanların günaha sebep olan yasaya ihtiyacı yoktur. Yasanın, günahın sebebi olduğunu düşünen Pavlus, yasa oldukça günahın da var olmaya devam edeceğini vurgulamaktadır (Rom. 7: 1-9). Bu nedenle vaftiz olan kişinin artık yasanın egemenliğinden çıktığını belirtir (Erdem, 1993).

Pavlus, vaftiz yoluyla İsa-Mesih ile birleşen kişinin artık günahın ve ölümün kanunundan azat edildiğini belirtmektedir. Ona göre insan bedeni yasanın hükümlerini eksiksiz yerine getirmek için zayıftır. Bu nedenle Tanrı kendi oğlunu bir bedenle dünyaya göndererek günahı bedene mahkûm etmiş ve İsa-Mesih'in çarmıhı ve ölümlerden kıyam etmesiyle insanları yasanın ve onun sonucu gerçekleşen günahın egemenliğinden kurtarmıştır (Kıyak - Taş, 2022). Zira beden zayıflığından dolayı yasaya itaat edemez. Dolayısıyla bedende olanların bu halleriyle Tanrı'yı hoşnut etmesi mümkün değildir. Ancak bir kişi İsa-Mesih'in ruhunu alırsa o zaman bedeninin günahından dolayı öleceğini ve kişinin aklanacağını belirtir. Böylece Pavlus, yasanın yapamadığı şeyi Tanrı'nın oğlunu yer yüzüne göndererek yaptığını belirtir. Bu

durum da İsa-Mesih'in çarmıhı ve ölümden kıyamı ile gerçekleşmiştir (Rom. 8: 1-10).

Pavlus, Kurtuluşun İsa-Mesih ile olacağını belirtirken kimlerin kurtuluşa ulaşacağını da ezeli takdir ile belirlendiğine dikkat çekmektedir. Tanrı, ezelde kurtuluşa erişecekleri takdir etmiştir. Bu nedenle önceden takdir edilen kişiler imana davet edilir ve kurtuluşa ulaşır (Rom. 8: 29-30). Kurtuluşun ilahi takdir ile oluşunu da Kutsal Kitap'tan örneklerle açıklar. O, İshak'ın çocuklarını örnek gösterir. İshak'ın karısı Rebeka'nın henüz çocuklarını doğurmadan büyüğünün küçüğüne itaat edeceğinin bildirilmesini ilahi takdirle açıklar. Tanrı, daha anne karnındayken seçimini yapmış ve büyüğün küçüğe tabi olacağını bildirmiştir. Çocuklar dünyaya gelemeden yani iyi veya kötü ameller işlemeyen bir tercih söz konusudur. Bu tercih de Tanrı tarafından yapılmaktadır. Tanrı Esav'dan nefret ettiğini belirtirken Yakup'u sevdiğini belirtmektedir (Rom. 9: 6-13). Dolayısıyla Pavlus'a göre kurtuluş yasa ile veya kişisel gayretlerle değil Tanrının inayeti ve İsa-Mesih'in kefareti ile kazanılabilir.

Kurtuluşa ezeli takdiri ön plana çıkaran Pavlus, insanın kader karşısındaki durumunu ise çömlekçi ve çömlek ilişkisiyle açıklar. Ona göre çömleklerin kendisini şekillendiren çömlekçiyi sorgulama hakkı yoktur. Çömlekçi dilediği gibi balçığı şekillendirir. Artık balçığın beni neden böyle yaptın deme hakkı yoktur. Zira çömlekçinin balçık karşısında sonsuz kudreti söz konusudur (Rom. 9: 19-21). Bunun gibi Tanrı da insanlardan bir kısmını kurtuluş için seçmiştir.

Görüldüğü üzere İsa-Mesih'in öğretisi ve yaşamı ile Pavlus'un din anlayışı arasında çok derin farklılıklar bulunmaktadır. Pavlus'un İsa-Mesih'i görmemiş olması ve dünyaya geldiği Tarsus'un çok kültürlü bir yapıya sahip olması onun İsa-Mesih ve havarilerden farklı bir din anlayışı geliştirmesine neden olduğu söylenebilir. Genel olarak İsa-Mesih ve Pavlus arasındaki farklılıklardan ilki hiç şüphesiz Pavlus'un İsa-Mesih'in teosentrik din anlayışından kristosentrik din anlayışına yani Tanrı merkezli din anlayışından İsa-Mesih merkezli din anlayışına geçmesi olduğunu söyleyebiliriz. Pavlus'a göre İsa-Mesih insanlığın kurtuluşu için bedenlenmiş Tanrısal oğuldur. Kurtuluş, İsa-Mesih'in bu özelliğine iman etmekle mümkün olacaktır. Oysa İsa-Mesih iman ve yasaya vurgu yaparak insanları yaklaşmakta olan Tanrı'nın krallığına davet etmektedir. Bu düşüncenin devamı niteliğindeki farklılık ise İsa-Mesih'in öğretilerinde kendisini ön plana çıkarmayıp mesajını vurgulaması ve insanları Tanrı'nın egemenliğine hazırlamasıdır. Pavlus'un öğretilerinde ise İsa-Mesih'in ne şahsı ne de öğretisi ön plandadır. O, İsa-Mesih'in şahsından ziyade Rab olan, Tanrı oğlu İsa-Mesih'i ön plana çıkarır. Yine İsa-Mesih öğretisinde Tanrı'nın varlığını ve birliğini vurgularken Pavlus, İsa-Mesih'i her şeyden önce var olan, her şeyin kendisi aracılığıyla hayat bulduğu ve her şeyin

üzerinde hüküm süren bir konuma getirmektedir. Böylece Pavlus'a göre İsa-Mesih öz itibariyle Tanrıdır. Ancak o, insan biçiminde dünyaya gelerek insanları günahın ve ölümün esaretinden kurtarmıştır (Gündüz, 2014).

İsa-Mesih'i Tanrı konumuna yükselten Pavlus, Onun insan bedeninde sürdürdüğü yaşam ile ilgilenmemiş daha çok çarmıhı ve ölümden kıyam etmesi üzerinde durmuştur. Tarihsel İsa-Mesih'in yaşamını bu bağlamda dikkate almayan Pavlus, İsa-Mesih'in mesajında ve yaşamında yer alan yasa vurgusunu yeniden şekillendirmiştir. Pavlus, günahın ve ölümün egemenliğinde olan insanların yasa ile kurtuluşa erişip özgürleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre Tanrı, Musa'dan İsa-Mesih'e kadar olan dönemde günahın ve ölümün esaretinden insanları kurtarmak için yasa göndermiş ancak bu reçete ile insanlar kurtuluşa ulaşmak bir yana daha da günahkâr olmuşlardır. Pavlus'a göre bu süreçte Tanrı aslında yasa ile kurtuluşun mümkün olamayacağını göstermek istemiştir. Dolayısıyla Pavlus, İsa-Mesih öncesi insanlığın bu dönemini çocukluk ve kölelik dönemi olarak nitelemiştir. Ona göre Tanrı insanları bu çocukluk ve kölelik döneminden kurtarmak için b planını devreye sokmuş ve kendi oğlunu insan suretinde dünyaya göndermiştir. Böylece İsa-Mesih yasanın hükümranlığında dünyaya gelmiş ve yasaya tabi olarak yaşamıştır. Ancak tabi olduğu yasa tarafından günahkâr kabul edilerek çarmıhta ölüme mahkûm edilmiştir. Pavlus, bu durumun yasanın günahı ve ölümü yenmesi şöyle dursun Tanrı'nın oğlunun bile ölüme mahkûm edilmesine neden olması açısından kurtarıcı oluşunun imkansızlığına dikkat çekmiştir. Tüm bu nedenlere rağmen yasa ile kurtuluşa ulaşma çabasını ise günah olarak niteler. Çünkü bu çabanın insanı götüreceği şey yine başarısızlık ve günah olacaktır. Ayrıca Tanrı artık b planına geçtiğine göre bu çabanın kendisi de Tanrı'nın yeni kurtuluş planına muhalefeti ifade etmesinden dolayı günahdır (Gündüz, 2014).

Sonuç

Erken dönem Hıristiyan tarihi incelendiğinde tarihsel İsa-Mesih'in ortaya koyduğu kurtuluş teolojisi ile Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen Pavlus'un şekillendirdiği kurtuluş teolojisi arasında önemli farklılıklar olduğu görülür. Bu farklılıkların temel nedeni Pavlus'un tarihsel İsa-Mesih yerine Tanrısal İsa-Mesih'i öğretisinin merkezine almasıdır. Bu bakış açısıyla Tevrat'taki yaratılış öyküsünü yeniden yorumlayan Pavlus, Âdem'in işlediği günahı bütün insanlara sirayet ettirmiş, günahın çaresi olarak Tanrısal İsa-Mesih'e imanı göstermiştir. Böylece bir insan olarak yaşayan ve Tanrı'nın koyduğu yasa ile kurtuluşa ulaşmayı amaçlayan tarihsel İsa-Mesih yerine çarmıha gerilmesiyle insanlığı kurtuluşa ulaştıran Tanrısal İsa-Mesih kurtuluşun öznesi olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak İncillerde

Musa yasasına ve dinî ritüellere yapılan vurgu yerini İsa-Mesih'e ve kurtarıcı rolüne bırakmıştır.

Bununla beraber İncillerde İsa-Mesih'in yaşamıyla ilgili anlatılar, Pavlus'un şekillendirdiği ve günümüzde de genel olarak kabul edilen kurtuluş teolojisinin tarihsel İsa-Mesih'in öğretisinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Zira İncillere göre İsa-Mesih, öğretisinin temelini yerleştirdiği dinî hukuku hem kendi yaşamında uygulamış hem de kendisine intisap edenlerin uygulamasını tavsiye etmiştir. Bu bağlamda İsa-Mesih'ten sonra havarilerin ve Kudüs'te yaşayan ilk cemaatin Yahudi hukukuna göre yaşamaya devam etmeleri kurtuluşun yasaya bağlılıkla kazanılacağına yönelik tarihsel İsa-Mesih'in öğretisini desteklemektedir.

Sonuç olarak tarihsel İsa-Mesih döneminde kurtuluştaki iman-amel oranı amelden yana ağır basarken, Pavlus ile birlikte yasa ilga edilmiş, iman kurtuluşun yegâne nedeni olarak gösterilmiştir.

Kaynakça | References

- Adam, Baki. "Katolik Kilisesinin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 195-224.
- Aydın, Fuat. "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı: Teorik Bir Giriş Denemesi". *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (01 Nisan 2015), 71-101.
- Aydın, Mahmut. "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi 'Paskalya Öncesi İsa versus Paskalya Sonrası İsa'". *Milel ve Nihal* 4/1 (01 Ocak 2007), 143-156.
- Aydın, Mahmut. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/574-577. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Mahmut. *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/328-340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bihlmeyer, Karl - Tüchle, Hermann. *I ve IV ncü Yüzyıllarda Hıristiyanlık: Roma İmparatorluğunda Tek Tanrıcılığın Zaferi*. çev. Antun Göral. İstanbul: Güler Matbaası, 1972.
- Duygu, Zafer. "Paulus, İsa Mesih'in Elçisi Miydi?". *Cedrus* 7 (30 Haziran 2019), 627-662. <https://doi.org/10.13113/CEDRUS.201929>
- Erdem, Mustafa. "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 133-154.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 309-325.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2014.

- Gündüz, Şinasi. “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 51-75.
- Harman, Ömer Faruk. “Yahudi Hıristiyanlığı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/184-187. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Ferruh. *İtikadi Açından Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Günah*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Katar, Mehmet. “Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık: Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2007), 330-339.
- Katar, Mehmet. *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe*. Ankara: Andaç Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Kıyak, Abdulkadir - Taş, Yakup. “Hıristiyanlıkta Eskatoloji Mitleri”. *Ortadoğu ve Göç* 12/1 (30 Haziran 2022), 49-76. <https://doi.org/10.31834/ortadoguvegoc.1125835>
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Polat, Kemal. “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”. *EKEV Akademi Dergisi* 27 (2006), 183-202.
- Sayar, Serkan. “Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi”. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (28 Nisan 2022), 178-202. <https://doi.org/10.29157/etusbed.1083895>
- Şahin, Nadide. “Hıristiyanlıkta ve İslam'da Kurtuluş Anlayışı”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2018), 477-498. <https://doi.org/10.16990/SOBIDER.4505>
- Tarakçı, Muhammet. “St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318.
- Woodhead, Linda. *Hıristiyanlık*. çev. Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Hümanist Yahudiliğin Temel İlkeleri *

Hümevra Çakar | orcid.org/0000-0002-5515-9006 | humeyracakar98@gmail.com

Ankara Üniversitesi | https://ror.org/01wntqw50

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Kuzey Amerika Yahudi Federasyonları tarafından Çağdaş Yahudi mezheplerinden biri olarak kabul edilen Hümanist Yahudilik, 1963 yılında Rabbi Sherwin Theodore Wine'ın (öl. 2007) öncülüğünde Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulmuştur. Sherwin Wine, çocukluk döneminde Muhafazâkar Yahudiliğin, gençlik döneminde ise Reformist Yahudiliğin tedrisatından geçmiştir. Fakat gençlik döneminin sonlarına doğru sahip olduğu Tanrı tasavvurunda birtakım kırılmalar meydana gelmiştir. Bu kırılmalar; Tanrı'nın ispatlanabilirliği, tutarlı bir Tanrı tanımının yapılıp yapılamayacağı hususunda gerçekleşmiştir. Pozitivist bir düşünceye sahip olan Wine, bu konu ile ilgili görüşlerini *agnostisizm* kavramı ile açıklamıştır. İlk defa Wine ile ortaya çıkan agnostik düşüncede, bir argümanın sağlam olabilmesi için söz konusu argümanların deney ve gözlem yöntemine tabi tutulup bilimsel çerçevede tutarlı bir tanımının yapılması öncelenir. Metafiziksel alana hitap etmesi sebebiyle Tanrı tasavvurunda böyle bir inceleme yapmak haliyle biraz güçtür. Bu minvalde Hümanist Yahudiliğe göre tutarlı, akı ve mantığı tatmin eden bir Tanrı tanımı yapılmadığı için Tanrı hakkında konuşmak gereksizdir. "Tanrı vardır." ya da "Tanrı yoktur." kabilinde bir ifade kullanmaktan çekinen Hümanist Yahudilik, bu konu hakkında yalnızca "Tanrı ile ilgili bir şey bilmiyoruz." demekle yetinir. Hümanist Yahudiliğin temel doktrinlerini agnostik düşünce ile paralellik arz eden *Tanrısız Yahudilik* düşüncesi oluşturur. Nitekim Hümanist Yahudiler, Yahudiliğin ilahi bir kökene dayanmadığını düşünür. Buna göre dinin merkezine dini hassasiyetlerden ziyade ortak Yahudi tarihi, kültürü, şuuru ve benliği gibi unsurlar yerleştirilir. Hümanist Yahudilikte Tanrı tasavvuru ile kendini gösteren agnostik bakış açısı gerek metafizik, gerek ontolojik, gerekse pratik alanlarda yoğun bir şekilde etkisini göstermektedir. Nitekim Hümanist Yahudilik, Yahudi kimliği, peygamberlik, kutsal metin, yaratılış ve ölüm gibi konularda Geleneksel Yahudiliğin çizgisinden oldukça uzak bir düzlemde yer almaktadır. Mezhebin benimsemiş olduğu bu görüşler, çeşitli Yahudi cemaatleri tarafından eleştirilmiş ve bu mezhep mensupları ateist, agnostik vb. ithamlara tabi tutulmuştur. Çalışmada Hümanist Yahudiliğin benimsemiş olduğu doktrinler ve bu doktrinlerin metafiziksel alandaki yansımaları incelenmiştir. Ayrıca yakın bir tarihte ortaya çıkan Hümanist Yahudiliği daha yakın bir perspektiften incelemek adına, gerekli literatür taraması yapıldıktan sonra mezhep bünyesinde kurulan IISHJ, SHJ, Hujews, Pazar Okulları gibi yapılanmalar ve bu yapılanmaların çalışmaları okuyucuya sunulmuştur. Çalışmanın amacı, Hümanist Yahudiliğin temel doktrinlerini, bu doktrinlerin zeminini hazırlayan düşünce ve kavramları daha yakın bir açıdan incelemektir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Yahudilik, Reformist Yahudilik, Hümanist Yahudilik, Rabbi Sherwin, Theodore Wine

Atıf Bilgisi

Çakar, Hümeýra. “Hümanist Yahudiliğin Temel İlkeleri”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 465-480.
<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.54>

Geliş Tarihi 02.08.2022

Kabul Tarihi 30.09.2022

Yayın Tarihi 30.09.2022

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler)

İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Hümanist Yahudilik Üzerine Bir İnceleme” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - Turnitin

Etik Bildirim

tetkik@okuokut.org

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Basic Principles of Humanistic Judaism *

Hümeýra Çakar | orcid.org/0000-0002-5515-9006 | humeýracakar98@gmail.com

Ankara University | <https://ror.org/01wntqw50>

Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Türkiye

Abstract

Considered one of the Contemporary Jewish denominations by the North American Jewish Federations, Humanist Judaism was founded in the United States in 1963 under the leadership of Rabbi Sherwin Theodore Wine (d. 2007). Sherwin Wine passed through the education of Conservative Judaism in her childhood and Reformist Judaism in her youth. However, towards the end of his youth, there were some breaks in his vision of God. With these breaks; The demonstrability of God has been realized as to whether a consistent definition of God can be made. Wine, who has a positivist thought, explained her views on this subject with the concept of ignosticism. In Ignostic thinking, which first emerged with Wine, it is prioritized to make a consistent definition in a scientific framework by subjecting the arguments to the method of experimentation and observation for an argument to be sound. It is somewhat difficult to make such an examination of the conception of God since it addresses the metaphysical realm. In this respect, it is unnecessary to talk about God since, according to Humanist Judaism, a consistent definition of God that satisfies reason and logic cannot be made. "God exists." or "There is no God." Humanist Judaism, refraining from using such an expression, only says, "We don't know anything about God." enough to say. The idea of Godless Judaism, which parallels the gnostic thought, forms the basic doctrines of humanist Judaism. As a matter of fact, Humanist Jews think that Judaism is not based on a divine origin. Accordingly, elements such as common Jewish history, culture, consciousness and self are placed at the center of religion rather than religious sensitivities. The ignostic point of view, which manifests itself with the imagination of God in humanist Judaism, has an intense effect in both metaphysical, ontological and practical fields. As a matter of fact, Humanistic Judaism is located on a plane far from the line of Traditional Judaism on issues such as Jewish identity, prophecy, scripture, creation, and death. These views adopted by the sect have been criticized by various Jewish communities, and members of this sect are, atheists, agnostics, etc., has been accused. The study examined the doctrines adopted by Humanist Judaism and the reflections of these doctrines in the metaphysical field. In addition, to explore Humanist Judaism, which has emerged recently, from a closer perspective, after the necessary literature review, structures such as IISHJ, SHJ, HuJews, and Sunday Schools established within the sect, and the studies of these organizations are presented to the reader. The study examines the fundamental doctrines of Humanist Judaism and the thoughts and concepts that lay the groundwork for these doctrines from a closer perspective.

Keywords

History of Religion, Judaism, American Jews, Humanist Judaism, Rabbi Sherwin Theodore Wine

Citation

akar, Hümeyra. "The Basic Principles of Humanistic Judaism". *Tetikik 2* (September 2022), 465-480. <https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2022.2.54>

Date of Submission 02.08.2022

Date of Acceptance 30.09.2022

Date of Publication 30.09.2022

Peer-Review Single anonymized – One Internal (Editorial Board)

Double anonymized - Two External

* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "A Study of Humanistic Judaism", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks Yes - Turnitin

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints tetikik@okuokut.org

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Geçmiş Reformist Yahudiliğe dayanan Rabbi Sherwin Theodore Wine tarafından kurulan Hümānist Yahudilik, Yahudiliğe geleneksel çizginin çok ötesinde bir bakış açısı sunar. Hümānist Yahudilik, genel kabule mazhar olan *teist*¹ düşüncenin aksine *ignostik*² bir tavır sergileyerek dikkatleri üzerine çeker. Mezhep mensupları, doktrinlerinin temelini Tanrısız Yahudilik düşüncesini yerleştirerek, Yahudiliğin esasında ilahi bir kökene dayanmadığını vurgulamak istemiştir. Pozitivist düşünce ile desteklenen Hümānist Yahudilik, bir dine mensup olmak için o dinin dogmalarını kabul etme şartına karşı çıkar. Bu bağlamda bir kişinin Yahudi kabul edilebilmesi için Yahudi anneden doğma şartı ya da *halaha*³'nın uygun gördüğü kurallar çerçevesinde dine intikal etmiş olması gerekmez. Hümānist Yahudiliğin vermek istediği asıl mesaj, kolektif bir tarih, şuur ve kültür bilinci etrafında toplanmaktır. Bu bilincin oluşmasında, evrensel ahlak yasalarını benimsemenin önemli bir rolü vardır. Nitekim Hümānist Yahudiler, din ile ahlaki birbirinden ayırır ve ahlaklı bir birey olmak için mutlaka bir Tanrı inancının olması gerektiği görüşüne karşı çıkarlar.⁴

1963'ten beri çalışmalarına hız kesmeden devam eden Hümānist Yahudiler, görüşlerini insanlara ulaştırmak adına çeşitli faaliyetlere imza atmışlardır. Bu çalışmalar arasında; *Hümānist Rabbiler Birliği (1967)*, *Hümānist Yahudilik Topluluğu (1969)*, *Uluslararası Seküler Hümānist Yahudilik Enstitüsü (1985)* ve *Uluslararası Seküler Hümānist Yahudiler Federasyonu (1986)* vb. teşkilatların isimleri zikredilebilir. Hümānist Yahudilik, bu teşkilatların çalışmaları ile çevresini genişletmiş, İsrail, Belçika, İngiltere, Avustralya, Meksika, Arjantin vb. ülkelerin bünyesinde yayılmaya başlamıştır.⁵

Çalışma üç ana başlık altında incelenecektir. İlk bölümde Hümānist

¹ Teist: Tek Tanrılı inanç sistemini benimseyen kişiye verilen isim. Aydın Topaloğlu, "Teizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011; Sait Polat, "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (2021).

² İgnostik: İgnostizm düşüncesini benimseyen kişiye denir. İgnostizm kavramı ilk kez Rabbi Theodor Wine ile ortaya çıkmıştır. Tanrı kavramı ile Tanrı'nın ne olduğu ya da ne olmadığı hakkında net ve tatminkâr bir cevabın elde edilemeyeceğini savunur. Kısacası Tanrı kavramı hakkında bir görüş belirtilmez. Muhammed Ali Bağır, "Tanrısız Yahudiliğe Doğru: Hümānist Yahudilik ve Temel Değerleri", *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 184-187.

³ Halaha: Yahudi hukuk sistemini ifade eden bir kavramdır. Halaha terimi, Aramice kökenli "yürümek", "gitmek" anlamına gelen *הלך* halakh fiil kökünden *הלכה* halakha olarak türetilmiş; "gelenek", "yasa", "hukuk" anlamlarını ifade etmektedir. Arzu Cebe, *Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

⁴ Bağır, "Tanrısız Yahudiliğe Doğru", 181.

⁵ Bağır, "Tanrısız Yahudiliğe Doğru", 180-181.

Yahudiliğin kurucusu Sherwin Theodore Wine'in çocukluğu, gençliği ve eğitim hayatı hakkında bilgi verilip mezhebin oluşmasında başat rol oynayan ignostik düşünce ele alınacaktır. İkinci bölümde ignostik düşünce bağlamında şekillenen metafiziksel unsurlara yer verilecektir. Son olarak ise genç, dinamik ve çağın sorunları ile yakından ilgilenen mezhebin gençlik faaliyetleri incelenip mezhebin misyonu ve vizyonu hakkında bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

1. Rabbi Sherwin Theodore Wine (öl. 2007)

Hümanist Yahudiliğin kurucusu olarak kabul edilen Rabbi Sherwin Theodor Wine, 1928 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde dünyaya gelmiştir. Ailesi, köken itibarıyla Polonya Yahudilerindedir. Babasının adı Herschel Wengrowski, annesinin adı ise Teibele Israelski'dir. Theodor Wine'in ailesi peyderpey bir şekilde Detroit'e taşınmıştır. Ailesi, sebt ve Yahudi beslenme kurallarına riayet eden, Zecharias Frankel'in kuruculuğunu yaptığı Muhafazakâr Yahudiliği (Conversion Judaism) benimsemiştir.⁶ Çocukluk döneminde Muhafazakâr Yahudiliğin önde gelen Rabbilerinden iyi bir eğitim alan Wine, üniversite çağına eriştikten sonra felsefe alanında eğitim almış, sonrasında da aynı alan üzerinde master yapmıştır. Üniversite çağına kadar Muhafazakâr Yahudilik ekseninde ilerleyen Wine, bir süre sonra okul ortamının da etkisiyle bu çizgiden uzaklaşarak pozitivist⁷ düşünceye doğru bir eğilim göstermiştir. Wine, her ne kadar tabiatüstü, metafizik konuları reddeden pozitivist bir düşünceye doğru evrilmiş olsa da din ile meşgul olmaya devam etmiştir. Bu doğrultuda ABD'de dikkatleri üzerine çeken Reformist Yahudiliğin bünyesine dahil olmuştur. 1951 yılında başladığı eğitimini altı yılda tamamlayıp ABD ordusunda bir din görevlisi olarak hizmete başlamıştır. Hiçbir mezhebe ya da kuruluşa mensup olmayan bir Yahudi grubu, Wine'dan Reformist Yahudilik çizgisinde ilerleyecek olan yeni bir topluluk kurmasını istemiştir. Wine, bu düşünce üzerinde yoğunlaşmış ve sonuç olarak 1963 yılında Detroit'in civar yerleşim yerlerinden bir olan Farmington Hills'te yeni mezhebin kurulmasını desteklemiştir. Birmingham Tapınağı'nda neşvünema bulan yeni harekete, başlangıçta yalnızca sekiz aile mensup olmuştur. Bu aşamada, Hümanist Yahudiliği diğer mezheplerden ayıran ve bu mezhebin temel taşları mesabesinde olan birtakım kurallar belirlenmiştir. Nitekim yapılacak olan dini ayinlerde *Tanrı*

⁶ "Sherwin Wine", *Vikipedi*, 27 Nisan 2021.

⁷ Pozitivizm: Doğru bilgi kaynağı olarak duyuları önceleyen bir akımdır. Bilgiye ulaşmak için izlenmesi gereken en sağlıklı yol gözlem ve deneydir. Bunun haricinde duyular ile algılanamayan tabiatüstü, metafizik konular, bilimsel bir düzlemde incelemeye tabi tutulamayacağı için anlamsız kabul edilip reddedilir. İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007). 335-339.

lafzının kullanımı kaldırılmıştır. Bunun yerine dini unsurlardan ziyade Yahudiliğin kimliğiyle, kültürüyle, ahlakıyla ve hümanistik değerleriyle yüceltilmesi amaçlanmıştır. Alınan bu kararlar sonucu Hümanist Yahudilik, var olan Yahudi mezheplerinden ayrı bir tavır sergileyerek Modern Yahudi mezheplerinin arasında zikredilmeye başlamıştır.

Hümanist Yahudiliğin merkezine koyulan görüşler, kısa sürede yayılmış ve eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu konu üzerinde yayımlanan dergi ve makalelerde yeni kurulan mezhebin ateizme⁸ yakın bir çizgide olduğu iddia edilmiştir. Yapılan bu eleştirilere karşı Sherwin Wine, görüşlerinin ateistik bir temele dayanmadığını ve mantıksal pozitivist çizgide olduğunu ifade etmiştir. Akabinde Tanrı'nın mevcudiyeti konusu, bilimsel bir düzlemde incelenemeyeceği için Tanrı hakkında ortaya düşünsel bir iddia atmanın anlamsız olduğunu söylemiştir. Ne *teist*, ne de *agnostik*⁹ bir düşünceye sahip olan Wine, kendisini *agnostik* olarak tanımlamıştır.

Sherwin Theodore Wine, Farmington Hills'te kurmuş olduğu bu yeni hareketi bir süre sonra yerellikten evrenselliğe taşımak istemiştir. Amacı dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Yahudilere ulaşmak ve Hümanist Yahudiliğin görüşlerini anlatmaktır. Wine, kurmuş olduğu teşkilatlar ve topluluklar bünyesinde bizzat aktif rol almıştır. Bu teşkilatlar; *Hümanist Rabbiler Birliği* (1967), *Hümanist Yahudilik Topluluğu* (1969), *Uluslararası Seküler Hümanist Yahudilik Enstitüsü* (1985) ve *Uluslararası Seküler Hümanist Yahudiler Federasyonu* (1986)'dur. Yapmış olduğu bu özverili çalışmalar doğrultusunda Amerika Hümanist Birliği tarafından "Yılın Hümanisti" unvanına layık görülmüştür.¹⁰ Wine'in yaptığı çalışmalar sadece bunlarla sınırlı kalmamıştır. Hümanist Yahudilik üzerine çeşitli kitaplar¹¹ kaleme almış ve Hümanist Yahudiliğin esas unsurlarını, temel özelliklerini anlattığı ve *Humanistic Judaism Magazine* isimli dergide yayımlanan pek çok makalesi bulunmaktadır. 79 yıllık hayatında Hümanist Yahudilik bünyesinde pek çok çalışmaya imza atan Sherwin Wine, geçirmiş olduğu bir trafik kazası sonucunda 2007 yılında vefat etmiştir.¹²

⁸ Ateizm: Teizme tepki olarak doğan düşünce sistemidir. Bu düşünceye göre Tanrı inancı reddedilir. Fatma Aygün, "Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017), 531-562.

⁹ Agnostisizm: Agnostisizm, Tanrı'nın var olduğu ya da yok olduğunu gerekçelendirmede insan aklının yeterli rasyonel zeminlere sahip olma kapasitesinin bulunmadığını ileri süren görüştür. Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012).

¹⁰ Bağır, "Tanrısız Yahudiliğe Doğru", 183.

¹¹ Sherwin T. Wine, *Humanistic Judaism* (New York: Prometheus Books, 1978); "a.mlf", *Judaism Beyond God* (USA: Ktav Publishing House, 1995); "a.mlf" *Celebration: A Ceremonial Philosophic Guide for Humanists and Humanistic Jews* (New York: Prometheus Books, 1988).

¹² Bağır, "Tanrısız Yahudiliğe Doğru", 180-183.

2. İğnostik Düşüncenin Bazı Metafiziksel Alanlar Üzerindeki Etkisi

2.1. Yahudi Kimliği

Hümanist Yahudiler, Uluslararası Seküler Hümanist Yahudiler Federasyonu bünyesinde gerçekleştirilmiş olan bir konferansta Yahudi kimliğini kendilerine göre revize etmişlerdir. Brüksel’de gerçekleştirilen bu konferansta Geleneksel Yahudiliğin benimsemiş olduğu Yahudi kimliği reddedilmiş, Yahudilerin salt dinî değerler çizgisinde bir araya gelerek bir topluluk icra ettikleri düşüncesine karşı çıkmıştır. Başka bir ifadeyle mezhep mensupları, Yahudiliğin yalnızca dinî hassasiyetler ekseninde şekillenmediğini düşünür. Hümanist Yahudilik, Yahudi kimliği bahsinin temeline çok kültürlülüğü yerleştirerek Yahudilerin, ortak geçmişe, şuura, kültüre, benliğe, ahlaki ve hümanistik değerlere sahip olduğunu düşüncesi üzerinde ittifak etmişlerdir.

Geleneksel Yahudiliğin benimsediği esaslara göre bir kişinin Yahudi olabilmesi için birtakım şartları taşıması gerekir. Bu esaslar bağlamında bir kişinin ya Yahudi anneden doğması ya da *halaha'nın* belirlemiş olduğu kurallara göre *conversation*¹³ işlemini gerçekleştirmiş olması gerekir.¹⁴ Aynı meseleye Hümanist Yahudiliğin perspektifinden bakıldığında pek çok farklılığın öne çıktığı görülmektedir. Hümanist Yahudilik, kimlik konusunda Geleneksel Yahudiliğin esas aldığı kuralları benimsemez. Hümanist Yahudilik ekseninde bir kişinin Yahudi olarak görülebilmesi için mutlaka Yahudi anneden dünyaya gelmesi ya da *halaha'nın* uygun gördüğü şekilde dine girmiş olması gerekmez. Hümanist Yahudiliğe göre Yahudi, Yahudi soyundan gelen ya da kendisini Yahudi halkının tarihi, etik değerleri, kültürü, medeniyeti, topluluğu ve kaderiyle özdeşleştirerek Yahudi olduğunu açıkça beyan eden herhangi bir kişidir.¹⁵ Ayrıca başka bir dinden Yahudiliğe intikal edecek olan kişi için ihtida kavramı kullanılmaz. Geçiş yapacak kişi, önceki dönemlerde hangi dine mensup olursa olsun artık Yahudiliği kabul edip bu dinin bir eklemi haline geldiği için de benimsemek kavramının kullanılması daha doğru bulunur.¹⁶

2.2. Tanrı Anlayışı

Rabbi Theodore Sherwin Wine’in yapmış olduğu Tanrı açıklaması, etrafında bulunan kitlelerin dikkatini çekmiştir. Wine, kendi iç dünyasında oluşturduğu

¹³ Conversation: Din değiştirme olayı Batı dillerinde “conversion” kelimesiyle karşılır. Ali Köse, “İhtidâ” (TDV İslam Ansiklopedisi, 2000).

¹⁴ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021). 260.

¹⁵ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 184.

¹⁶ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 184.

tasavvurlara göre bir inanç sisteminin olduğunu ifade eder. Fakat bu tasavvurlar, toplum nezdinde eleştiriye maruz kaldığı ateist-agnostik yaklaşımlardan farklıdır. Dolayısıyla kendisine yöneltilen ateist ithamlarından rahatsızlık duyan Wine, bir *ignostik* olduğunu ifade etmiştir. İgnostisizm, ilk defa Wine ile ortaya çıkan, Tanrı ile ilgili herhangi bir bilgiye sahip olunamayacağını savunan düşünce sistemidir. Bu kavramın temelini Tanrı düşüncesinin tutarlı bir dayanağa sahip olmadığı fikri oluşturur. Böylelikle tutarlı bir tanıma sahip olmayan Tanrı kavramı üzerinde “Tanrı’nın varlığı” ya da “Tanrı’nın yokluğu” kabilinden bir tartışmaya girmenin anlamsız olduğu sonucuna ulaşılır. Wine’a göre Tanrı ile ilgili söylemde bulunan bir kişinin “Tanrı” kavramıyla ne anladığı bilinemez, hatta bu kavramın doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hiçbir şey söylenemez. Bu sebeple Hümanist Yahudilik, Tanrı ile ilgili fikir beyan etmenin sonuçsuz bir çaba olduğunu söyler.

Pozitivist bir çizgi üzerinde olan Wine, vermiş olduğu bir röportajda en sağlam ve kabul edilebilir bilgi kaynağı olarak gözlem ve deneyi kabul ettiğini, ampirik bir bakış açısına sahip olduğunu söylemiştir. Wine’ın Tanrı hakkında böyle bir tavra sahip olmasının nedeni, Tanrı’nın bilimsel bir düzlemde incelenememesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Wine, bu görüşlerinde kesinlikle değişmeyen bir değer yargısına sahip değildir. Nitekim ampirik uygulamalar sonucunda akla ve mantığa uyan, kalbî olarak da inancı tatmin eden, tutarlı bir tanıma sahip olan Tanrı’nın ispatlandığına şahit olursa bu düşüncesinden vazgeçmeye hazır olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

Hümanist Yahudilerin Tanrı tasavvuru hakkındaki ideolojilerini anlamak adına 1986 yılında yayımlanmış oldukları şu bildiri önem arz etmektedir:

“Biz, insan aklının değerine ve aklın ortaya çıkardığı dünya gerçekliğine inanıyoruz. Tabii evren herhangi bir doğüstü müdahaleye muhtaç olmadan kendi başına yoluna devam eder. Biz, insan varlığının değerine ve insanın sorunlarını bireysel ve kolektif olarak çözmeye gücüne inanıyoruz.

Yaşam, insan ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik olmalıdır. Her insan yaşam, saygınlık ve özgürlük hakkına sahiptir.”¹⁸

Yukarıda yer verilen demekten de anlaşılacağı üzere Hümanist Yahudiliğin benimsemiş olduğu pozitivist bakış açısı, tabiat olaylarının işleyişine de sirayet etmektedir. Nitekim bu anlayışa göre tutarlı bir tanıma sahip olmayan Tanrı, tabiat üzerinde ne aktif ne de pasif bir role sahiptir. Bir başka ifade ile kâinat üzerinde Tanrı’nın hiçbir tasarrufu yoktur. Bu düşünce bağlamında evren kendi kendini yönetir, herhangi bir başka etken olmaksızın varlığını idame ettirir.

¹⁷ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 180-183; “Sherwin Wine”,

¹⁸ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 185-186.

Hümanist Yahudiliğin temel doktrini olan *Tanrısız Yahudilik* düşüncesi, mezhebin yalnızca kâinata olan bakışına değil, insanın yaşamsal faaliyetlerine de yansımıştır. Yaşam, bir gerilimler silsilesidir. Bu silsile içerisinde alınan kararlar, bir noktada insanın hayatına yol tayin etmektedir. Bu yolda, insanları çeşitli zorluklar da bekleyebilir. İşte tam bu noktada Hümanist Yahudiliğe göre, dünya hayatında karşılaşılan herhangi bir sorunu çözmek için herhangi bir Tanrı'nın yardımına gerek olmadığı düşüncesi zuhur eder. Nitekim insan, yaratılış itibariyle diğer canlılardan farklıdır. İnsanın akla sahip olması, kendisini olaylar karşısında bir karar mercii kılar. Nihayetinde de karşılaşılan sorunların çözümünün merkezi, Tanrı değil insandır.

Hümanist Yahudiler, *Urban Congregation for Humanistic Judaism* isimli internet sitesinde aralarında yalnızca ignostiklerin değil, ateist ve agnostiklerinde bulunduğunu söylemişlerdir. Buna göre herkesin iç dünyasının farklılık arz ettiğini ve bu doğrultuda düşüncelerine yön verdiklerini ifade ederler. Fakat kim hangi ideolojiyi benimserse benimsesin önemli olan, bu teolojik meselelerin pratik hayata yansımaması gerektiğidir.

2.3. Kutsal Metin ve Peygamberlik Anlayışı

Hümanist Yahudilik, kutsal metin konusunda Geleneksel Yahudiliğin benimsemiş olduğu esaslara karşı çıkar. Geleneksel Yahudiliğe göre kutsal metinler, ilahi bir menşee dayanır¹⁹ ve tarihsel süreç içerisinde hiçbir tahrife maruz kalmamıştır.²⁰ Tevrat, bizzat Tanrı Yehova tarafından Sina Dağı'nda Musa'ya takdim edilmiştir.²¹ Fakat bu konunun Hümanist Yahudilikteki yansıması, Geleneksel Yahudiliğin çizgisinden oldukça uzaktır. Hümanist Yahudiliğin kutsal metne bakış açısının temelinde, Tanrı konusunda olduğu gibi pozitivist düşünce yatar. Daha önce de zikredildiği üzere Hümanist Yahudilik, doğru bilgi kaynağı olarak vahyi kabul etmez, kişinin sahip olduğu akıl ile birlikte hakikati görebileceğini ve bu doğrultuda vahye gerek duyulmadığını savunur. Onlara göre kutsal kitapta kronolojik olarak sıralanan olaylar, yaşanılan hadiseler gerçekten meydana gelmemiştir. Buna göre Yahudilikte öne çıkan İbrahim, İshak ve Yakup'un tarihsel olarak bir gerçekliğinin olmadığı, Mısır'dan çıkış, Kızıldeniz'in yarılması, Sina'da toplanma gibi olayların yalnızca efsanevi bir söylemden ibaret olduğu kabul edilir. Bu sebeple de Tevrat'ın ilahi merkezli olmadığı ve bir insan

¹⁹ Baki Adam vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021). 80-85.

²⁰ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. 84-92.

²¹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020). 145.; Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021).

ürünü olduğu iddia edilir.²²

Hümanist Yahudiler, Tevrat eksenli birtakım ahlaki uygulamaları da kendilerine göre revize etmişlerdir. Nitekim Geleneksel Yahudilikte, uyulması gereken birtakım emir ve yasaklar vardır.²³ Tevrat'ta yer alan bu kurallara riayet etmeyen kişilere, birtakım cezalar uygulanmaktadır. Eşcinsellere ve sebt kurallarına uymayan kişilere verilen cezalar, bu minvalde örnek gösterilebilir. Buna göre eşcinseller için “Bir erkek başka bir erkekle cinsel ilişki kurarsa, ikisi de iğrençlik etmiş olur. Kesinlikle öldürülecekler. Ölümü hak etmişlerdir.”²⁴ ifadesi geçer. Sebt kurallarına uymayanlara verilecek ceza ise şu şekildedir:

“İsraililer çöldeyken, Şabat Günü odun toplayan birini buldular. Odun toplarken adamı bulanlar onu Musa'yla Harun'un ve bütün topluluğun önüne getirdiler. Adama ne yapılacağı belirlenmediğinden onu gözaltında tuttular. Derken Rab Musa'ya, 'O adam öldürülmeli. Bütün topluluk ordugahın dışında onu taşla tutsun' dedi. Böylece topluluk adamı ordugahın dışına çıkardı. Rabbin Musa'ya buyurduğu gibi, onu taşıyarak öldürdüler.”²⁵

Hümanist Yahudiliğe göre bu tarz cezalar, insani değerlere ve evrensel insan haklarına uymadığı için icra edilebilir nitelikte değildir. Bu sebeple de ölüm vb. cezalara karşı sert bir tavır sergilenir.

Geleneksel Yahudilik eksenindeki Tevrat anlatılarının bir kısmında ağırlıklı olarak şiddet unsurlarına yer verilmesi, Hümanist Yahudiliğin Tevrat'a karşı olan bakışımı etkilemiştir.

“Yeşu ülkeye casus olarak gönderdiği iki adama, 'o fahişenin evine gidin, ant içtiğiniz gibi, kadını ve bütün yakınlarını dışarı çıkarın' dedi. Eve giren genç casuslar Rahav'ı, annesini, babasını, erkek kardeşleriyle bütün akrabalarını ve kendisine ait olan her şeyi alıp İsrail ordugahının yakınına getirdiler. Sonra kenti içindekilerle birlikte ateşe verdiler. Ancak altını ve gümüşü, tunç ve demir eşyayı Rabbin Tapınağı'nın hazinesine koydular. Yeşu fahişe Rahav'a, babasının ev halkıyla yakınlarına dokunmadı. Yeşu'nun Eriha'yı araştırmak için gönderdiği ulakları saklayan Rahav, bugün de İsraililer'in arasında yaşıyor.”²⁶

Hümanist Yahudilik, bu konuda yukarıda verilen pasukları ele alarak Tevrat'ın ilahi bir kökene sahip olamayacağını düşünür. Nitekim bir Tanrı varsa, bu kadar kötü bir karaktere sahip olup vicdansızca hareket edemez düşüncesi hâkimdir. Bu

²² Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 187-188.

²³ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001). 415.

²⁴ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020). Lev.20:13

²⁵ *Kutsal Kitap*. Say.15:32-36

²⁶ *Kutsal Kitap*. Yşu.6:22-25

doğrultuda, şiddet unsurlarını barındıran bir kitabın ancak insan elinden ortaya çıkabileceği iddia edilir. Hümanist Yahudilerin peygamberlere bakış açısı da Geleneksel Yahudiliğin benimsemiş olduğu doktrinlere karşıdır. Nitekim onlar, peygamberlerin olağanüstü kişiler olduğunu kabul etmekle birlikte²⁷ Tanrı ile vahiy etkileşiminde bulduklarını kabul etmezler.²⁸

2.4. Yaratılış ve Ölüm Sonrası

Hümanist Yahudilik, Tevrat'ın herhangi bir ulûhiyyet vasfı içermediğini ve tamamen insan elinden çıkma bir ürün olduğunu kabul eder. Bu anlayış, doğal olarak yaratılış ve ölüm gibi konulara da sirayet etmiştir. Onlara göre Tevrat'ın Yaratılış kısmının başındaki üç pasuğun²⁹ doğruluğuna ve kanıtlanabilirliğine inanılmaz. Bu pasuklarda anlatılan gerek Âdem ile Havva'nın gerekse kainatın yaratılışı ile ilgili ifadeler, gerçeklikten uzak, alegorik bir anlatıdan ibarettir. Çünkü pasuklarda yer verilen ifadelerin, bilimsel bir açıklaması ya da akıl temelli bir incelemeye tabi tutulması mümkün değildir. Bu sebeple ignostik bir bakış açısıyla Tanrı, yaratılış, ölüm vb. konularda “Bunu bilmiyoruz.” demekle yetinirler.

Hümanist Yahudilik, Tanrı konusunda olduğu gibi kâinatın yaratılış konusunda da değişmez bir ignostik tavra sahip değildir. Mezhep, yaratılış bahsi için bir gün mutlaka bilimsel bir açıklama getirileceğine inanır ve şu an yaratılış bahsinde kişiyi tatmin edecek bilimsel bir açıklamanın bulunmayışını Tevrat'a bağlar. Nitekim Tevrat'ta yer alan anlatıların bilimsel çalışmalara ket vurduğu düşünülür. Ancak, günümüzde bilim dünyasında kabul edilen en yaygın teorilerden biri olan “Büyük Patlama Teorisi”ni, evrenin oluşumunu açıklayan teoriler arasında en kabul edilebilir olarak görürler.³⁰ Hayatın canlılık prensibi doğrultusunda devam etmeyeceğine, bir gün muhakkak ölüm ile yüzleşileceğine inanılır.³¹ Ancak Geleneksel Yahudilikte hâkim olan cennet-cehennem tasavvuruna inanılmaz. Kişinin dünyada yapıp ettiklerinden hesaba çekilmeyeceği düşüncesi hâkimdir fakat bir kişi hayatta olduğu sürece hümanist değerlere riayet ederek yaşamalıdır. Nitekim kişi, herhangi bir dinî yaptırım olmadan da hem kendisinin hem de etrafındaki insanların gerek ahlaki gerek kültürel, gerekse millî

²⁷ Sümeyra Aksoy, *Hümanist Yahudilik* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022). 139.

²⁸ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 188.

²⁹ Pasuk: Yalnızca bir Mukaddes Kitap ayetini belirtmek için kullanılır. “PASUK - JewishEncyclopedia.com” (Erişim 26 Eylül 2022).

³⁰ Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 189.

³¹ “End of Life”, *Society for Humanistic Judaism* (blog), 29 Ağustos 2018.

değerlerine saygı duyarak yaşamını idame ettirmelidir. Hümanist Yahudilikte karamsar, katı bir yaşamdan ziyade eğlenceli ve mizahi açıdan renkli bir yaşamın insana daha çok hitap ettiği savunulur.³²

3. Gençlik Programları

3.1. HuJews Gençlik Hareketi

HuJews Gençlik Hareketi, liderliğini üniversite öğrencilerinin yaptığı bir kulüp faaliyetidir. Bu hareketin amacı, kendileri ile hemfikir olan gençler ile bağlantı kurmak, çeşitli konuşmalar ile Hümanist Yahudi kimliğini keşfetmektir. Daha önce de zikredildiği üzere Hümanist Yahudiler SHJ ve IISHJ gibi yapılanmalar aracılığıyla çeşitli bölgelerde yaşayan insanlara ulaşmayı hedeflemekteydi. HuJews Gençlik Hareketi, SHJ ve IISHJ gibi platformlara kıyasla daha dar bir ölçekte faaliyet göstermektedir. Bu gençlik hareketinin etkileşim ağı, üniversite kampüsleridir. Çeşitli Hümanist Yahudi kuruluşları tarafından desteklenenler de asıl kurucusu, yöneticisi ve etkinliklerde faal bir şekilde rol oynayan karakterler öğrencilerdir. HuJews'in kendisine düstur edindiği birtakım ilkeleri vardır. Bunlar; herhangi bir etnik kökene bağlı kalmadan çok kültürlülüğü desteklemek, eşcinselliğe mensup olan kişilerin özgürlüğünü desteklemek, insanları tercihleri doğrultusunda yargılamamak ve bu minvalde eşitlikçi bir anlayışa sahip olmak, bilime inanmak, batıl inançları dışlamamaktır.³³

HuJews, 8 ve 12. sınıflar arasında eğitim gören gençleri bir araya getirmek için hafta sonları “coclave” adı verilen toplantılar icra etmektedir. Bu toplantılar hem yüz yüze hem de çevrimiçi bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Toplantılar aracılığı ile aynı ortamda bulunan gençler; çeşitli felsefi tartışmalar, renkli atölyeler ve sosyal hizmet projeleri ile kendilerini geliştirebilecekleri faaliyetlerde bulunmaktadır.³⁴

3.2. Pazar Okulları

Hümanist Yahudiliğe mensup olan bir aile için çocuk eğitimi, erken yaşlarda başlamalıdır. *Pazar Okulları* adı verilen eğitim, daha çok küçük yaşlardaki çocuklara hitap eder. Bu programa katılan öğrenciler, hayata Hümanist Yahudiliğin perspektifinden bakarak bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. Öğrenciler, ilk etapta tarihlerini tanır ve bu doğrultuda entelektüel, ilerlemeci ve rasyonel bir tavırla

³² Aksoy, *Hümanist Yahudilik*. 32-34.

³³ “HuJews Youth Movement”, *Society for Humanistic Judaism* (Blog) (Erişim 11 Temmuz 2018).

³⁴ “HuJews Youth Movement”.

çeşitli müzakerelerde bulunurlar. Pazar Okulları'nın benimsemiş olduğu bu metot, geçmişini tanıyarak geleceğe ışık tutan nesiller yetiştirmeyi amaçlamaktadır.³⁵

Hümanist Yahudi Pazar Okulu müfredatı, kanıta dayalı Yahudi tarihini, hikayelerini, sanatını ve müziğini öğretir. Çocuklar, miras alınan gerçekleri değerlendirmek için eleştirel düşünmeyi ve bilimsel akıl yürütmeyi kullanmayı öğrenirler. Etik ve değerler öğretimi, her sınıf düzeyinde müfredatın özünü oluşturur.³⁶

Pazar Okulları'nda verilen eğitim, kademeli bir şekilde ilerler. Bu eğitimlerin ilk basamağını Yahudi geçmişi, sanatı, kültürü, müziği, eğlencesi vb. unsurlar oluşturur. Orta eğitimde ise tarih ve edebiyat konuları üzerinde durulduktan sonra Yahudi tarihinde önemli bir yere haiz olan Holokost ve İsrail meseleleri ile ilgili çalışmalar yapılır. Eğitimin son basamağında ise din ve Hümanist Yahudiliğin felsefesi ele alınır.

Sonuç

Hümanist Yahudiliğin, Geleneksel Yahudiliğin benimsemiş olduğu değerleri kökten sarsarak kendi varoluşsal sistemini icra ettiği görülmektedir. Hümanist Yahudiliği diğer Yahudi mezheplerinden ayıran en temel özellik, pozitivist bakış açısına sahip olmasıdır. Bu bağlamda Hümanist Yahudilik gerek metafizik alanda gerekse pratik hayatta meydana gelen her şeyi bilimsel bir düzlemde incelemek ister. Mezhebin bu yaklaşıma sahip olması, özellikle metafizik alanda ciddi yankılanmalara sebep olmuştur. Çünkü Geleneksel Yahudilik için *Tanrısız Yahudilik* demek, dinin temelleri ile oynamak demektir. Nitekim Geleneksel çizgiyi takip edenler, *Tanrısız Yahudilik* kavramını benimseyen Hümanist Yahudiliği, agnostik, ateist vb. ithamlara tabi tutmuştur. Bu yaklaşımlardan rahatsız olan Hümanist Yahudilik mensupları *ignostik* kavramı ile kendilerini savunmaya geçmişlerdir. Hümanist Yahudiler, çeşitli kongreler düzenleyerek mezhebin esaslarını belirlemiştir. Kongrelerde almış oldukları kararlar; dini hassasiyetlerden uzak, daha çok ortak kültür, ortak şuur, ortak benlik, rasyonellik ve ampirik gibi kavramlar etrafında şekillenmiştir. Tanrı mefhumu üzerinde ortaya çıkan ignostik bakış açısı, doğal olarak metafiziksel alanda birtakım değişikliklere gidilmesine sebebiyet vermiştir. Pozitivist düşünce ve rasyonalite ile beslenen ignostisizm, vahyi kabul etmez ve her şeyin akıl ile temellendirilebileceğine inanır. Haliyle vahyi kabul etmeyen bir düşünce sisteminin kutsal metinlere bakış açısı da mesafeli olacaktır. Nitekim Hümanist Yahudilik için kutsal metinler, halk arasında

³⁵ "Sunday Schools", *Society for Humanistic Judaism* (blog), 11 Temmuz 2018.

³⁶ SHJ, *Society for Humanistic Judaism*. "Sunday Schools" (Erişim: 1 Ağustos 2022).

dolaşan efsane ve söylencelerden başka bir şey değildir. Peygamberlik konusunda ise Hümanist Yahudiliğın toptan inkârcı bir tavrının olduğunu söylemek güçtür. Onlara göre peygamberler, özel şahsiyetlerdir. Burada kabul edilmeyen husus, peygamberlerin Tanrı ile vahiy münasebeti içerisinde oldukları görüşüdür. Bu minvalde Hümanist Yahudilikte peygamberlerin, gönderildikleri toplum içerisinde kanaat önderi ya da öncü bir şahsiyet olarak görüldüğü kanaatindeyiz.

Henüz yakın bir tarihte ortaya çıkan Hümanist Yahudilik mezhebi, benimsediği düşünceleri dünyanın farklı coğrafyalarındaki insanlara aktarabilmek için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerin başını çeken IISJ ve SHJ, Hümanist Yahudiliği insanlara tanıtmada aktif bir rol oynamaktadır. SHJ'nin alt bünyesinde yer alan HuJews Gençlik Hareketi ise, üniversite kampüslerinde faaliyet göstererek gençleri bir araya getirmek, geleceği Hümanist Yahudi bakış açısı ile aydınlatmak ve ortak bilincin oluşmasını amaçlamaktadır. Hümanist Yahudiliğın öğretileri, kalıplaşmış olan Yahudi öğretilerine ziyadesiyle ters düşse de günümüzde bu mezhebin takribî olarak 40-50 bin mensubu olduğu bilinmektedir.

Kaynakça | References

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Adam vd., Baki. *Dinler Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Baskı, 2021.
- Aksoy, Sümeyra. *Hümanist Yahudilik*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 4. Baskı, 2021.
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017), 531-562. <https://doi.org/10.18403/emakalat.345520>
- Bağır, Muhammed Ali. "Tanrısız Yahudiliğe Doğru: Hümanist Yahudilik ve Temel Değerleri". *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 177-209.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Köse, Ali. "İhtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/554-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.
- Polat, Sait. "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 286-307.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Uslu, Ferit. "Agnostisizm". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 5-28. <https://doi.org/10.14395/jdiv80>

Society for Humanistic Judaism. "End of Life", 29 Ağustos 2018. <https://shj.org/living-humanistic-judaism/life-cycle-events/death/>

Society for Humanistic Judaism. "Hujews Youth Movement", 11 Temmuz 2018. <https://shj.org/living-humanistic-judaism/youth-programs/hujews-teens-and-young-adults/>

Kutsal Kitap. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020.

"PASUĞ - JewishEncyclopedia.com". Erişim 26 Eylül 2022. <https://jewishencyclopedia.com/articles/11937-pasuk>

"Sherwin Wine". *Vikipedi*, 27 Nisan 2021. https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sherwin_Wine&oldid=25364763

Society for Humanistic Judaism. "Sunday Schools", 11 Temmuz 2018. <https://shj.org/living-humanistic-judaism/youth-programs/sunday-schools/>

Bir Araştırma Programı Olarak Felsefe Günümüze Ne Söyler? *

Celal Türer | <https://orcid.org/0000-0002-9250-2336> | cturer@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi | <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Bilim kuramının kendisine doğa bilimlerini konu edindiği hatta kendi özel inceleme alanını doğa bilimlerine göre kurguladığı malumdur. Ancak on dokuzuncu yüzyılda sosyal bilimlerin doğası ve yöntemi üzerine tartışmalar, yirminci yüzyıldaki felsefi yönelişler bilimin taban sorununu yeniden tartışmaya açmıştır. Felsefe, doğa ve sosyal bilimlerde ortaya çıkmış olan değişim ve sarsıntılar nedeniyle sürece müdahil olmak zorunda kalmıştır. Çünkü bilimin dayandığı zemin ile derin araştırma süreçleri sonucunda elde ettiği kazanımlar, kendi temelini inşa edecek ya da meşrulaştırabilecek bir durumu ortaya çıkarmadı. Bilimin “şeylerin doğası hakkında gerçeklere ulaşmanın tek güvenilir yöntemi” olduğu iddiasını temellendirecek bir zemin bulunamadı. Bu noktada yeni bir bilgi-kuramsal (yani felsefi) yönelime ihtiyaç duyulmuştur. Buna ek olarak, felsefenin bilimleri yeni bir tarzda ele alması, bilimin ön kabullerini daha önce hiç olmadığı kadar dikkatli biçimde incelemesi ve bunları çözümlemesi, felsefe ile bilim arasında yeni bir ortak zeminin teşekkül etmesini sağlamıştır. Bu zemine rağmen söz konusu boşluğun felsefe olmaksızın doldurulabileceğine yönelik yaklaşımlar da mevcut olmuştur. Söz gelimi 1930’lu yıllarda Viyana Çevresinin çalışmalarıyla ortaya çıkmış olan "neopozitivizm" veya "mantıkçı empirizm" klasik bilgi kuramına alternatif olma iddiasını dillendirmiş ve felsefe karşıtı bir tutum ortaya koymuştur. Ancak son tahlilde bu girişimler bilim alanında felsefeye olan ihtiyacı giderememiştir. Günümüzde felsefenin diğer bütün terminolojileri aşan bir ‘nihai terminoloji’ geliştirebileceği fikrinden vazgeçerek, insani araştırmanın tüm alanlarına eleştirel yaklaşımıyla eşlik eden ve bu alanların doğasına dair tahlillerde bulunan bir araştırma programı olduğunu; sorgulama ve kendi sistematiği içinde tutarlı cevaplar verebilme arayışı olduğunu fark etmek gerekir. Bu husus felsefenin kesin bilgileri değil muhtemelleri nasıl ve nereden temin edebileceğimiz bir alan olduğunu; onun deneyimlerimizi kendi gerçekliği içinde açmıyan; hayatın aktüel durumlarını rapor ederek deneyimlerimizi “inşa eden” bir faaliyeti temsil ettiği kabul edilebilir. Bu tebliğ, felsefenin bir insan araştırma programı olarak günümüzde ne söyleyebileceğini ortaya koymayı hedefler.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, Bilim, Sosyal Bilimler, Bilimsel Yöntem, Deneyim

Atıf Bilgisi

Türer, Celal. “Bir Araştırma Programı Olarak Felsefe Günümüze Ne Söyler?”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 481-494. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.40>

Geliş Tarihi	04.07.2022
Kabul Tarihi	15.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön inceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Sosyal Bilim Disiplini / Araştırma Programı Olarak Felsefe Günümüze Ne Söyler?" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetikik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

What Does Philosophy as a Research Program Say to the Today? *

Celal Türer | <https://orcid.org/0000-0002-9250-2336> | cturer@ankara.edu.tr

Ankara University | <https://ror.org/01wntqw50>

Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy, Ankara, Türkiye

Abstract

It is known that the theory of science takes the natural sciences as its subject, and even constructs its own special field of study according to the natural sciences. However, the debates on the nature and method of social sciences in the nineteenth century, and the philosophical orientations in the twentieth century, have reopened the “base problem of science” for discussion. Philosophy had to be involved in the process due to the changes and shocks that have emerged in the natural and social sciences. Because the ground on which science is based and what it has obtained as a result of deep research processes did not reveal a situation that could build or legitimize its own foundation. No ground was found to support the claim that science is "the only reliable method of arriving at the truth about the nature of things." At this point, a new epistemological (i.e. philosophical) orientation was needed. In addition, philosophy's handling of the sciences in a new way, examining and analyzing the presuppositions of science more carefully than ever before, has created a new common ground between philosophy and science. Despite this ground, there have also been approaches suggesting that this gap can be filled without philosophy. For example, "neopositivism" or "logical empiricism", which emerged with the work of the Vienna Circle in the 1930s, voiced its claim to be an alternative to classical epistemology and displayed an anti-philosophical attitude. However, in the last analysis, these attempts could not meet the need for philosophy in the field of science. Today, it is necessary to abandon the idea that philosophy can develop a "final terminology" that transcends all other terminologies, and to realize that it is a research program that accompanies all fields of human research with a critical approach and analyzes the nature of these fields. Philosophy is the search for questioning and giving consistent answers within its own systematic. This point shows that philosophy is a field from where and how we can obtain probabilities, not exact information. Philosophy, which expounds our experiences in their own reality, can be considered an activity that “constructs” our experiences by reporting current situations of life. This paper aims to reveal what philosophy can say today as a human research program.

Keywords

Philosophy, Science, Social Sciences, Scientific Method, Experience

Citation

Türer, Celal. “What Does Philosophy as a Research Program Say to the Today?”. *Tetkik 2* (September 2022), 481-494. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.40>

Date of Submission	04.07.2022
Date of Acceptance	15.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This paper is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “What does philosophy as a social science discipline/research program say today?”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

1. Felsefeyi Nasıl Anlayalım?

“Felsefe”nin beşerî bir arayış, beşerî bir soruşturma olduğunun farkına varılmalıdır. Peki, “felsefe nasıl bir beşerî faaliyetidir?” diye sordüğümüzde onun her zaman girdi ve çıktıları olan; belli bir zaman ve mekânda gerçekleşen bir “düşünme” faaliyeti olduğunu anlayabiliriz. Düşünmenin kendi zamansal ve mekânsallığını referans çerçevesi haline getirmesi ve bu durumu bir hayat biçimi olarak sunması, onun “düşünen canlı” tanımına gönderimde bulunmasına, her çağda söz konusu payın sorumluluğunu alabilecek ve gereğini yerine getirebilecek insanların mevcudiyetine dayandırılabilir. Eğer düşünmek, kendine, kendi aklına kasıtlı olarak düş veya düşünce düşürmek operasyonu ise düşünmenin tek ve biricik konusu, zamansal ve mekânsal olanda durarak aynaya düşen yansımaları gizlilikten çıkarma ya da peçesini kaldırarak kendisini belirttiği hal ile ifşa edilebilme anlamına gelir. Ancak bu ifşanın arka planda sözcüklerin anlamlarının nasıl oluştuğu, sözcükler ve dilin gerçeklikle ilişkisinin ne olduğu gibi bir tarafta anlam diğer tarafta gerçeklik problemini beraberinde taşıdığını da unutmamak gerekir. Bu hususa söz konusu ifşadan nasıl yaşayacağımızı belirleyen kesin yaşama formları üretme sorununu ilave ettiğimizde, karşılaştığımız meselenin çok boyutlu ve çok katmanlı bir yapıya tekabül ettiğini görebiliriz.

Açıktır ki düşünme faaliyeti düşünürün yaşadığı çağda kendi dilini, kendi kavram örgüsünü oluşturduğu, kendi kaygı ve tecrübesiyle anlamlandırdığı bir dünyayı anlattığı, hatta çoğu zaman geleneksel dille çatışarak düşünürün kendi zihni için bir alan açmaya çalıştığı bir çabayı yansıtır. Bu yüzden bir çağın dilini bütün çağlar için geçerli hâle getirmek; her düşünce, kelime veya kavram için asrın referans yorumunu esas saymak, düşünme faaliyetinin kendisine yönelik bir haksızlıktır. Zira seçtiğimiz dil ve oluşturduğumuz kavramlar, bireysel hayatımızın ve evren telakkimizin evine dönüşerek bizi insanlık ailesiyle bütünleştiren ve dahası bütünlük dâhilinde beşerî düşüncede bizi saklayan bir olguyu içerir. Düşüncüyü oluşturan dili bir anlamlar alanı olarak kabul ettiğimizde, onun özel bir hadise olduğunu fark ederiz. Çünkü düşünce dışımızdaki insanlarca da oluşturulmuş, bir yönden ve bir tarzdan bize ulaşan ve farkında olmadan zihnimizi şekillendirmiş bir hadiseyi seslendirir. Bu hadisenin telakki edilişi, kelimelere yüklenen anlamlar ve yeni yorumlar bakımından her insan topluluğunda özel görünen, fakat genel bir yapı dâhilinde kültürlerinin evrensel olarak iletişim kurabilmelerini sağlayan bir oluşuma sahiptir. O halde düşünürken, yani kavram üretirken ve kavramları yeniden tanımlarken genel-özel bir vakıanın içinde bulunduğumuzu ama kelimelerimizi kullandığımız durumlarda bile anlaşılır ve tanımlanabilir bir

çerçeveden hareket ettiğimizi, insan olmanın birbirimizi daima birleştirecek bir zemine/oluşuma sahip olduğumu fark etmemiz gerekir.

Düşünce, diğer taraftan hakkında konuştuğumuz konuyu özelleştiren bir çaba olarak görülmelidir. Zira bu çaba, varoluşu oluşturan objelerin ne olduğu sorusunun ancak bir teori ya da betimleme içinde anlamlı olduğunu kabul etmeyle başlar. Söz konusu kabul, insanın ilgi ve amaçları doğrultusunda olgu ve olayların betimlendiğini; temele aldığı çok sayıda bakış açısıyla teoriler oluşturduğunu ifşa eder. Bu açıdan insanın kendi mizacı ve idraki doğrultusunda dünyaya yönelerek ondan bir anlamlar zinciri oluşturması, aslında düşünmenin bir ürünü olarak bilginin evrensellik ve zorunluluğunu değil; yerellik ve olumsuzluğunu vurgular. O halde bilginin insan zihninde bir anlam ve şekil kazandığı gerçeği, yukarıda da belirtildiği üzere düşüncelerin zaman ve mekâna bağlı olarak değişebileceğini göstermekle birlikte, düşünceler arasında oluşturulabilecek bir köprüyü engeller nitelikte olamaz. Düşüncelerin kendi referans çerçevesini oluşturan zamansal ve mekânsal farklılıklar, onları ortak bir zeminde yöntem ve içerik olarak mutlak anlamda birleştirmeye yönelik bir tereddüt oluştursa da söz konusu meselenin bu kadar basit olmadığı fark edilmesi gerekir. Zira anlamlar zinciri oluşturan insanın seçici ve amaç güdücü zihin yapısı hatırlandığında “anlam” denilen şeyin sabit olmadığı, bilakis insanın yaklaşım tarzına göre değiştiği ve bu yönüyle bilginin de hayattan kopuk, cansız ve ulaşılamaz bir değişmezliği ya da belirli kaideler etrafında şekillendirilmiş, evrensellik ve zorunluluk için belirli formlara sokulmuş ve böylece yaşamdan uzaklaşan bir yapıyı değil; yaşamı, deneyimi ve olumsuzluğu ön plana çıkaran bir işlevselliği ifade ettiği gerçeği açığa çıkar. Bu çerçevede bilgi açısından bir yöntem tiranlığı içerisine giren Avrupa merkezci anlayışın aksine anlam farklılıklarını ve ufukların kaynaşmasını temele alan insan merkezli bilme anlayışının düşünceleri karşı karşıya değil bir ufka bakacak şekilde yan yana getirmeye olanak sağladığını fark etmek gerekir. Söz konusu ufuk ise tüm insanlığı içine alan “hayat”tır. Yukarıda ifade edildiği gibi evrensellik ve zorunluluğa değil, yerellik ve olumsuzluğa dayanan bilme anlayışı, hayatı üst bir çatı olarak kabul ederek her türlü düşünceyi faydalanılabilir bir zemine, yani deneyime taşır. Deneyim, yan yana gelen düşünceleri karşılıklı diyalektikle kendi içerisinde birleştiren, dönüştüren ya da farklılıkları ortadan kaldırılan bir zemini değil; her türlü yorum ve farklılığa açık bir yapı arz eden ve böylece hem yeni ufukların ortaya çıkmasına hem de söz konusu ufukların kaynaşmasına olanak sağlayan bir zemini seslendirir. Söz konusu deneyimle süregelen diyalektik, felsefe yaparken metafiziğe olan gerekliliği ortadan kaldırmaz. Bu durum nesnenin bilgisine kesin bir biçimde ulaştığını iddia etmeyen -söz gelimi Kant akılcılığı gibi- bir akılcılığı da dışlamaz. Bu açıdan

kastettiğimiz deneyim ile spekülatif felsefenin öne sürdüğü gibi bir diyalektiğin kutuplarının tam anlamıyla ayrışmadığını belirtmek gerekir. Nihai anlamda her deneyim bir akıl yürütmeye, her akıl yürütme de desteklenmek veya kontrol edilmek için deneyime yeniden müracaat etmeye mecburdur. Sözü edilen bu sürecin her bir parçası bir metafizik ya da aşkınlık olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede yapılan felsefe, mutlak gerçekçilik adına geleneksel felsefe yapma biçimlerinin yöntem ve iddialarını bir kenara bırakarak her türlü yorum ve farklılığa imkân sağlar.

Yukarıda zikredilen “düşünce”ye dair çerçeve, felsefenin çoğu zaman aradığı ya da konu edindiği şeye göre nasıl şekillendiğini açıkça ortaya koyar. Bu noktanın fark edilmesi, “felsefenin ne olduğu” sorusunun her zaman “arayışımıza” ve “kavrayışımıza” bağlı olduğunu ve söz konusu bağ ekseninde tezahür ettiğini ifşa eder. Daha açık bir ifadeyle felsefe; çoğu zaman arayışta açığa çıkanlarda, “görünürlük”lerde ya da bugünün ifadesiyle “ara yüzler”de kendisini gösterir. Bu husus, felsefenin “görünürlüğün yüzleri olan görüntülerin” arkasına saklandığına ve dolayısıyla “felsefenin ne olduğu” sorusunun felsefi düşünelere indirgenemeyeceğine işaret eder.

Açıktır ki arayışımızda ortaya çıkanları ya da görünenleri felsefe sanma, çoğu zaman felsefeyi kaybetmek anlamına gelir. Ancak bu durumun felsefi düşüneleri öğrenmeyi, söz konusu görüntüleri idrak etmeyi değersizleştirmede itiraz etmek gerekir. Çünkü felsefe ifade edilen bu görüntüler ya da düşüneler yelpazesinin arkasında bulunan eleştirel tavır ve tutarlılık arayışını idrak ettiğimizde başlar. Nitekim Kant’ın “olan”ı dikkate alan ancak derin düşünceyi “olması gereken”e çeviren felsefe anlayışı ya da “felsefe öğretilmez yapılıdır” ifadesi söz konusu tavır ve tutuma erişmekle ya da bu hususa dair sezgiyi kazanmakla alakalıdır. Felsefi tavır ve tutum sahibi olamayanlar ya da söz konusu sezgiye ulaşamayanlar ya da açık bir ifadeyle felsefi görünürlüğün ara yüzleri olan yansımaları “felsefe” olarak anlayanlar ise felsefeye ulaşamayanlardır. Felsefe karışıklığının da tam bu noktada ortaya çıktığını, “bir şeyin varlığının, onun nesnelliği ile tüketilmeyeceğini”, Varlığın idrak ya da düşünmeyle nihayete ermeyeceğini; nesneleştirdiğimiz şeyin esasen birer kavramsal mumyalama işlemi olduğunu fark etmek gerekir. Söz gelimi felsefenin “hakikat arayışı” olarak ifade edilmesi, Antik Grek ve Orta Çağ’da arayışların hedefine ve cari olan yöntemlere gönderme yapar. Hegel’den itibaren felsefenin “insanın özgür olma” arayışı olarak anlaşılması, hedefin insan özgürlüğünü kazanma, bu olgu üzerinden kendisini oluşturma isteğine; ya da günümüzde felsefenin “benliğin inşa” arayışı olması, aradığımız ya da kaygılandığımız meselenin ‘benlik inşası’ olduğuna ve yöntemimizin çoğu zaman ilgili dönemlerde cari paradigmlar üzerinden işlediğine gönderme yapar. Felsefe

kelimesindeki “sevmek” anlamının talep etmek olduğunu; yani felsefenin esasen hikmete duyulan bir talep, kaygılarımızın giderilmesi yolundaki bir çaba, eleştirel bir tutum ve tavır olduğunu fark edersek talebimizin ya da kültürümüzün ifadesiyle “yoksulluğumuz”un hiçbir zaman ortadan kalkmayacağını, söz konusu talebin insan için ezeli bir hal olduğunu fark ederiz. Felsefe yukarıda ifade edildiği gibi bilgelik arayışından hareket eder ve insanı bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuğun, daha çarpıcı bir ifadeyle insan olma yolculuğunun bir nihyeti olmadığı kolayca fark edilmelidir. Zira Nietzsche’nin ifade ettiği üzere hayatın, “tehlikeli bir öteye geçiş, tehlikeli bir yolda oluş, tehlikeli bir geriye bakış, tehlikeli bir ürperiş ve duraklayış” (Nietzsche, 2019, 8) olduğu yeteri kadar anlaşılırsa, insan olmak kadar insan kalmanın da ehemmiyeti açığa çıkar. Bu husus bir taraftan insan olmanın yolcu olmak anlamına geldiğini; diğer taraftan Varlık’ın nesnellikle tüketilemeyeceğini; tezahürünün sonsuzluğunu ifade eder.

Felsefenin düşünelere indirgenemeyeceği hususunda Antik Grek ve Orta Çağ’daki hakikat arayışı örnek olabilir. Söz konusu dönemlerde hakikat insanı aşan, ondan bağımsız, tarih üstü, sabit, değişmez ve evrensel bir gerçeklik olarak düşünülse de söz konusu arayışın modellenen bir yapı üzerinden ve dönemin cari olan insani etkinlikleri (kıyas) vasıtasıyla gerçekleştirildiğine dikkat etmek gerekir. Bu şekilde anlaşılan hakikatin, hem bize bizim ne olduğumuzun bilgisini verecek hem ne olmamız, nasıl yaşamamız gerektiği hususunda bir model veya kılavuz olacak hem de içinde bulunduğumuz dünyanın fiziksel ve tinsel mahiyeti hakkında aydınlatıcı bir işlev göreceğini düşünebiliriz. Hatta böyle bir tasavvur en genel anlamda insan hayatına bir anlam verdiği gibi, insanın yaşam projelerini de şekillendirecektir. Oysa bu arayışların hepsinin birer kavramsal mumyalama işlemi olduğunu, gerçek olan her şeyin soyutlama ve kurmacalarla canlılıklarını yitirdiklerini, söz konusu soyut ve kurgusal yapıların karmaşa yarattığını fark ettiğimizde; insanların soyutlama ve kurmacalar ile anlamlandırdıkları dünya imgelerini hayata geçirmek istediklerini, yeryüzünü kendi imgelerinde yaratmaya kalkıştıklarını fark edebiliriz. Bu bağlamda mutlakçı tutuma dayalı yapıların ürettikleri pedagojilerle, kültürün ya da yerelliğin durumlarını hesaba katmadan ontik ve etik ilişki yerine mantığın kategorilerine ya da siyasete dayalı hakikat anlayışını genelleştirerek düşüncenin deneyim ile ilişkisini kesmiş olduğunu çıkarımlayabiliriz. Bu yola başvuranların başka olası “anlamlandırma” seçeneklerinin önünü kesmek için tüm iletişim kanallarını, tüm güçlerini kullanarak insanların düşünme yetisini dumura uğrattıklarını çoğu zaman siyasi olan ile ontik ve etik olanın Varlıkla irtibatını kestiklerini fark edebiliriz. Varlığın böylesi sistemler ya da ideolojiler içinde yansımalarının; insanın sahte, kurmaca veya aldatıcı örtülerle

avunmasına, amaç ve arayışlarını yitirmesine sebep olduğunu kestirebiliriz. “Bir şeyin varlığının onun nesneliliği ile tükenmeyeceği ya da Anaximander'in ifade ettiği gibi "Var olanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefarecini öderler." (Kranz, 1994, 32) anlayışını fark ettiğimizde esas olanın arayış olduğunu, insan olma yolculuğumuzun her daim devam edeceğini görebiliriz.

Tüm bu anlayışlar ışığında beşerî deneyimin devamlı ve ortaklaşa otantik ifadesine ya da arayışına gönderimde bulunan felsefenin; bir toplumda var olan kültürün mantiken tutarlı ve çoğu kez bilinen olgularla bağdaşmayan bir bilince, bir imgeleme, bir tahayyüle ve kurguya işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu dönüşüm mucizevi bir şekilde toplumdaki alışkanlıklar ve eğilimlerden gelen bir şey olmayıp, onun kendisi tek başına insan olmaktan kaynaklanan bir arayışı, bir farkındalığı ya da bir hamleyi seslendirir. Söz konusu arayış ya da farkındalığa sahip toplumlar, olgu ve olayların tek başlarına ancak veriler olduklarını; parçalı ve tamamlanmamış anlamların ancak hür bir imgelem, yeni bir tahayyül ve hep bir teori içinde yaratıcı bir formülasyonla birleştirilebileceklerini fark ederler. Bu farkındalıkla düşünce üretebilir, doğrudan ileri düzeyde gözlem ve deneyler yapabilir, entelektüel bir yönetim meydana getirebilir ve tüm bunların sonuçlarını organize ederek deneyime yeni köprüler kurabilir ve böylece felsefe işlevini yerine getirebilir (Gündoğdu, 2018, 112-114).

Yukarıda ortaya konulan düşüncelerden hareketle felsefe şimdide ve şimdideki insani ve toplumsal sorunlar için yapılan, yaşama kılavuzluk edecek bir tinsellik arayışı olarak nitelendirilebilir (Gündoğdu, 2018, 113). Oysa görüntüler ya da ara yüzler üzerinden anlaşılan felsefe, evren karşısında “üçüncü şahıs” olarak konumlanan kişinin, başka bir deyişle evrene bir “o” olarak yönelen insanın pratik ilgilerden uzak bir şekilde evrene bakmasıyla, yani onu/evreni temaşa etmesiyle ortaya çıkan gelip geçici olanın ya da pratik dünyanın değil; evrensel ve nesnel bir hakikatin peşine düşen teorik yaklaşımı seslendirir (Shen, 2004, 56-57). Felsefeyi kuşatıcı bir üst bilgi formu olarak anlayan ve epistemolojiyi merkeze alıp kesinlik peşinde koşan böylesi yaklaşımların tatmin edici ve güvenilir bir zemin sağlayamadığının ya da sağlayamayacağını farkına varılmalıdır. Zira felsefe yüce bir şeyin peşinden koşmak ya da yüce bir eylem olmaktan ziyade insana yaşama sanatını öğreten, içinde bulunduğu yeri daha yaşanılabilir kılan, tabiri caizse dünyasını cennete çeviren bir eylem olmalıdır. İnsan varoluşunu yaşamın kendi yetkinliği içerisinde kucaklayabilecek bir felsefenin de deneyimleri ya da “yolculukları” çoğaltarak ölçülü davranışı ya da “orta yolu” bulmayı kolaylaştıracak bir arayışı temsil edeceği öngörülebilir.

2. Bir Araştırma Programı Olarak Felsefe

Yaklaşık son iki yüzyıldır bilimin hakikat iddiasını temellendirebileceği ya da oluşturabileceği konusunda Batı'da bir uzlaşma varmış gibi gözüксе de son zamanlarda söz konusu uyuşmanın kaybolduğuna şahit oluruz. Hatırlanacağı üzere Rönesans'tan itibaren bilim kuramının kendisine doğa bilimlerini konu edindiği hatta kendi özel inceleme alanını doğa bilimlerine göre kurguladığı malumdur. Ancak on dokuzuncu yüzyılda sosyal bilimlerin doğası ve yöntemi üzerine tartışmalar, yirminci yüzyıldaki felsefi yönelişler bilimin taban sorununu yeniden tartışmaya açmıştır. Doğa ve sosyal bilimlerde ortaya çıkmış olan söz konusu değişim ve sarsıntılar felsefenin zorunlu olarak sürece müdahil olmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü bilimin dayandığı zemin ile derin araştırma süreçleri sonucunda elde ettiği kazanımlar, kendi temelini inşa edecek ya da meşrulaştırabilecek bir durumu ortaya koyamamıştır. Başka bir ifadeyle bilimin “şeylerin doğası hakkında gerçeklere ulaşmanın tek güvenilir yöntemi” olduğu iddiası temellendirilememiştir. Bu nokta yeni bir bilgi-kuramsal (yani felsefi) bir yönelime ihtiyaç duyulmasına; buna ek olarak felsefenin bilimleri yeni bir tarzda ele almasına, bilimin ön kabullerini daha önce hiç olmadığı kadar dikkatli biçimde incelemesine ve bunları çözümleyerek felsefe ile bilim arasında yeni bir ortak zeminin teşekkül etmesine olanak sağlamıştır. Bu zemine rağmen söz konusu boşluğun felsefe olmaksızın doldurulabileceğine yönelik yaklaşımlar da mevcut olmuştur. Söz gelimi 1930'lu yıllarda Viyana Çevresinin çalışmalarıyla ortaya çıkmış olan *neopozitivizm* veya *mantıkçı empirizm* klasik bilgi kuramına alternatif olma iddiasını dillendirmiş ve felsefe karşıtı bir tutum ortaya koymuştur. Ancak son tahlilde bu girişimler bilim alanında felsefeye olan ihtiyacı giderememiştir. Günümüzde felsefenin -diğer bütün terminolojileri aşan bir 'nihai terminoloji' geliştirebileceği fikrinden vazgeçerek- insanî araştırmanın tüm alanlarına eleştirel yaklaşımıyla eşlik eden ve bu alanların doğasına dair tahlillerde bulunan, kendi sistematığı içinde tutarlı cevaplar peşinde koşan bir araştırma programı olduğunu fark etmek gerekir. Bu husus felsefenin, kesin bilgileri değil muhtemelleri nasıl ve nereden temin edebileceğimizi araştıran, deneyimlerimizi kendi gerçekliği içinde açımlayan, hayatın aktüel durumlarını rapor ederek deneyimlerimizi yeniden “inşa eden” bir faaliyet olduğunu ortaya koyar (Baert, 2017, 177-178).

Genelde sosyal bilimlerin özeldede bilimin kendisine bir temel oluşturmada felsefeden yararlanacağı zemin, felsefenin eleştirel ve her şeyin mümkün oluşuna yönelik yaklaşımıdır. Zira felsefe, yukarıda da ifade edildiği üzere kesin ve nihai sonuçlara ulaştığını hiçbir zaman iddia etmez; kesinlik ve bitmişliğe değil devamlı bir soruşturma etkinliğine gönderimde bulunur. Varlık alanının daima hep bir olma

ve bitme (kevn ve fesad) süreci olduğunu, insanın yolculuğunun da bu süreç içerisinde yer aldığını hatırladığımızda, bilimin sonuçlarının nihai ve kesin olmayacağını fark etmemiz gerekir. Sınırlı anlama yetileriyle insan, sınırsız evrenin künhüne varma konusunda daima bir adım geride kalmayı kabul etmesi söz konusu hususları idrak etmesiyle beraber yürüyecektir. Bu durumun farkına varılması, özellikle geleneksel anlayış ile günümüz felsefesinin ayrıldığı en önemli noktayı, yani her şeyi kuşatan tarih dışı, evrensel, nihai hakikat iddialarından koparak nihai bir son ve kuşatıcı bir cevap arama kaygısından vazgeçişini ifşa eder. O halde felsefe sosyal bilimlerin her alanın problemlerini görebilecek ve onlara yol gösterebilecek eleştirel bir yeterlilik taşımalıdır. Bu hususun bilimdeki yöntem sorununa bütüncül bir çözüm olacak metodolojik çeşitliliği beraberinde getireceği öngörülebilir. Zira özcülüğe karşı olan günümüz felsefesi, bilgide kesin ve değişmezlik anlayışına karşı çıkararak bilim dallarının doğası, işleyişi ve konularının aynı olmayışı ve bu nedenle de yöntemlerin de aynı olmaması gerektiği sonucuna kolaylıkla bizi ulaştırabilir (Baert, 2017, 181-182).

Bu hususun fark edilmesi tüm bilimsel etkinliklerin temelini oluşturan tarafsız bir sistem ya da yapı arayışının hatalı bir düşünce olduğunu ifşa eder. Kuhn'un paradigmalardan anlayışıyla birlikte, her yeni paradigmanın kabulüyle metodolojik kuralların da değişmesi ve dolayısıyla epistemolojik bir süreklilikten bahsedilememesi de daimî bir kurallar sistemi ve bilim için tarafsız bir algoritmanın olmayacağını gösterir. Yine bilim insanlarının yaptıkları etkinliklerin kabul edildiği kadar basit ve tek düze bir işlemi içermediği; daha kompleks, parçalı ve bulanık bir süreci ifade ettiği fark edildiğinde ise metodolojik çoğulculuğun hem Varlık hem de insan kültüründe temellendiği görülebilir. Öyle ki, sadece bilimsel etkinliğin yöntemi ve kurallar sistemi bakımından değil, o etkinliği gerçekleştiren bilim insanlarının dahi kişisel duygu, düşünce, inanç, idrak koşullarının da devreye girdiği bir etkinliğin; başta bilim, daha sonra da o bilimin alt dalları için geçerli olabilecek hiçbir genel geçer yan olmayacağını hatırlamak gerekir (Baert, 2017, 185-186).

Günümüz felsefesinin pek çok alandaki ihtiyaçları daha tatmin edici bir şekilde karşılamasının bir diğer sebebi, miadını doldurmuş gelenekselci bir yaklaşım olan seyirci bilgi teorisinin sosyal bilimlerde işlevsiz kalışının fark edilmesidir. Bilindiği üzere doğa bilimlerinin kalıplaşmış yöntem anlayışı, dış dünyanın bir öz ya da bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu kabulünden hareketle, dünyanın çeşitli betimlemelerle temsil edilebileceğine inanan bir yaklaşıma sahip idi. Fakat söz konusu sosyal bilimler olduğu zaman, betimleme probleminin ortaya çıktığı erbabınca malumdur. Nitekim doğa bilimleri, pozitivist yaklaşımlarda olduğu gibi toplumu betimlerken oradaki anlama dayalı değerler alanını yok saymaktadır. Oysa

sosyal bilimlerde asıl gerçekliği gösteren faktörlerden biri, toplumlardaki işleyişi belirleyen anlam alanıdır. Bu yüzden, sosyal bilimler ve özelde sosyoloji, psikoloji ve antropoloji klasik doğa bilimlerinin yaptığı gibi seyirci bilgi anlayışıyla ele alınamaz. Seyirci teoriler, bir tarafta izleyen özne, diğer tarafta izlenen bir nesne anlayışı ile adeta tarih dışı, kültür dışı ve kuşatıcı bir sonuç görmeye çalışır; toplumun ya da sosyal bilimin nesnesinin tüm faktörlerden arınmış bir şekilde ele alındığını varsayar. Oysa bir şeyi varsaymak onun öyle olduğunu göstermez; hatta bu hususta ön kabulleri ve tüm ihtimalleri ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla felsefe, araştırmacıları kendi ön kabullerinin doğası hakkında düşünmeye sevk eder (Baert, 2017, 188-189).

Bugün felsefe sosyal bilimler araştırmasında özne-nesne dikotomisine bölünmüş bir ontolojik konumlandırma yerine, karşılıklı işleyişi, bir diyalogu önerir. Bu durum, elbette sınırları kesin çizgilerle ayrılmış ve aralarında bir ilişki olmadığı varsayılan iki ayrı varlık alanı iddiasının da reddedilmesi anlamına gelir. Bu reddediş, felsefede bilişsel iddiaların temelini oluşturduğu varsayılan sistemli bir epistemolojinin, yani *temelciliğin* reddidir. Hatırlanacağı üzere temelcilik, farklı ortamlara, kültürlere ve zamanlara uygulanabilen güçlü bir referans çerçevesi için nesnel bir temelin var olduğu inancına dayanır. Ancak temelciliğin kazanımının günümüzde pek de işlevsel olmadığı görülür. Temelci epistemolojiye karşı sosyal bilimlerde *diyaloğa dayalı karşılama*; tarafların bilgi kabullerini genel geçer görmelerinin yerine birbirlerini anlamayı, karşı tarafın argümanlarından bakmayı ve argümanlarını güçlendirecek olanakları fark etmeyi önerir. Bu husus bilginin artık açıklanıp temsil edilen bir şey olmadığı, onun bir eylem olarak görüldüğü ve dolayısıyla artık “bilgi”den değil “bilme”den bahsedileceği olgusudur. Sabit bir durumdan ziyade bağlam içerisinde gerçekleşen bilme, nesnellikler yerine kozal ve dinamik ilişki ve durumları içine alıp kuşatacak “deneyim” içerisinde mümkün olabilir (Baert, 2017, 215-216).

Günümüzde felsefenin en önemli özelliği bilgi anlayışını, yani bilmeyi eylemle ilişki içinde görmesidir. Bir araştırma programı ya da sosyal bilimler felsefesi olarak felsefe, sosyal araştırmanın temelini oluşturan amaçlar üzerinde düşünen ve onlara nasıl ulaşacağıнын yöntemlerini araştıran bir tutum ve tavrı yansıtır. Bu hususun fark edilmesi sosyal bilimlerin kendi amaçlarına göre yöntemle sahip olması ya da oluşturması gerektiğini hatırlatan bir kazanım sağlar. Çünkü uygulanacak yöntem aslında amacın ve aracın ne olduğuna göre değişir. Bu durumun fark edilmesi epistemolojide amaç ve araçlarımız arasında devamlılığın bulunduğunu; amaç ve araçlarımızdan bağımsız bir yöntem olamayacağını gösterir (Baert, 2017, 217).

Yukarıda ifade edilen hususlar, bilginin daima kendi zihnimizle kurduğumuz bir ilişkiyi gerektirdiğini açığa çıkarır. Gadamerci tarzda söyleyecek olursak anlama ve yorumlamaya dayalı olan bilgi, her defasında tekrar yorumlanarak yeniden inşa

edilir. Eyleme dökülen, sonra söz konusu eylemin sonucuna dayalı olarak yorumlanan ve yeni bir düzenlemeyle yeniden eyleme dönen bilginin bu döngüsel süreci, döngünün yalnızca yöntem açısından olmayıp devamlı aktif ve yeni olan bir ontoloji inşa ettiğini seslendirir. Bu ontolojinin sosyal bilimlerdeki üç önemli sonucundan bahsedilebilir. İlki, bireyin kendi çıkarları ve değerleri üzerinde düşünmeden genelleyici bir sonuca ya da dünya görüşüne ulaşamayacağıdır. Aklın evrensel esaslarını temel alarak herkesin aynı sonuca ulaşabileceğini iddia eden geleneksel bilgi teorisinin aksine söz konusu ilk sonuç, anlamayı yaşamın içine yerleştirir. Bu hususa bağlı olarak sentezin ikinci önemli sonucu geleneksel tekabüliyet anlayışından kopuştur. Artık bir araştırma, araştırılan şeye yönelik bir tekabüliyete değil, karşılıklı ilişkide ortaya çıkan yeni bir duruma gönderimde bulunur. Üçüncü sonuç ise, bir şeyi anlamak ile insanın kendini anlaması arasındaki iç içe geçmiş ilişkinin fark edilmesidir. Zira kişi karşılaştığı her yeni toplumda kendisini, kültürünü, farklılıkları, ortamları yeniden yorumlar ve betimler. Bu husus bilginin, farklı etkenlerin tesiriyle yeniden yorumlanan ve böylelikle de farklı olanla karşılaşmayı sağlayan niteliğini açığa çıkarır. Bilginin söz konusu niteliğinin sosyal bilimlerdeki yansıması, farklı olanlarla karşılaşmanın kendimize yönelik bilgiyi geliştirdiği ve etkilediğidir. Söz konusu etkinin de üç boyutundan bahsedilebilir. Farklılıklarla karşılaşmak ilkin, insanların farklı kültürlerle etkileşime girmesi, farklılıklar karşısında kendisine ait olanın ayırıcısına varıp bu aidiyetlerin kavramsallaştırılmasına olanak sağlar, dolayısıyla insanlara kavramsallaştırma becerisi kazandırır. İkincisi, insanları şimdiye dek belki de bilinçsizce kabul ettiği ya da savunduğu şeyleri sorgulamaya iter. Üçüncü olarak ise insanlarda alternatif gelecek tasarlama isteği uyandırır (Baert, 2017, 217-224).

Bilginin niteliğine yönelik bu yeni ontoloji, sosyal bilimlerin araştırmaları için önemli katkılar sunar. Nitekim söz konusu katkıları somut alanlar üzerinden kültürel antropoloji, arkeoloji, tarih ve sosyal bilimlerde görmek mümkündür. Söz gelimi Gadamer'in hermeneutik yaklaşımından etkilenen kültürel antropolojik araştırma biçimi, temelde kültürler arasında iletişim ve alışveriş imkânlarını araştırır. Bu yaklaşım kendine Michael Oakeshott'un "karşılıklı konuşma" olarak adlandırdığı şeyi model almıştır. Bir eleştirel dönüşü ifade eden bu anlayış, gündelik kalıplaşmış görüşlerimizi sorgulamaya, ön kabullerimizi yeniden değerlendirmeye ve yorumlamaya yardımcı olur. Bu çerçevede daha önce ifade ettiğimiz gibi araştırma yapmak, araştırma nesnesini karşımıza alarak açıklamasını yapmak değil, onun farklılıklarıyla karşılaşmak anlamına gelir. Bu durum, bir yandan ön kabulleri yeniden ele almayı gerektirirken diğer yandan, daha geniş bir toplumsal bağlamdaki konunun antropolojinin oluşturduğu bilişsel iddiaları ne kadar etkilediği üzerinde

düşünmeye fırsat sağlar. Eleştirel düşünüşü ifade eden bu anlayış, bilginin dış faktörlere kapalı tek taraflı oluşumundan ziyade, diyaloga dayalı doğasını, felsefenin ontik ve etik olana karşı duyarlılığını vurgular. (Baert, 2017, 226-236)

Sonuç Yerine

Bütünsel bir resimden hareketle bugün bilim cephesinde; bir tarafta tüm araştırma alanını nesne, araştırmacıyı ise özne olarak kabul eden klasik bilim anlayışı, diğer tarafta ise günümüz felsefenin etkisiyle öznenin *kendine gönderimli* bilgisine dikkat çeken ve insanın Varlık alanıyla ontik ve etik bağını koparmayan ve bu ilişkiyi hep yeniden düzenleyen yeni bir yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir. Söz konusu yeni yaklaşımın *kendine gönderimli* bilgiyle, bilinçli olarak kendimizi, inançlarımızı ve ön yargılarımızı yeniden düşünmeye davet ettiğini, başka bir ifadeyle gizli olanı açığa çıkardığını; alternatif hususları kavramsallaştırmaya, deneyimlemeye yönlendirdiğini ve bizi sosyal ve toplumsal alanlarda sonsuz imkânlar dünyasıyla tanıştırdığını fark etmek gerekir. Gezegenimizin hiç de hoş olmayan (tahrip edici) dönüşümler geçirdiği bu dönemde insanın kendisi olma imkânlarını gerçekleştireceği bu yeni yolun gelişmesi, çoğalması, hayır ve güzelliklerin nerden geleceğinin doğru bir şekilde saptanması gerekiyor.

Kaynakça | References

- Baert, Patrick. *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Gündoğdu, Hakan. *John Dewey'de Felsefe, Deneyim ve Yöntem*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kranz, Watlher. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Shen, Vincent. "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum". çev. Burhanettin Tatar. *Bilimname* 6/3 (2004), 51-73.

Tasavvuf Alanı Lisansüstü Araştırmalarına Yönelik Bilgiler ve Tecrübe Aktarımı *

Ömer Yılmaz | <https://orcid.org/0000-0002-2938-1009> | omryilmaz64@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryemn72>

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Türkiye’de tasavvuf alanında lisansüstü öğrenimine yönelik her geçen gün ilgi artmaktadır. Lisansüstü eğitim-öğretiminin başarıyla tamamlanmasının şartlarından biri de o alanda bir danışman eşliğinde tez çalışması hazırlanması ve bilim kurulu önünde savunulmasıdır. Savunması yapılacak tezin belli bir yöntem kullanılarak hazırlanmış olması ve araştırma-yazım etiğine riayet edilerek kaleme alınması gereklidir. Lisansüstü öğrencilerinin ve danışmanlarının ilgili bilim alanlarına katkı sağlamak adına sarf ettikleri emeklerden gerekli neticelerin elde edilebilmesi için takip edilmesi gereken genel kabul görmüş araştırma yöntemleri ve akademik yazım kuralları bulunmaktadır. Bu çalışmayla, Temel İslam Bilimleri’nin bir alt disiplini olan tasavvuf bilim dalı merkeze alınarak, bu alanda akademik çalışma yapmak isteyen genç araştırmacılara tecrübe aktarımına imkân sağlaması ve mümkün olduğunca rehberlik yapılması amaçlanmıştır. Bu metin hazırlanırken 2022 yılı öncesinde akademik araştırma ve yazıma dair yayımlanmış çalışmalar tespit edilmiş ve imkân nispetinde ulaşılabilenler incelenerek bunlardan yararlanılmıştır. Ayrıca lisansüstü öğrenime başlamamızdan bugüne edindiğimiz tecrübe, bu alanda ileri gelen hocalarımızdan gözlemleyerek ve dinleyerek edindiğimiz bilgi birikimi ve kaleme alınmış hatırat eserleri de bu çalışmaya kaynak oluşturmuştur. Çalışmanın sonunda bu alanda akademik araştırma yapacaklara yönelik genel bir değerlendirmede bulunulmuş, ayrıca bazı teklif ve temennilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Sosyal Bilimler Metodolojisi, Lisansüstü Çalışmalar, Tez Süreci, Araştırma Teknikleri

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Ömer. “Tasavvuf Alanı Lisansüstü Araştırmalarına Yönelik Bilgiler ve Tecrübe Aktarımı”. *Tetkik 2* (Eylül 2022), 495-530. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.35>

Geliş Tarihi	11.06.2022
Kabul Tarihi	24.08.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	Ön inceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik inceleme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Tasavvuf Alanı Lisansüstü Araştırmalarına Yönelik Bilgiler ve Tecrübe Aktarımı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Transfer of Knowledge and Experience for Postgraduate Sufi Studies *

Ömer Yılmaz | <https://orcid.org/0000-0002-2938-1009> | omryilmaz64@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>
Faculty of Theology, Department of Sufism, Ankara, Türkiye

Abstract

Interest in postgraduate education in the field of Sufism in Turkey is increasing daily. One of the conditions for the successful completion of graduate education is the preparation of the thesis in the area in the presence of an advisor and defending it before the scientific committee. The idea to be supported must be prepared using a particular method and must be comply with according to research-writing ethics. Generally accepted research methods and academic writing styles must be followed to obtain the necessary results from the efforts of graduate students and their advisors to contribute to the relevant scientific fields. This study aims to provide the opportunity to transfer experience and guide as much as possible to young researchers who want to do academic studies in this field by taking the science of Sufism, a sub-discipline of Islamic studies, into the center. While preparing this text, published studies on academic research and writing before 2022 were determined, and those that could be reached were examined and benefited from. In addition, the experience we have gained since we started our graduate education, the knowledge we have gained by observing and listening to our leading teachers in this field, and the written memoirs have also formed this study's source. At the end of the study, a general evaluation was made for those who would do academic research in this field, and some proposals and wishes were also included.

Keywords

Sufism, Methodology of Social Sciences, Postgraduate Studies, Process of Thesis, Research Techniques

Citation

Yılmaz, Ömer. "Transfer of Knowledge and Experience for Postgraduate Sufi Studies". *Tetkik 2* (September 2022), 495-530. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.35>

Date of Submission	11.06.2022
Date of Acceptance	24.08.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This paper is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Transfer of Knowledge and Experience for Postgraduate Sufi Studies”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Lisans seviyesindeki öğrencilerin büyük bir çoğunluğu eğitimlerine lisansüstü programlarda devam etmeyi düşünmektedir. Söz konusu öğrencilerin mesleki yönlendirmeye ve kariyer gelişimi noktasında rehberliğe ihtiyaç duydukları izahattan varestedir. Ayrıca bu öğrencilerin bir kısmı lisans ve lisansüstü eğitimleri boyunca araştırma yöntem ve teknikleri açısından gerekli yetkinliğe ulaşamamaktadır. Araştırma tekniklerine dair yazılmış pek çok kitap vardır. Bu kitapların içerdiği teorik bilgiler, pratikte arzulanan manada karşılık bulamamaktadır. Doğal olarak usulüne uygun yazılamayan tüm akademik ürünler başta öğrencinin danışmanı olmak üzere diğer jüri üyelerinin zamanını almakta ve adayı strese sokmaktadır. Bu çerçevedeki bazı problemlerin giderilmesine katkı sağlamak amacıyla, öznel ve nesnel veriler eşliğinde, akademik araştırma aşamasında olan öğrenciler için bir yöntembilim çerçevesi çizmenin gerekli olduğu kanaatine varılmıştır. Bu çalışmada, ilgili akademik araştırma süreçlerinde; deneme, yanılma neticesinde elde edilen hasıllar, tez savunma jürilerinde öğrencilerin maruz kaldığı tenkitler, akademik dergi hakemlerinin metinleri ele alırken dikkat çektikleri hususlar göz önünde tutulmuş, bilim insanlarının yazılı hatıra ve tecrübelerinden de istifade edilmiştir.

Tasavvuf araştırmalarının sorununu sadece yöntembilimle izah etmek yeterli değildir. Genelde İlahiyat özelde tasavvuf alanındaki akademik çalışmalar ister biyografik ve tarihi süreçlerle ister belli sosyal grupların gelenek, örf- âdetiyle, adap ve erkânıyla, isterse belli ilim dalının temel kavramlarıyla olsun beraberinde birtakım güçlükler ve problemler içermektedir. Bu problemler bazen çok genel kalmakta, kavramların gerektiği biçimde dönemsel etki ve evrilmeleri tam olarak yansıtamamaktadır. Bu ise tarihsel kurumlar ile günümüz toplumsal yapı arasındaki makasın daha da açılmasına sebebiyet vermektedir. Yine daha özelde tasavvuf aleyhindeki bilinçli/bilinçsiz önyargı ve ithamlar, kendi müntesiplerinin yaptığı bazı yanlışlıklar büyük bir mesele teşkil etmektedir.

Doğrusu herkesin akademik bir kariyer yapmak gibi görevi olamaz. Zaten böyle düşünmek de muhaldir. Ancak kabiliyeti ve imkânı olan gençler bu alana yönelmeli ve bu yönelişin gereklerini yerine getirmelidir. *Hiçbir başarı bugünden yarına hemen ve kolayca elde edilmiş değildir. Akademik unvan elde etmiş her başarılı ilim insanı bu yollardan geçmiş, bazen eleştiriler almış, ancak hatalarından ders çıkartarak mükemmele doğru yaklaşmıştır.*

Bu çalışma, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* adıyla ders kitabı olarak okuttuğumuz bir esere ilave konulmuş metnin daha detaylı ve gözden geçirilmiş halidir (Yılmaz, 2019, 462-465). 3'lü, 7'li, 40'lı tasavvuf kodlamalarıyla çizilen bu yol haritası aşağı-yukarı diğer dini disiplinler için de geçerlidir. Çalışmanın daha kolay

anlaşılması için yedi ana başlık ve bunların altında bazı alt başlıklara yer verilmiştir. Bu doğrultuda; yeterlilik sınavları, seminer, tez konusu tespiti, bitirme tezi yazımı, makale neşri ve benzeri akademik araştırmalar açısından önemli bazı noktalara dikkat çekilmiş, gözden kaçan usul ve üslup hatalarına değinilmiştir. Bu genel girişten sonra tasavvuf tarihi hakkında lisansüstü çalışma yapmayı düşünenler, ders dönemini başarıyla tamamlayanlar, ders dönemini bitirip teze başlayanlar ve tez yazımında belli bir mesafe alanlar şeklinde bir tasnifle konuya girilmiştir.

1. Tasavvuf Alanında Lisansüstü Çalışma Yapmayı Düşünenlerin Göz Önünde Bulundurması Gereken Hususlar

1.1. Arapça bir sözde beyan edildiği gibi; “*Li külli şey’in mâni’ ve li’l- ilmi mevâni.*” Her şey için bir engel; ancak ilim için “engeller” vardır. İlimi/akademik çalışma zordur ama imkânsız değildir. İlim yolunda çekilen zahmetler için Ebû Gudde’nin (öl. 1997) “*İlim Uğrunda*” (Ebru Yayınları, İstanbul 1985) adlı kitabının okunmasını önerebiliriz. Örneğin İbn Sina’nın (öl. 429/1037) ilim meşguliyeti sırasında tamamen uykuya geçirdiği tek bir gecesi yoktur (Ebu Gudde, 1985, 72). Yine Zehebî (öl. 749/1348), “*Mısır’da yedi ay kaldık, ağız tadıyla bir çorba içemedik, beden rahatıyla ilim elde edilmez*” demiştir (Ebu Gudde, 1985, 71). Daha yakın dönemde merhum Fuat Sezgin (öl. 2018) şöyle demiştir:

"Hocam (Helmut Ritter (öl.1971) bir gün bana sordu; kaç saat çalışıyorsunuz? Ben, günde 13-14 saat çalışıyorum dedim. 'Ne, dedi. Bu tempoyla bir bilim adamı olamazsınız. Eğer bilim adamı olmak istiyorsanız bunu çok daha artırmalısınız' dedi. O, günde 24 saat çalışırdı. Günler uzun olsaydı, daha çok çalışacaktı. Ben ondan sonra çalışmamı, 17 saate çıkardım. Bu, 70 yaşıma girinceye kadar devam etti. 70 yaşımdan sonra, çalışmamı, bir iki saat azalttım. Aşağı yukarı, 13-14 saat çalışmaya gayret ediyordum".¹

Bu tespitin haklılık payını saklı tutmak kaydıyla çok istekli ve iştahlı olup günde sekiz saat çalışmak yerine az da olsa sürekli çalışmanın daha verimli olacağı gözden irak tutulmamalıdır.

Bu bağlamda, yazarın kendi görüşü olmakla birlikte, İsmail Erünsal “*Bizim akademisyenler manastırda keşiş olacaklarına, televizyonda artist olmaya çalışıyorlar*” betimlemesiyle akademik çevrelerdeki kolaycılığa dikkat çekmektedir. Ona göre bunun bir nedeni vardır: “*Manastırdaki keşişi kimse tanımaz, televizyondaki artisti herkes tanır. Bu cazibeye kapılmak doğru değildir*” (Erünsal, 2017, 497). Erünsal’ın bu tespiti ülkemizde tasavvuf ve tarikatlar alanında sosyolojik çalışmalarıyla tanınan Tayfun Atay tarafından da teyit edilmektedir (Atay, 2021, 183-184). Bu şu anlama gelmektedir: Eğer öğrenci daha bidayette, zora talip değil ve gayesi “görünür” olmak

¹ http://www.yaklasansaat.com/dunyamiz/bilim_ve_teknoloji/fuat_sezgin_kimdir.asp (23.10.2018).

ise bu yola hiç çıkmamalıdır. Nitekim Türkiye'nin bilim hayatına musallat olan en büyük tehlikeler; ideolojik fanatizm, basite kaçış ve kalitesiz araştırmalardır (Ocak, 2007, 226). Bu noktada tasavvuf araştırmacıları Erol Güngör'ün, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Sabri Ülgener'in, *Zihniyet Din ve İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Amiran Bilge Kurtkan (Bilgiseven)'nin *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik* gibi kitaplarından ve diğer ufuk açıcı görüşlerinden istifade etmelidir² (Kara, 2004, 404).

1.2. 1985'li yıllarda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı görevinde bulunmuş olan Salih Tuğ'un akademik çalışmaların zorluğu bağlamında dikkatlere sunduğu hususlar ise yabancı dil bilgisi ve medenî durumdur. Tuğ, kendisine doktora yapmak üzere başvuran kişiye önce "Arapçan, sonra İngilizcen var mı?" diye sorar, akabinde evli olup olmadığını öğrenmek isterdi. Evli değilse doktora bitene kadar evlenme derdi. Bu defa evliyse çocuğunun olup olmadığını sorar, çocuk yoksa yapma derdi. İsmail Lütfi Çakan da Salih Tuğ gibi düşünmekte; doktora bitinceye kadar evlâd ü iyâl kaygısına düşmemeyi, medeni hal değişikliğine gitmemeyi tavsiye etmektedir (Çakan, 2016, 163). Belki bunlar günümüzde değişmiş ve göreceli bir durum arz edebilir. Zira çocuklu anne/babaların da başarılı akademik kariyer yapabildikleri ve bilgiye ulaşma şartlarının eskiye oranla kolaylaştığı göz önüne alındığında, bu söylemlerin o zamanın şartları çerçevesinde değerlendirilmesi muhtemeldir. Ancak bilinen bir husus varsa, aile geçindirmek zorunda kalanların ve bir işte vazifeli olanların bu tür akademik çalışmalara kendilerini tam veremedikleri, araştırmaya yeterli zaman ayıramadıkları, dolayısıyla tez bitirme süresini uzattıkları gözlemlenmektedir.

1.3. Tasavvufta lisansüstü çalışma yapmak isteyenlerin asıl ilgi alanını ihmal etmemek kaydıyla musiki, spor, hat, tezhip, ebru, şiir, edebiyat ya da diğer herhangi bir sanat dalına ilgi duyması ve bunlarla ruhunu inceltmesi arzu edilir. Kanaatimizce, her edebiyatçı bir ilahiyatçı olmak zorunda değil ama her ilahiyatçı az veya çok edebiyatçı olmalı, şiirden ve musikiden anlamalıdır. Tasavvuf nazariyesiyle ilgilenenlerin ise felsefe ile daha fazla aşına olmaları beklenir. Yine tasavvuf alanında çalışma yapmak isteyen adayların seyahate önem vermeleri tavsiye edilir. Tasavvuf çalışanlar açısından Anadolu, Türkistan, Balkanlar, Rumeli, Güney Asya, Uzak Doğu, Kuzey Afrika, hatta mümkünse İspanya görülmesi gereken yerlerdir. Ocak'ın F. Köprülü'den yaptığı alıntıda, Türkiye tasavvuf tarihi araştırmalarının yalnızca Türkiye üzerinden değil; Orta Asya, İran, Irak, Suriye, Mısır gibi çevre ülkelerdeki düşünce hareketleriyle bağlantı kurularak yapılmasına dair talebi önemli bir tespittir (Ocak, 2007, 219). Bu irtibatlar, araştırmacıların bilgi, görgü ve tasavvufa

² Sosyolog Bilgiseven'in tasavvufa dair beş adet kitabı ve yaklaşık yirmi beş makalesi mevcuttur.

ihtiyakını artıracak, aynı zamanda hoca ve öğrencilerin kendilerine olan saygınlığını pekiştirecektir.

1.4. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden emekli tasavvuf hocası Süleyman Uludağ bazı önerilerde bulunur: “Başarmak için kesinlikle fakülte dersleri yeterli değildir. Özel dersler almak gerekir. Akademide başarılı olanlar hep böyle yapanlardır. Bir Batı dilini, Arapçayı öğrenmek şarttır. Özellikle akademik mesleğe intisap etmek isteyen kişi günümüzde ilim aleminde geçerli dil olan İngilizceyi okuduğunu anlayacak şekilde öğrenmelidir”. (Uludağ, 2001, 85) Erünsal da Uludağ gibi düşünür: “Yüksek lisans ve doktora yapacaklara ilk tavsiyem: ‘Önce İngilizce, sonra İngilizce, yine İngilizce’” (Erünsal, 2017, 323) der.

İslami ilimlerde akademik çalışma sürecinde olanların Arapçanın yanında Osmanlı Türkçesi, Urduca ve Farsça öğrenmeleri de tavsiye edilebilir. Hatta bu dillerin girift metinlerine vakıf olmak ve nüfuz edebilmek için gramer ve kelime bilgisinden başlamalı ve lengüistik beceriler geliştirilmelidir. Dini ilimler açısından Arapça helva için gerekli olan un mesabesindedir. Tasavvuf klasiklerinin dili Arapça olduğu için öğrenci bu dile vukûfiyet sağlayamadığında ilgili eserleri okuyamamaktadır. Yine tasavvufta Melâmîlik, Nakşîlik, Yesevîlik, Mevlevîlik ve Fütüvvet düşünceleri gibi konuları çalışmak isteyenler, bu sayılan hareketlerin doğduğu ve yayıldığı bölgelerde konuşulan Farsçayı iyi düzeyde bilmelidirler. Afganistan, Buhara, Nişabur, Semerkant, Türkistan bölgesi bilinmeden, tasavvuf ve tarikatlar tarihi tam olarak kavranamaz. Keza ilk dönem tasavvuf klasik müellifleri Serrâc (öl. 378/988), Sülemî (öl. 412/1021), Hucvirî (öl. 465/1072), Kuşeyrî (öl. 465/1072); tarikatlaşma döneminde Mevlânâ (öl. 672/1273) ve İmam-ı Rabbani (öl. 1034/1624) eserlerini Farsça yazmışlardır. Bazı tabakât kitapları da öyledir: F. Attâr’ın, (öl. 618/1221) *Tezkiretü’l- evliyâ’sı*, Molla Câmî’nin (öl. 898/1492) *Nefehâtü’l- Üns’ü*, Farsçadır.

1.5. Mustafa Kara da bazı tavsiyelerde bulunmaktadır: “Herhangi bir alanda çalışma yapmak isteyen genç akademisyen adayları son sınıfa gelinceye kadar branşlarını tespit etmemelidir. Öğrenci yöneleceği branşı tespit ettikten sonra ilgili ana bilim dalı öğretim elemanlarıyla irtibat kurmalı, onların kitaplarını okumalıdır”³. Bu bapta lisansüstü giriş sınavına hazırlanan bir öğrenci imkân dahilinde nezaketen hocayla görüşüp nelere çalışması gerektiği konusunda ondan bir fikir almalıdır.

1.6. Tasavvuf alanında çalışmaya talip olanların gözden ırak tutmaması gereken en önemli hususlardan biri, din gibi esas itibarıyla “ilim” olmayan tasavvufun aynen

³ <http://www.tasavvufakademi.com/?bolum=haber&no=398> (Erişim: 01.08.2022).

diğer dini disiplinler gibi ilmi araştırma ve incelemeye konu edildiğidir. Bu sözle kastedilen şey şudur: “*Tasavvuf bir kâl ilmi değil bir hâl/zevk ilmidir*” önermesi haddizatında bu alanla ilgili çalışmalarda hem sözün hem yaşantının ikisinin birlikte göz önünde bulundurulmasıdır. Zira dini daha derin yaşama arzusundan doğan züht/tasavvufun diğer dini ilimlerden daha geç tedvini gerçekleşse de zamanla kavramları, kurumları, kurucuları, norm, telif ve teşrifatı oluşmuş, müstakil ve müdevven bir ilim/bilim özelliğini iktisap etmiştir. Bu haliyle tasavvufta nesnellik, rasyonalite ve gözlem önemli olmakla birlikte, sufiliğin deruni hayatına ve manevi tecrübesine nüfuz etmeye çalışmak da mühimdir. Sufilerin “Tatmayan bilmez” vecizesi bunu ihsas ettirmektedir. (Uludağ, 2004, 1073-1074).

1.7. Bu alanda çalışma yapmayı düşünen ve akademik alana ilgi duyan adayların sadece dijital kitapların yer aldığı bir e-kütüphaneleri değil, somut matbu kitaplardan müteşekkil ellerinin değdiği bir kütüphaneleri olmalı, okur-yazarlıkla bir sorunları bulunmamalıdır. Bu kütüphanede başta çalışılan alanın klasikleri ve *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* olmak üzere; tarih kültürüne, Osmanlı tarihine, edebiyata, divan edebiyatına, psikolojiye, sosyolojiye, felsefeye, sanat ve estetiğe dair kitaplar bulunmalı; hatırat, seyahat türünde kaleme alınan eserler ve Türk Dünyası ihmal edilmemelidir.

2. Tasavvuf Alanında Yüksek Lisansa Yeni Başlayanların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

2.1. Süleyman Uludağ kendisiyle yapılan bir söyleşide: “*Tasavvuf öğrencisi fakülteyi bitirene kadar tarafsız olmalıdır. Çünkü siz ilim tahsil ediyorsunuz*” (Uludağ, 2001, 69) der. Dolayısıyla hoca, bir tasavvuf akademisyenin bağlı bulunduğu ilim dalını tenkit edebilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü tenkide açık olmayan biri akademik çalışmada başarı gösteremez.

2.2. Mustafa Kara da farklı açıdan benzer şeyler söyler:

“*Çalışmanızı yaparken belli oranda münzevi olun, halvete girin ve içe dönük yaşayın. Aksi takdirde gözünüz ve gönünüz çok şeyle meşgul olursa dikkatinizi teksif edemezsiniz. Bir de kanaatkâr olun. İlim çile ister. Kararınızı iyi verin zenginlik mi, yoksa ilim mi? Bu ikisi bir arada olmaz. Şan, şöhret, şehvet ve siyaset, masa, kasa ve keseden uzak kalınmalıdır. Şöhrete ve servete takılmadan yazınız.*” (Kara 2003, 486; 2004, 407).

Çakan da Kara gibi, para kazanmak amacıyla kitap piyasasında isim ve ün yapayım diye medya ile ilgilenmeyi doğru bulmadığını söyler (Çakan, 2016, 163). Bununla sizden asosyal olmanız istenmez. Eğer ilim talibi iseniz, farklı şeyle ‘iştilgal ediniz ama meşgul olmayınız’. Bu, bir elde birkaç karpuz tutmaya benzer. Nurullah Genç de 3 T ile formüle ettiği söylemden yola çıkarak, “tedrîc” aşamalı, adım adım;

“tecdîd” kendini yenileyerek ve “tecrîd” çalışmaya odaklanıp dış dünyadan gerekli oranda kendini soyutlayarak başarıya ulaşabileceğine inanır⁴.

2.3. Kısmen yukarıda değinildiği gibi tasavvufi meseleleri “anlayarak” anlatmak metodolojide ilk ve temel merhaledir. Bilindiği gibi her ilmin kendine özgü istilahları vardır. Nitekim tasavvuf da kendi terminolojisini oluşturduğu için diğer ilimler arasında bağımsız bir ilim dalı haline gelebilmiştir. Bu bilimin terminolojisine vakıf olunmadan ne yazmak ne de yorum yapmak mümkündür (Cebecioğlu, 1997, 33). Diğer taraftan gerekli ve yeterli bir anlayışa ulaşmadan, tasavvuf doktrini hakkında yeterli asgari bilgiyi edinmeden araştırmaya başlamak ne araştırmacıya ne de okuyucuya zevk ve şevk verecektir.

2.4. İyi bir tezin hazırlanması ve bunda başarılı olmanın ilk şartı bilgi, tecrübe, rahat iletişim kurabilme ve vakit ayırması bakımından danışmanın doğru seçilmesidir. (Erünsal, 325). Her akademisyenin aynı zamanda iyi bir danışman olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine seçim yapmadan önce aklınızdaki danışmanla görüşüp sizin ne istediğinizden ve hocanın beklentilerinden, çalışma metodlarından emin olmalısınız. Gerekirse daha önce danışman hakkında mezun öğrencilerden bilgi edinmelisiniz. Danışman seçildikten sonra hocayla imkanlar ölçüsünde yüz yüze iletişim kurulmalı, bu mümkün değilse e-mail marifeti ya da bölümün araştırma görevlisi aracılığıyla haberleşerek bu ilişki devam ettirilmelidir. Danışmanla irtibat halinde bulunulursa tezin peyderpey okunması sağlanacak, bu da akademik usûl ve üslûba dair değişiklik istediğinde aday tarafından dikkate alındığı takdirde tezin başarılı olmasında etkin rol oynayacaktır.

2.5. Akademik alanda başarılı olmak isteyenler üç “i” ile kodlanan hasletleri prensip haline getirmelidir. Bunlar: *İrade, İstikrar, İstirrardır*.

2.6. Tez yazım öncesi alanla ilgili okumalar yapılmalıdır. Nitekim Başgil bu bapta bir mevzu ve mesele hakkında bir yazı veya eser yazmaya karar verdiğiniz zaman, bu konularda daha önce yazılmış eserlerin okunmasını, böylece söylenmiş şeylerin tekrarından kaçınarak ömrü israf edilmemesini önerir (Başgil: 1983, 67). Okunulan her eserden notlar tutulmalı ve bu notlar fişleme tekniği ile yapılmalıdır. Bu notlar genelde başvuru notları ve detaylı notlar şeklinde temayüz eder. Önemli olan akademik yazıya geçerken detaylı nota başvurmaktır. Başgil, “Okuduğun kitapta rastladığın güzel parçayı ve orijinal fikrin yerini ve sayfasını not et, biriktirdiğin notları bir dosyaya fiş kutusuna sırayla yerleştir, bir yazı yazmak veya eser yapmak istediğinde senin için zengin malzeme olur” demiştir (Başgil, 1983, 67). A. Yaşar Ocak, fiş usûlü çalışmayı N. Sami Banarlı’dan (öl. 1974) öğrendiğini, bunu yüksek lisans ve doktora

⁴ Bk. <https://mymecra.com/program/gunluk-uygulayabilecegimiz-basari-yollari-nurullah-genc-basari-bedel-ister-57> (Erişim: 29.06.2022)

öğrencilerine hep tavsiye ettiğini söyler (Ocak, 2014, 122). Bu şekilde çalışan akademisyenlerden biri de Süheyl Ünver'dir. (öl. 1986) Hocanın Süleymaniye'de üç bin zarfı bulunmaktadır (Sırma, 2016, 205). Zira zaman çok hızlı geçeceği için aynı kitaba bir daha bakma imkânı olmayacaktır. Hatta İ. Süreyya Sırma daha farklı bir zaviyeden, arşiv veya kütüphanede çalışırken, tezle doğrudan alakası olmayan bir konuya tesadüf edildiğinde onun da not alınması gerektiğinden ve ileride bir yerde kullanılabileceğinden söz eder (Sırma, 226). Belki günümüzde bunların mazide kaldığına inanabilirsiniz. Çünkü yeni nesil akademisyenler bu fişlemeleri dijital ortamda, notları arasında ilişkiler ağı kurarak her aradıklarını tek tuşla bularak yapabilmektedir. Ancak biz bu hatırayı geçmişin hayırla yâd edilmesi ve önceki hocaların çektiği zorluklar sadedinde zikretmek istedik.

2.7. Günümüz akademik çalışma açmazlarından biri interdisipliner çalışma eksikliğidir. Bu bağlamda tasavvuf ile irtibatlı tefsir, hadis, kelam, sosyoloji, din sosyolojisi, sosyal psikoloji, söylemsel psikoloji, din psikolojisi, din felsefesi, siyasal-sosyal tarih, edebiyat ilimleri, folklor, din-mezhepler tarihi gibi farklı beşerî bilimler muvacehesinde araştırmalar yapmanın bir ihtiyaç olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak böyle bir çalışmaya niyetli olanların ders döneminde ilgili alandan da ders alması faydadan hali görülmez. Yine bu tür çalışma yaparken asıl alan gölgede bırakılmamalı, tezi okuyan kişi bunun hangi alana ait olduğunda en ufak bir şüpheye düşmemelidir.

3. Tasavvuf Alanında Belli Bir Aşamaya Gelenlere Yapması Tavsiye Edilen Hususlar

3.1. Tasavvuf çalışmalarında usûl çok önemlidir. O nedenle işin ehli olan kimseler, “usûl olmadan vusul olmaz” derler. Bazen de yapılan eleştiriler; işin aslına değil, usulüne, ne dediğinize değil, nasıl dediğinizdir. Usûl konusunda artık bir eksikliğiniz kalmamalıdır. Bir işte başarılı olmak için planlamayı daha baştan düzgün yapmak çok önemlidir. “Kervan yolda düzülür” sözü eksiktir. Zira yolda düzelecek kervan yolunu şaşıracaktır.

3.2. Yapacağınız bilimsel çalışmalarda bir problemin ortaya çıkarılması amaçlanmalı, evrensel yöntemler kullanılarak araştırma ve değerlendirmeler yapılmalı, bu da yöntembilim (metodoloji) ölçütlerine ve yayın etiğine uygun olmalıdır. Tasavvufun da içinde yer aldığı sosyal bilimler alanındaki “nitel” araştırma tekniklerinde, çalışmanın konusu nedir? araştırmanın amacı, varsa alt amaçları nelerdir? bu çalışma niçin önemli, neden böyle bir çalışmaya gerek duyuldu? Sizden önce böyle bir çalışma yapıldı mı? Sizin yaptığımız bu çalışma literatüre ne gibi katkılar sağlayacaktır? Özgünlük noktasında bu çalışmanın diğer

yapılmış olanlardan farkı nedir? Alana ne gibi yenilikler getirecektir? Çalışmada hangi yöntemler kullanıldı ve bunlar neye göre seçildi? Çalışmanın birincil ve ikincil kaynakları nedir? Bu çalışma neyi kapsıyor neyi kapsamıyor? Hedeflenen temel sonuçlara ulaşıldı mı? Ulaşıldıysa bunlar nelerdir? Ulaşılan sonuçlar nasıl kullanılacaktır? Tespit edilen eksiklikler nelerdir? Bundan sonra aynı konuda yeni araştırmalar yapmaya gerek var mıdır? Gibi sorular girişte belirtilerek belli bir yol haritası çizilmelidir.

3.3. Yapacağınız her tür ilmi çalışma bundan böyle sizin künyeniz ve prestijiniz sayılacaktır. Bir başka ifadeyle, akademik tezlerin amaçlarından biri, yüksek lisans ve doktora öğrencisinin artık akademisyen olduğunu kanıtlamasıdır. Yine sarf edilen emek, bir kuruma/kuruluşa, ilim dünyasına katkı sağlamalı, bir boşluğu doldurmalı, problemi çözmeli, tez kitap haline geldiğinde bir başvuru kitabı olabilmelidir. Alana katkı getirmeyen, bir problemi çözmeyen, güncel olmayan çalışmayla iştigal edilmemelidir.

3.4. Araştırmanın her aşamasında size takdir olunan zaman iyi değerlendirilmelidir. Hazırlık aşaması ve yaptığınız takvimde malzeme toplamaktan tez yazmaya zaman kalmayabilir. Doğrusu tez süresinin en fazla %60'ı malzeme toplama ve okumalara ayrılmalıdır. Hatta bunun bir kısmını yazma esnasında kullanabilirsiniz. Bir hesaplamayla kaynak araştırması için altı, bilgi toplama için on beş ay, bilgilerin tasnifi için dokuz ay, eserin yazımı için altı ay ayrılmalı ve eldeki iş toplam üç yılda bitirilmelidir. Yüksek lisans için bunların yarısını dikkate almanız gerekir. Yazma aşaması için bilgisayar başında ilhamı ve birinin sizi motive etmesini beklemeyiniz. Öğrencilerin bir kısmı bilgi, belge, kaynak toplayıp bir türlü yazmaya başlayamamaktadır. Yazmaya başlayamamanın birkaç nedeni olabilir: Bunlar, ya yeterli bilgi birikimine ve konu hâkimiyetine, gerekli kaynağa ya da belli bir plana sahip olmamaktır. Bir diğer neden aşırı mükemmeliyetçi tavidir. Bekledikçe yazmak daha da zorlaşabilir ve süre uzarsa bu defa kaygınız artar. Önce günde bir iki paragraf sonra biraz artırarak süreci soğutmadan ilerlemek daha yararlı olacaktır.

3.5. İnternet ortamında dijital veri tabanlarının yaygınlaşması ile bilgiye ulaşım eskiye nazaran daha hızlı ve kolay hale gelmiştir. Gerek klasik tasavvuf kaynaklarına gerekse modern dönemde yapılan çalışmalara internet vasıtasıyla ulaşılabilmektedir. Teknolojiyi kullanmak işinizi kolaylaştıracaktır. Ancak akademik alanda hayli mesafe almış birinin kütüphanelere hiç uğramadan çalışma yapması ciddi bir eksiklik sayılır. Özellikle *DİA* gibi bir ansiklopedi kütüphane raflarında matbu ve somut olarak dururken buna online atıfta bulunmak pek şık değildir. Sabri Koz'un dediği gibi “*Bilgisayarınız yoksa bilgi sarayınız olmalıdır*” (Koz, 2020, 224). Önerimiz, Süleymaniye, Beyazıt, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler bölümü, İstanbul

Müftülüğü Şer'i Siciller Arşivi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Kâğıthane, Yenimahalle Osmanlı arşivleri, farklı Anadolu vilayetlerinde mevcut el yazma kütüphaneleri, Ankara Millî Kütüphane, Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, İSAM Kütüphanesi, başta Marmara, Ankara, Bursa, İzmir, Konya, Erzurum, Diyarbakır gibi öncü ilahiyat fakülteleri kütüphanelerinin görülmesidir.

3.6. İlmî çalışmayı özgün yapan özelliklerden biri onun analitik düşünce (akademik okuma, analiz, problematik) çerçevesinde ele alınmasıdır. Mevcut konu önce parçalara ayrılmalı, sonra her bir parça üzerinde düşünülmeli, nihayet aralarında ilinti ve ilişki kurularak bir bütün içinde genel bir sonuca varılmalıdır. Bu tarz bir davranış çalışmaya özgünlük katacak, adayı saygın kılacaktır. Salt bir konu ve kavramı hiçbir analize tabi tutmadan alıntılanmak, görüş beyan etmek maksadı temin etmekten uzak kalacaktır. İlgili müellifin o zamanın şartları çerçevesinde söylediği ancak günümüzde herhangi bir yarar getirmeyen, üstelik çalışılan konuyla hiçbir alakası olmayan hatta spekülasyonlara sebebiyet verecek görüşünü alıntılanmak gereksizdir.

3.7. “Teşbihde hata olmaz” diyerek şu da eklenmelidir ki yapacağınız çalışma nihayet ete-kemiğe büründürülmeli ve tecessüm ettirilmelidir. Bu şu demektir: “İlk adımda iskelet çıkarılmalı, ikinci adımda kaslar oluşturulmalı, üçüncü adımda sinir sistemi yerleştirilmeli, dördüncü adımda tenle kaplanmalı, beşinci adımda makyaj işlevi yerine getirilmelidir” (Ramazan, 2021, 151).

4. Tasavvuf Araştırmalarında Metot

Tüm ilmi ve akademik çalışmalarda muhteva kadar önemli olan bir diğer husus yapılan araştırmaların belli bir metot çerçevesinde ele alınıp alınmadığıdır. Jüri adayın bu çalışmayı yaparken konuya /alana hakimiyeti, literatüre vukûfiyeti ve bunların çalışmasına belli bir metot dahilinde uygulanıp uygulanmadığına bakacaktır. Mümtaz Turhan (öl. 1969), “*Üniversite tahsili araştırmayı, araştırma metotlarını ve okumayı öğretmekten başka bir şey değildir*” der (Erünsal, 2017, 321). Bu cümleden hareketle Erünsal en önem verdiği dersin araştırma metotları olduğunu, bunun önemini tam kavratamadıklarını ifade eder. Yine ona göre, araştırmacı bakma-görme-düşünme-sonuç çıkarma gibi yeteneklere sahip değilse, tez-sentez-antitez gibi aşamalara ulaşamayacaktır (Erünsal, 2017, 321-322). Danışman, yardım alacağınız tecrübeli bir eğitmandir. Yemek yapmazlar, yemeği tarif ederler, yemeği yapacak olan da yiyecek olan da adayın kendisidir. Bir başka metaforik yaklaşımla öğrenci lokantada yemek bekleyen ve sadece yemek yiyen müşteri değil, mutfakta yemek yapan aşçı olmalıdır. Bilindiği gibi telefon rehberinin tamamında numara aranmaz, danışman hoca size rehberde nasıl numara aranacağını, hangi kaynaklara

bakılacağını, akademik çalışmalara nasıl ulaşılacağını, veri toplama işini bitirdikten sonra tezin nasıl yazılacağını öğretir. Bu bağlamda tasavvuf alanında araştırma yapacak bir kimse öncelikle hangi yolu izlemeli, hangi kaynaklara bakmalı, hangi internet sitelerine girerek kaynak taramalıdır? Burada sırasıyla atılabilecek adımlara kısaca değinmek yararlı olacaktır.

4.1. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)

Tasavvuf araştırmacılarının çalıştıkları konu ne olursa olsun ilk bakmaları gereken kaynak; aslen 44 cilt ve ikisi de ek cilt olmak üzere toplam 46 ciltten oluşan *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'dir. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden ücretsiz erişim imkânı sağlayan bu ansiklopedi güncellenme imkânı kısıtlı basılı kaynak olmanın sınırlarını aşarak içeriği devamlı zenginleşen bir elektronik ansiklopediye dönüşmüştür. Dolayısıyla bu web sitesi herhangi bir mevzuda araştırma yapacak öğrenci ve araştırmacıların ilk müracaat etmesi gereken kaynaktır. *DİA*'da ilgili maddenin bulunması neticesinde araştırılan konu ile ilgili genel bir bilgi edinilerek daha önce bu konuda yapılan çalışmalar hakkında mâlumat sahibi olunacaktır. Bunun yanında araştırmacı, her bir maddenin sonundaki kaynakçadan yola çıkarak konu ile ilgili yapılacak detaylı çalışmalara yönelebilecektir.

4.2. İSAM Kütüphanesi

DİA'dan ön bilgi alındıktan sonra araştırılacak konuda daha önce yapılmış çalışmalara ulaşmak için müracaat edilecek ikinci önemli merkez İSAM, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi* web sitesidir: <http://www.isam.org.tr/> Bu sitede kitap, makale ve tezler veri tabanları aracılığıyla güncel akademik araştırmalara künye ve içerik itibarıyla ulaşmak mümkündür.

4.2.1. Kütüphane Katalog Tarama

Bu bölümde İSAM Kütüphanesi'nde bulunan yaklaşık 322.591 cilt eserin künyesine erişmek mümkündür. Bunun yanında Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı aracılığıyla Türkiye'nin muhtelif yerlerindeki kütüphanelerin içerdiği yazma eserler taranabilmektedir. Dolayısıyla bu veri tabanı aracılığıyla araştırılacak konuda varsa daha önce yayınlanmış kitaplar hakkında ön bilgi sahibi olunabilmektedir.

4.2.2. İlahiyat Makaleler Veri Tabanı

Bu veri tabanı başta ilâhiyat fakültelerinin yayımlamakta olduğu dergiler olmak üzere, çeşitli yayınevi ve kurumlar tarafından basılan ilmî süreli yayınlarda yer alan ilâhiyat alanındaki makaleler ile sempozyum ve kongrelerde sunulan tebliğleri kapsamaktadır. Gerek güncel ilmi dergilerde yayınlanan makalelerin künyeleri

gerekse içeriklerinde arama yapılabilmesi bakımından çok yararlı ve önemli bir veri tabanıdır. Makalelerin içeriklerinde tarama yapılabilmesi ve veri tabanındaki makalelere PDF halinde ulaşma imkânının bulunması siteyi ilahiyat araştırmaları için vazgeçilmez kılmaktadır.

4.2.3. Dokümantasyon Veri Tabanı

Bu veri tabanı *DİA*'da yer alan maddelerin yazımında başvurulmuş doküman dosyalarını araştırmacılarla paylaşmak amacıyla hazırlanmıştır. Buradan, ansiklopedide yer alan maddelerin doküman dosyasındaki kaynakların ilk sayfalarının PDF görüntüsüne ulaşılabilir. Diğer sayfalarına ise kutuphane@isam.org.tr e-posta adresine talep e-postası göndermek suretiyle ulaşılabilir.

4.2.4. Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı

Bu veri tabanı, Osmanlıca dergilerde yer alan tarih, edebiyat ve İslâm ilimlerine dâir makalelerden oluşmaktadır. Makalelerin künyeleri ile tam metinlerinin yer aldığı veri tabanı devamlı geliştirilmektedir. İSAM tarafından neşredilen "*Osmanlı Türkçesi Metinleri için Tenkitli Neşir Kılavuzu*" (Ankara: İSAM Yayınları, 2022) adlı çalışmadan da istifade edilebilir.

4.2.5. Risaleler Veri Tabanı

Şu an itibarıyla 4410 civarında tarih, edebiyat ve İslami ilimlerle ilgili risaleleri kapsamaktadır.

4.2.6. İlâhiyat Fakültelerinde Devam Eden Tezler Kataloğu Veri Tabanı

İlahiyat alanında günümüze kadar yapılmış tezlerin ve hâlihazırda devam eden tezlerin künyeleri ve durumları hakkında güncel bilgilere ulaşılabilen bu veri tabanı mükerrer çalışmalarını önlemek için önem arz etmektedir.

İSAM veri tabanlarında yalnızca künyelerine erişilebilen çalışmaların içerikleri için diğer web sitelerine müracaat etmek gerekmektedir. Bu tezlere YÖK tez merkezi kanalıyla ulaşılabilir.

4.2.7. Metin Erişimli Veri Tabanı

İSAM veri tabanlarında yer alan makaleler ve risalelerin metinlerinde kelime araması yapmak mümkündür. Bunun için <http://ktp2.isam.org.tr> adresinden tarama yapılabilir. Arama işleminde izafet, i'rab, harf-i târif, atıf vb. işaretler kullanılmamalıdır.

4.3. YÖK Tez Merkezi

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından oluşturulan ulusal tez merkezi <https://tez.yok.gov.tr> adresinde yazarları tarafından Yükseköğretim Kurulu Ulusal

Tez Merkezi Veri Tabanında arşivlenmesine ve internet üzerinden tam metin erişime açılmasına izin verilen tezleri bulunmaktadır. İzin verilmeyen tezlerin ise yalnızca künyelerine erişilebilmektedir. Yayın izni olmayan tezlerin basılı kopyalarına Üniversite kütüphaneleri aracılığıyla (TÜBESS üzerinden) erişilebilmektedir.

4.4. el-Mektebetü'ş-Şâmile

Çeşitli veri tabanları aracılığıyla araştırılan konu ile ilgili daha önce telif edilmiş çalışmalara ulaşmakta faydalanılacak önemli bir kaynak da *el-Mektebetü'ş-Şâmile* adlı bilgisayar programıdır. Bu program vasıtasıyla tefsir ve hadis gibi tasavvuf araştırmaları için kaynak olabilecek eserlerin yanında İslâm ahlâkı ve tabâkat türü kitaplara ulaşmak ve içerisinde tarama yapmak mümkündür. Program <http://shamela.ws/> adresinden indirilebilmektedir.

4.5. İslam Düşünce Atlası

İslam Düşünce geleneğini, 2./7. ila 14-20. yüzyıllar arasında yaşamış ekol kurucu filozoflar, kelimci ve tasavvuf erbabı üzerinden zaman-mekân, öğretisi ve ekol değişkenlerini dikkate alarak web tabanlı programlar üzerinden tanıtmaya maksadını güden bir çalışmadır. İDA, düşünce tarihini, onu taşıyan tarih, aktaran metinler, oluşturan kişisel ve kavramsal örgüler, somutlaştıran teşkilatlar ve nihayet ona sahiplik eden coğrafi ve kültürel havzalar içerisinde anlamaya davet ederek, İslam tefekkür tarihine farklı zaviyelerden bakma olanağı sağlar. <https://islamdusunceatlası.org/>

4.6. E-Kitap İnternet Siteleri

Elektronik kitaplara ulaşılabilen önemli internet siteleri arasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (<http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr>) özellikle Osmanlı dönemi yazma ve basma eserlere kolayca ulaşmak açısından önemli bir veri tabanıdır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı e-Kitap Portalı da (<http://www.ekitap.yek.gov.tr/>) kurum tarafından yayınlanan eserlere erişim bakımından faydalı olmaktadır. <https://www.academia.edu/> ve <https://scholar.google.com.tr> siteleri de güncel akademik çalışmalarını içermesi yönüyle ziyaret edilmelidir.

4.7. Diğer Web Siteleri

Günümüzde internet sitelerinden açık erişim olarak birçok kaynağa ulaşılabilir. DOAB (www.doabooks.org), İnternet Archive (<https://archive.org/>), Google Kitaplar (<https://books.google.com.tr>) veya AE-Kitap

(www.acikerisimkitap.org.tr) gibi belli lisans koşulları ile kitapları erişime sunan web siteleri kullanılabilir. Bu sitelerde ulaşılmak istenen eser; yazar adı veya kitap adı ile arama yapılarak bulunabilir.

5. Ders Sonrası Tez Safhasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

5.1. Her üniversitede tezden önce bir *SEMİNER* teslim etme zorunluluğu vardır. Bu seminerin amacı, adayı ileride yazacağı esas teze hazırlamak, ilmi metot ve araştırma tekniklerine alıştırmaktır. Bunu yapıp başarılı/başarısız notu almadan esas teze başlama imkânı yoktur. Adayın semineri ilgili Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yönetmelik formuna uygun hazırlaması beklenir. Zira seminer mini bir tez demektir. İki dönem zorunlu dersleri alıp, semineri başarıyla veren aday, ileride çalışmak istediği tez konularına dair belli bir birikimle danışmanının yanına gelmelidir. Bununla birlikte doktora tez yeterlilik sınavına girecek adayın, bu sınava alınmadan önce danışman tarafından alanıyla ilgili asgari performans kriterlerini yerine getirip getirmediği gözlemlenmelidir. Eğer aday bunları sağlamışsa yeterlilik sınavına alınmalıdır. Bu bapta danışman, adaya tasavvuf alanıyla ilgili bir ileri okumalar listesi vermeli, adaydan bunları okuması ve özetlerini danışmana teslim etmesi istenmelidir. Keza daha spesifik alanla ilgili uzmanları tanınması, onların gerek eski gerek güncel yayımlarını yakinen takip etmesi önerilmelidir. Bu, adayın son çıkış öncesi yeterlilik ve yetkinlik kazanması açısından önemli sayılmalıdır.

5.2. Adayın en çok zorlandığı konuların başında bir tez başlığı bulabilmesidir. Bir başka ifadeyle araştırmanın en güç aşamasından biri, yapılan çalışmayı en doğru ve en kısa yansıtacak bir tez başlığı tespit edebilmektir. Bunun yolu çok kitap okumak ve güncel çalışmaları takipten geçer. Bu noktada ders esnası veya haricinde okuduğunuz herhangi bir kitaptan dikkatinizi çekecek husus olursa, ileride bulmakta zorlanacağınız konu bağlamında onu bir yere not etmekte yarar vardır. Belki zaman ilerledikçe ve yeni bilgiler buldukça tez başlığında değişiklik yapmak mümkündür. Neyi, niçin, nereye, nasıl yazacağını bilmeyenler hem zamanı israf etmiş hem danışman ve jüriye zorluk çıkarmış olurlar (Karasar, 2012, 41).

Konu tespitinde güncel monografik çalışmalar, şahsiyetler, kavramlar, konular, İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri ve akademik çalışmaya yönelenlerin artmasıyla birlikte gittikçe azalmıştır. 1982 yılında ülkemizde sekiz ilahiyat fakültesi varken, son sekiz yılda bu sayı 22'den 110 civarına çıkmıştır⁵. Yapılan tezlerin bazıları malûmu

⁵ Ülkemizdeki İlahiyat/İslami İlimler fakülteleriyle ilgili bir araştırma yapan ve bunu yayımlayan Kemal Gözler bazı rakamlar vererek son yılları "İlahiyatın Altın Yılları" olarak nitelemiştir. 30. 10. 2019 tarihi itibarıyla bu okullarda 45.238 erkek, 67. 628 kız öğrenci olmak üzere toplam 112.866 öğrenci okumaktadır. Ancak yazarın araştırmasına göre, bu fakültelerde öğrenci bazında kadın oranı %70 iken kadın akademisyen öğretim üyesi ancak %10 civarında bulunmaktadır. Öğretim elemanlarının

ilamdan ve ciddi tekrarlardan ibarettir. Bunun için en etkili yöntem, okumak ve alanındaki kaynakları dikkatle incelemektir. Haddi zatında “konu” bazlı çalışmalar yapmak sanıldığı gibi kolay değildir. Üstelik danışman size hazır bir konu bulup vermez. Çünkü konu bulmak da ilmî çalışmanın bir parçasıdır. Belki yüksek lisansta danışmanın yol ve yöntem açısından tez seçiminde öğrencisine yardımcı olması mümkündür. Çünkü öğrenci henüz çalışacağı sahayı kapsayacak tam bilgi ve birikime sahip olmayabilir. O halde, tez teklifi için aday, arzu ve eğilimini dikkate aldığı, severek çalışmayı istediği, ilgi ve merakını mucip en az üç-beş konuyu yazıp danışmanına getirmeli, ortaklaşa bir kararla sonuca gidilmelidir. Konu seçerken tek kişinin üstesinden gelemeyeceği ve çok uzun zaman isteyen konulardan uzak kalınması gerekir. Seçilen konu sınırlı ve dar ama derinlikli olmalı, aday yeterli kaynak ve literatürün mevcut olup olmadığını bilmelidir (Cebeci, 2010, 22-23). Tez başlıkları açık ve net olmalı ne çok uzun ne de kapalı ibare ve ifadelerden oluşmalı, sınırlama yapılmışsa bu da tez başlığında yer almalıdır.

5.3. Seçilecek tez konusu, kelimenin tam anlamıyla ince elenip sık dokunmalıdır. Çünkü bu, özellikle doktorada akademik hayatın temelidir. Diğerleri unvan ve kadro meselesidir. Doktora çalışmanız bir anlamda sizin hayat boyu iştiğal ve ihtisas alanınız olacaktır. O nedenle yapılan ve seçilen tezin bir işe yaraması, ilgi çekmesi, bir probleme çözüm getirmesi beklenir. Bizde tezler genellikle “tasviri”dir. Yüksek lisans aşamasında aday alanın literatürüne ve kavramlarına hâkim olurken, doktorada kendisinden daha özgün fikirler beklenir. Ancak durum ne olursa olsun önemli olan tezin içinde kendi tezinizi/düşüncenizi yansıtabilme maharetini gösterebilmektir. Bir başka deyişle akademik bir yazıda “aday” ve “konu” aranır. Çalışacağımız konunun daha önce kimse tarafından ele alınmadığından emin olmalısınız. Zira, böylece uzun emek ve harcanan çaba boşa gitmemiş olur. Bunun en büyük nedenlerinden biri meslektaşlar arası iletişim eksikliğidir. Bu sorunun yakın vadede çözülecek bir husus olmadığı aşikârdır. O nedenle tekrardan kaçınmak için YÖK tez kataloğu, İSAM tezler veri tabanı ve kuracağınız kişisel temaslar size yardımcı olabilir.

5.4. Tasavvuf araştırmalarında hâlâ metin yorumları öndedir. Hâlbuki tetkik bekleyen binlerce yazma eser mevcuttur. O nedenle tez konusunda henüz araştırılmayı bekleyen eski yazmalar kütüphanesinde, arşivlerde mevcut kitap ve risâlelere, müelliflere yönelmek isabetli olacaktır. Bu bağlamda arşivde araştırmacıların istifadesine sunumu bekleyen yüz milyon civarında belge bulunduğu söylenir (Erünsal, 2017, 96). Süleymaniye Kütüphanesi’nde yüz yirmi bin

cinsiyete göre dağılımı hakkında Bk. <https://www.anayasa.gen.tr/hukuk-ilahiyat.htm> (Erişim: 01.08.2022).

civarında el yazma eser var. Bunların %75 kadarı tasavvufla ya doğrudan ya da dolaylı ilintilidir. Kütüphanede eser aramak da ayrı bir maharet ve bilgi ister.

Üniversiteler arası Erasmus, Fârabi, Mevlâna gibi değişim programları marifetiyle eğitimin bir kısmının yabancı ülkede devam ettirme olanağı gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bağlamda ABD, Japonya ve Batıda yapılmış oryantalist çalışmalara ve referanslara açık olunmalıdır. Her ne kadar oryantalist çalışmaların bir kısmı alanımız için sathi, kasıtlı, kasıtsız, farklı din ve kültürün temsilcileri olarak değişik tasavvurlar teşkil etse de bu zevatın tasavvuf alanında bilimsel yayın yolculuğuna bizden daha önce çıktıkları bilinmektedir (Kara, 2003, 490).

Batı kütüphanelerindeki eserler için Brockelmann, *GAL (Geschichte der arabischen Literatur)*; Fuat Sezgin *GAS (Geschichte des arabischen Schriftums)*; İngilizce *İslam Ansiklopedisi IE, Türkçe İslam Ansiklopedisi, IA* gibi dünyaca kabul görmüş ansiklopedik çalışmalara bakmakta yarar vardır. Ayrıca Batı kütüphane kataloglarında eser arama/tarama, yazma işlemi için transkripsiyon harflerini bilmeniz gerekecektir (Kavakçı, 1976, 125-16).

5.5. Tez konusunda sadece arşiv değil belki kabiliyet, ilgi ve merak da önemlidir. Tarih, konu, kavram, şahıs, tefekkür boyutu, seyr u sülûk, şerhler, tasavvufi şiir, sembolizm, sistematik tasavvuf, mukayeseli çalışmalar, sosyoloji-psikoloji destekli güncel nicel alan araştırmaları, belli bir mekân (mümkünse bu mekânları bizzat görüp fotoğraflamak şartıyla), belli bir yörenin maneviyat zenginliği, belli bir zaman dilimi, belli devletler ve milletler (Hindistan, Suriye, Mısır, İran, Afrika, Buhara, Bosna, Özbekistan gibi) olabilir.

5.6. Tez konusu seçerken o kişiyle/konuyla, çevre, kavramla ilgili en önemli nokta en az kırk-elli civarında bibliyografya (Kitâbiyât/kaynakça) bulup bulamadığınızdır. Konuya başlamadan önce yeterince kaynak taraması yapılmalı, gerekirse işin erbabı uzmanlaşmış kişilerle istişare edilmeli, görüşleri alınmalıdır. Eğer yeterli kaynak bulunamayacaksa teze hiç başlamamak daha iyidir. Bir akademik ve ilmi çalışma çok az kaynakla yapılmaz. Kaynak noktasında kitaplar, tezler, makaleler, ansiklopedi maddesi, arşivler, istatistikler, yıllıklar, sözlü ve sesli kaynaklar, veri tabanları size yardımcı olacaktır.

5.7. Bir tez, genelde hazırlık safhası, malzeme toplama ve eseri yazma safhasından oluşur. Aydın Taş bunu yediye çıkarıp şöyle sıralar:

1. Konunun belirlenmesi
2. Kaynakların tespit edilmesi
3. Araştırma yönteminin belirlenmesi
4. Taslak/geçici planın hazırlanması
5. Çalışma planı oluşturulması

6. Okuma/Not alma, bilgilerin teksif edilmesi

7. Bilgilerin değerlendirildikten sonra yazıya geçilmesi (Taş, 2019, 21).

6. Tez-Makale ve Eser İncelemesi Yazarken Dikkate Alınması Gereken Hususlar

Akademik çalışmanın mütemmim cüzü olan yüksek lisans ve doktora tezi, makale ve eser incelemesi yaparken dikkat edilmesi gereken bazı noktalara değinmekte yarar vardır:

6.1. Lisans Tezleri

Tezi kaleme alırken akademik alanda herkesçe genel kabul gören bazı hususlara dikkat edilmelidir. Bu konuda alanımıza yönelik Ahmet Yaşar Ocak tarafından dile getirilen teklif ve tenkitlerin genelde şu noktalarda yoğunlaştığı görülmektedir:

- *Bilimsel formasyon açısından*, Tezlerde karşılaştırma, analiz ve yorum gibi parametrelerden uzak kalınmamalıdır. Sadece iktibasla yetinilmemeli, araştırmacı kendi düşüncelerini de çalışma içinde beyan edebilmelidir (Geniş bilgi için bk. Ocak, 2007, 217-226). Bahse konu bilimsel yöntem, açık-seçiktir, denetlenebilir, yansızdır, eleştirici ve düzelticidir (Karasar, 17, 18). Yine Karasar'a göre bilimsel yöntemin bizi bilimsel bilgiye götürecek bazı aşamaları vardır. Bunlar: Güçsüzlüğün sezilmesi, problemin tanımlanması, çözümün tahmin edilmesi, gözlenebilir sınıyıcıların belirlenmesi, deneme ve değerlendirmelerin yapılması ve raporlaştırmadır (Karasar, 2012, 14). Tabiat bilimlerinin aksine sosyal bilimlerin yöntemi doğruluk bakımından hâla onu kullanan kişiye bağlı olup, araştırmacının sezgi ve anlayışı, tecrübe ve yeteneği incelemenin doğruluğu ve gerçekliği hususunda birinci derecede rol oynasa da (Türkdoğan, 1995, 211-212), din gibi kutsal alanda kaynağı belirsiz, akla, tarihe, bilimin açık gerçeklerine aykırı olan aktarımları dünya ile paylaşmak mümkün değildir (Komisyon, 2018, 17). Her insanın kendi fikirleri üzerinde bir tasarruf hakkı vardır. Ancak bu durum araştırmacıya olguları olduğundan farklı gösterme hakkını vermemektedir. Tarafsız bakış açısı "olması gerekeni" değil "olanı" bulmaktır (Komisyon, 2018, 111). Öyleyse akademik araştırmalarda mesnetsiz iddia ve yorumlardan behemehâl uzak kalınmalı, bilimsel ölçütler uygulanmalıdır. Kanaatle değil kanıtla konuşulmalıdır.

- *Yaklaşım açısından*: İlgili sûfiye/kişiye nesnel ve bilimsel bir yaklaşım sergilenmelidir. Akademik zihniyet ilmîdir ve tarafsızlık gerektirir. Belli bir ekole mensûbiyet, bu ekolü doğal olarak sevmeyi ve benimsemeyi gerekli kılar. Akademik bir zihin yapısı doğal olarak olayları soğukkanlı bir şekilde tahlil edebilme anlayışını tevlit eder. Zira "nesnellik" çağdaş araştırmanın ön koşulu kabul edilmektedir. Tasavvufta artık bilimsel bir "alan" olarak belli yöntemlerle incelenmelidir. Bilgiye

duygusal olmayan yoldan ulaşılmalı, bu tür çalışmalarda olumlu yönler kadar olumsuz yönler de dile getirilmeli, herhangi bir araştırma mahsulü çalışmaya daha baştan kutsayıcı unvanlarla girilmemelidir. Çünkü bu durum işin bidayetinde arzulanan verimin alınmasına engel teşkil etmektedir (Ocak, 2007, 223). Tez çalışmasına güvenliği ve savunmacı (defansif) bakış açısını yansıtılmamalıdır. Tez özgürlüklü ve objektif olmalıdır. Keza indirgemeci, kategorik, tümevarımcı, parçacı/atomik düşünce yöntemleri yerine; analitik, sorgulayıcı bir üslup daha iyi netice alınmasına sebebiyet verir. Kişi tezde empozeyi değil tanımlamayı amaç edinmelidir (Karasar, 2012, 17). Hedefiniz, her şeyi açıklama, her bilinmeyenini biliniz hale getirme değil, sınırları belli bir bilinmeyenini, konulan ölçüler çerçevesinde biliniz olduğunu göstermektir (Ramazan, 2021, 50).

- *Yöntem açısından:* Ele alınan şahsiyetin yaşadığı bölge ilmî, siyasi, sosyal, kültürel vb. panorama açısından tam olarak yansıtılmalıdır. Çünkü kişi içinde yaşadığı ortamlarla şekillenir. Bunu bilmeden sağlıklı sonuca varmak mümkün değildir (Ocak, 2007, 224).

- *Kullanılan kaynak açısından:* Tasavvufî kavramların tanımlarında mutlaka kaynağa müracaat edilmeli ve bu kaynaklar çok daha sonra kaleme alınmış ikincil/tali kaynaklar değil birincil kaynaklar olmalıdır. (Ocak, 2007, 225). “Bir vadi dolusu altın” hadisinin kaynağını *İhyâ* göstermek yerine muteber bir hadis kitabı veya *Kütüb-i Sitte* tercih edilmelidir. Gazzâlî’ye göre diye söze başlayıp onun hakkında çalışma yapan çağdaş müellif kaynak verilmemelidir. Kaynaklar değerlendirilirken bunların neye göre tercih edildiği belirtilmeli ancak bahis konusu kaynak tanıtımına gidilmemelidir. Bu temel ölçütlerden sonra bilimsel araştırmalarda dikkate alınması gerekli bazı hususlar kırk noktada şöyle sıralanabilir:

1. Her enstitünün bir tez yazım yönetmeliği vardır. O nedenle tez yazmaya başlarken önce oraya bakılmalı, dipnot, yazı tipi, sayfa vb. özellikler buradan hareketle yapılmalıdır. Son zamanlarda pek çok enstitü İSNAD Atıf Sistemi ve yazım kurallarına dikkat çekmektedir. Eskiden dipnotta daha önce adı geçen eser yerine “a.g.e.” yazılırdı, şimdi bu pek kullanılmamaktadır. Kitap ismi italik olmalı, eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmelidir. Basım yeri ve yılı bulunmalı, makale tırnak içinde yazılmalı, kaynakça soyadına göre dizilmelidir. Örnek: Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: Osav Yayınları, 2. Baskı, 2007; Göçmen, Muammer. “Üstüvânî Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. Gelineen aşamada atıf verme işleminin artık daha kolay hale geldiği, *Zotero*, *Endnote* gibi atıf programlarının bulunduğu, bu konuda bilimsel araştırma teknikleri dersinde bunun çok rahat öğrenilebileceği ve buna dair ücretsiz videolar yayımlandığı bilinmektedir. Atıf programlarına güvenmekle birlikte bazen

bunlarda da hata olabileceği için teslimden önce dipnotları yeniden gözden geçirmekte yarar vardır.

2. Bir tez asgari şu bölümlerden oluşmalıdır: Başlık, kapak sayfa, içindekiler, özet, abstract, anahtar kelimeler, önsöz, kısaltmalar, Giriş başlığı altında araştırmının konusu, amacı, yöntemi, literatür değerlendirmesi ve kaynaklar. Özetle bir tezin omurgası; giriş, ana bölümler, sonuç, kaynakça, varsa EK'lerden teşekkül eder.

3. Yapılan çalışmayla ilgili daha önce yapılmış/yazılmış kitap ve lisansüstü tezlerden yararlanılmalı ve bunlar çalışmanın girişinde ismen zikredilmelidir. Bu yapılmazsa tez daha başından eksik sayılacaktır. Jürinin adaya yaptığı her tenkidin aynı zamanda zımnen danışmana da yapıldığı bilinmelidir. Yeni araştırmalar, ulaşılan bilginin daima daha ileri gitmesini amaçlamalı, bilim insanı, başka araştırmacıların görüşlerinden istifade ederek kendi eksiklerini gidermeli, yanlışlarını düzeltmelidir (Onat, 2005, 17). Sizden önce yapılan çalışmalar bağlamında 3 T ise metne teşmil edilmelidir: *Takdir*, *tashih* ve *teyit*. Beğendiğiniz fikirleri takdir, yapılan hataları tashih, doğruları teyit edebilmelisiniz.

4. Çalışmada bölümler, alt bölümler, başlıklar ve numaralandırmalar düzgün yapılmalıdır. Giriş değişkenlik arz etse de kırk sayfadan fazla yer kaplamamalıdır. Herhangi bir çalışmada eğer giriş varsa sonunda mutlaka bir de *sonuç* olmalıdır. Genellikle giriş ve sonuç kısmının yazımını sona bırakmakta yarar vardır. Sonuç, her başlıkta elde edilen sonuçların bir kenara not edilmesi ile oluşan notların birleştirilmesi ile teşekkül ederse daha verimli olur. Tez bittikten sonra yazılmaya kalkıldığında orijinal tespitlerin sonuca aktarılması unutulabilir. Sonuç; yazılmış eserin içindekini özetleme şeklinde olmaktan ziyade sizin elde ettiğiniz bulgu, sorusu aranan cevaplar, somut tekliflerden oluşmalı, ütöpik teklif ve temenniler olmamalıdır. Cevabı aranan sorunun dışında yeni teklif yapılmamalıdır. Öneri ve sonuç kısmında artık atıf olmaz, kaynak yazılmaz, metin içinde olmayan yeni bilgilere yer verilmez. Sonuç, *tespit*, *tenkit* ve *teklif*lerden (3 T) oluşmalıdır.

5. Konu başlığı ile içerik/muhteva uyumlu olmalıdır. Başlıkta bilinen bir kavramı metin içinde uzun uzadıya anlatmaya ve tekrara düşmeye gerek yoktur. Size saat kaç? diye soruluyorsa, siz cevaba İsviçre'den başlamayınız. Yine çam ağacı soruluyorsa, siz çamın altında iyi patates yetiştir diyerek patates anlatmaya kalkışmayınız. Eskilerin deyimiyle yapılan çalışma ne eksik ne fazla anlamındaki “Efradını câmi, ağıyarını mâni” olmalıdır.

6. Açıkça ifade edilmeyen her türlü katkı emek hırsızlığı (intihal/aşırma) anlamına gelir. Kimden ve hangi kaynaktan bilgi edinilmiş ve alıntı yapılmışsa araştırmada belirtilmelidir. Bir başka deyişle, tez yazarken intihale (ilmi hırsızlık) sebebiyet verilmemelidir. *Turnitin* ve *iThenticate* gibi programlarda metnin

taratılması sonucunda çıkan benzerlik oranı üniversitelere göre kısmi farklılık olsa da %20'yi geçmemelidir. Programın tespit ettiği oranın nereden kaynaklandığı “Editör”, “Danışman” veya “Jüri” tarafından incelenmelidir. %1 oran çıktığı halde usûlüne uygun atıf yapılmadığı için intihal olabilir; %40 çıkan oran âyet, hadis ve kitap isimlerinden kaynaklanıp intihal olmayabilir. Önemli olan atıf-alıntı kurallarına uymaktır.⁶ Yine intihalle ilgili her araştırmacının YÖK’ün “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”ni okuması önerilir⁷.

7. Eğer doğrudan alıntı üç satır, kırk kelimeyi aşarsa punto ana metinden bir aşağı olup iç paragrafla belirgin hale getirilmelidir (Bk. İsnad, 51). Dipnotsuz hüküm bildiren bir cümle hem etik olmaz hem suçtur. Keza atıf yapılan eserdeki dipnotlardan, eseri görmüş gibi yaparak atıf vermek ise hem “sahtekârlık” sayılır hem ilim adabına uygun düşmez (Taş, 2019, 47). Aynı ilim adamının tek bir sayfadaki aynı eserini alt alta sıralamak da “görsel kirlilik” meydana getirir. Bunun yerine s. 93-99 denilmesi daha uygundur.

8. Klasikler kaynak olarak kullanılmışsa bunların Arapçalarından istifade edilmelidir. Arapçaları dururken çevirilerini kaynak olarak vermek akademik bir çalışma için hem doğru ve ilmi değil hem de akademik çalışmalarda ayıp addedilir. Üstelik tercümelerin metnin aslına ne kadar uygun düştüğü, sonradan bazı eklemelerin yapılabildiği veya mütercimnin bu ilmin kavramlarına ne derece aşına olduğu bilinemez. Keza tercüme ve sadeleştirmelerde bu işi yapan kişi kendi mensup olduğu ekolün tercih ettiği kelime ve kavramları kullanabilir. (Kelamda Ehl-i Hak kavramını Ehl-i Sünnet olarak çevirmek gibi...) Akademik çalışma yetkinliğine kadar ulaşmış birinin tercümeyle sığınması ve bunu savunması doğru bir davranış değildir. O nedenle Arapça veya Osmanlıca metnin orijinaline bakılmalıdır.

9. Tez içinde yer alan kelime ve kavramlar yerinde ve doğru şekilde kullanılmalıdır. Özellikle tanımlar birinci kaynak ve sözlükler referans verilerek yerine getirilmelidir. Örnek: Arapça sözlükte sabır, “engellemek, hapsedmek.” ıstılahta ise, “Başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç göstermek” anlamına gelir dedikten sonra dipnotta verilen referans güncel ve Türkçe bir sözlük ya da bu konuda yazılmış bir makale ise bunu kabul etmek mümkün değildir. Farsça için de aynı durum söz konusudur. Bunun yerine alan araştırmalarında sıkça tercih edilen Râğıb el-İsfahânî'nin (öl. 502/1108) *el-Müfredât*; İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânu'l-arab*; Kaşânî'nin (öl. 736/1335), *Istilahâtü's-Sûfiyye*; Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Ta'rifât*; Firuzabâdî'nin (öl. 815/1414) *Kâmusu'l-muhit* adlı sözlükleri müracaat noktası

⁶ Bk. “Atıf ve Alıntı Yapmak”, İSNAD Atıf Sistemi, <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/20-atif-ve-alinti-yapmak/>

⁷ Bk. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeli.aspx>

olmalıdır. Alanımızla ilgili Uludağ ve Cebecioğlu'nun tasavvuf sözlükleri de ihtiyaç halinde kullanılmalıdır. Osmanlı tarih ve deyimleri için üç ciltlik M. Zeki Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (MEB Yayınları 1993) tercih edilebilir. Kullanmak zorunda kaldığımız Türkçe sözlük, TDK, üç yüz binden fazla kelimenin yer aldığı on ciltlik TİKA tarafından hazırlanan *Büyük Türkçe Sözlük* veya genel kabul görmüş bir sözlük olmalıdır. Özetle hangi konu, kavram, tarikat, şahıs, yer çalışılıyorsa o hususta kaleme alınmış orijinal birincil ve kabul görmüş sözlük türü eserlere müracaat edilmelidir. Bununla birlikte tez yazarken sürekli aynı kavramın sözlükte şu anlama geldiğini söylemek gereksizdir. Bunun yerine ilgili müellifin bilinenden farklı ve orijinal bir tanımı varsa o yazılmalıdır. Ayrıca başka dini disiplinleri bilmem ama yeni yazım kurallarında uzatma işaretleri kaldırılrsa ve bazı danışmanlar kabul etse de tasavvufta seyrek kullanılan kelime ve kavramların yazımında imâle/çekme işareti ihmal edilmemelidir. Ör: tarikat, kerâmet, Bursevî gibi...Yine Arapça kelimelerin ve eserlerin izafet terkiplerindeki kesme işareti doğru ve yerinde kullanılmalıdır. İbnü'l-Arabî, kûtü'l-kulûb gibi...Ayet ve hadislerin orijinal metinleri yazılacaksa bunlar harekelendirilmeli, mealler italik yazılmalı ve bu meal muteber kitaplardan alınmalıdır.

10. Başlık çok iddialı ve beğenilir bir durum arz ederken, altındaki bilgi ve yorumlar, değerlendirmeler az olmamalıdır. Tabiri caizse dağ fare doğurmamalı, beklenti boşa çıkarılmamalıdır. “Gazzâlî Öncesi Tasavvufta Öz Eleştiri Geleneği” başlığı çok güzel ve gerekli ancak çalışma o denli zayıfsa bir anlam ifade etmez. Ayrıca seçilen başlık, okuyucuya metnin içinde olmayan şeyi vadetmemelidir. Bu noktada konunun dönemsel, kavramsal, belli kitap vb. sınırlandırılması işinizi kolaylaştırır. Çünkü araştırma size sınırsız bilgi evreninde sınırlandırmalar yaparak ilerleme fırsatı verecek, bulunan kaynaklar, zaman ve dikkat tüm bilgiyi ihata edecek kapasitede olmayacaktır (Ramazan, 2021, 77). Örneğin “Osmanlı Devlet Adamları-Sufi İlişkileri” yerine “XV. asır Osmanlı Devlet Adamları-Sufi ilişkileri” gibi bir sınırlandırma daha uygundur. Bölümleri, başlıkları dipnotla bitirmek yerine, kısa bir özet ve yorumla sonlandırmak daha muteberdir.

11. Tasavvuf ve tarihle ilgili akademik çalışmalarda ağızdan ağıza söylenerek (şifahi) gelen menkıbeler, efsaneler, hikâyeler, tarihi şiirler sözlü kaynak kabilindedir. Bunlar yazılı kaynaklar gibi güvenilir olmazlar, yazılı kaynağın bulunmadığı yerde bunlardan yararlanılabilir. Ancak ihtiyatlı davranmak gerekir (Kütükoğlu, 1995, 19). Hikâye naklederken sanki siz yanındaymışsınız gibi anlatılmamalıdır. Bu gibi hallerde “rivayet edilmiştir, ifade edilmiştir” gibi edilgen cümleler kullanılmalıdır. Aylık dergi, gazete haberi ilmî çalışmada kaynak olarak kullanılması uygun görülmez. İnternet adresi kaynakça olabilir. Eğer *DİA* gibi o eserin

somut hali mevcutsa internet kaynağına gerek duyulmamalıdır. Metinde abartılı verilerden behemehâl kaçınılmalı, “sürekli, daima, mutlaka, çok fazla, eminim ki, şüphesiz, ilginçtir, unutulmamalıdır” gibi kesin ve keskin iddialı söylemlerden uzaklaşılmalıdır. Yine tez metninde “Hepsi, hiçbiri” vb genellemeler yapılmamalı, “maalesef, ne yazık ki” gibi küçümseyici ifadelerde bulunulmamalıdır.

12. İlmî ve akademik çalışmada slogancıvari açıklamalarda bulunulmaz, hamâsi nutuklar atılmaz, vaaz üslubu tercih edilmez. “*Sevelim sevelelim dünya kimseye kalmaz*” gibi betimlemeler şık düşmez. Yine bu tür çalışmalarda ideolojik dile müracaat edilmez. Şahsi dindarlık akademik yazıya yansıtılmaz. Kelime seçiminde argo ve günlük kavram kullanılmaz. “Tarikat taifesi, çoluk-çocuğu, siyasi maceraları” gibi ucuz ve basit kelimelere, “Paydaş, tarikatçı, temsilci, dinci, tasavvufçu” gibi tasavvuf literatürüne uymayan modern tabirlere tevessül edilmez. İlmî çalışmalarda tercih edilen kelimeler, akademik ağırlıkta olmalıdır. Akademik çalışmaların yazar ve okur için bazı zorluklar içermesi işin doğasındandır. Çünkü yıllarca süren emeğin sonucunda ortaya konulan bilgi birikimi oldukça yoğundur. Keza akademik kriterlere göre yazmak ve anlatmak kolay okunmayı ve anlamayı zorlaştırır. Nitekim İsmail Erünsal, İ. Lütfü Çakan’a, “*En az iki defa okununca anlaşılacak cümleler haline getir bunu*” demiş, bununla basit dil kullanmayı doğru bulmamış, dilin akademik özelliğine vurgu yapmak istemiştir (Çakan, 2016, 211). Daha sonra bu çalışmayı halka yönelik hale getirmek isterseniz daha sade ve anlaşılır bir dil kullanabilirsiniz.

13. Kürsü âdabı ve dar alanlarda konuşma dili ile akademik yazı dili birbirinden farklıdır. Allah ve Hz. Peygamber için bir kez veya aralıklarla (cc/sav) denildikten sonra her geçen yerde bu ibareleri tekrar kullanmaya gerek yoktur. Klasik kitaplarımızda da böyledir. Şahsiyetler için övgü cümlelerine ve romantik yaklaşımlara da gidilmemelidir. Hiçbirimizin büyüklerimize saygıda kusur etmek gibi bir maksadı olamaz. Ancak bir şahıs ne kadar âlim olursa olsun, yetiştiği çevresel, kültürel koşullardan, dönemin sosyal ve siyasal hareketlerinden bağımsız ve dolayısıyla masum/masun değildir.

Tezde bir gruba/şahsa/kuruma/kuruluşa yönelik sadece övgüler ve müspet noktalar değil, yapılan eleştiriler ve olumsuz yönler de yer almalıdır. Yine bu şahıs için “çok büyük, çok meşhur, dâhî, zamanın allâmesi” gibi mübalağalı, tasvirlerle yer verilmemelidir. Keza “ağzı dualı kullar, merhum, mübarek, bendeniz, hazret, efendi” gibi kutsayıcı yaklaşım yapılmamalıdır. Bunu sizin yazdıklarımızdan okuyucu kendisi çıkarabilmelidir. İlmî bir araştırmada ne avukat olup kişiyi/nesneyi savunmak, ne de savcı olup onu yargılamak doğru değildir. Tarafsızlık: Ne bir yargıya varmak ne bir tercihte bulunmak sadece açıklamaya çalışmaktır. Montaigne’nin: “*Bütün söylediklerim karşılıklı bir sohbetir ve hiçbiri öğüt niteliğinde değildir, bu kadar serbest*

konuşabiliyorsam bu, başkalarını kendime inandırmak zorunda olmadığım içindir” (Hoffer, 13) sözü bunu izah etse gerektir. Siz âdeta tarafsız bir jüri gibi davranmalısınız. İlgili şahsı anlatırken, “yazarımız, şeyhimiz, üstadımız, müellifimiz” yerine adını yazmalı ve o kişiyi kendinize aitmiş veya seveni gibi göstermemelisiniz. Bir başka ifadeyle Ocak’ın dediği gibi tezde kuru bir savunma, spekülâtif ve yüceltici tasvirler olmamalıdır (Ocak, 2007, 223).

14. Tez bölümleri hacimsel açıdan çok büyük farklılık göstermemelidir. Örneğin birinci bölüm yüz, ikinci bölüm otuz sayfadan oluşmamalıdır.

15. Tez içinde ismi geçen şahsın metin içinde ilk geçtiği yerde bir defa ölüm tarihi hicrî/mîladi verilmelidir. Gazzâlî (öl. 505/1111); İbnü’l- Arabî (öl. 638/1240) gibi. Ancak milâdî takvimin kullanımından sonra sadece milâdî tarih yeterlidir. Nurettin Topçu (öl. 1952) Bunun için F.R. Unat’ın *Hicri Tarihleri Miladiye Çevirme Kılavuzu* ve TTK sayfasında mevcut tarih çevirme kılavuzuna bakılmalıdır.

16. Tez boyunca kelimeler arasında bir insicam olmalıdır. Doğru olan öğrenilmeli ve her yerde aynı şekilde yazılmalıdır. Örnek: züht, mürşit veya zühd, mürşid, Hıristiyan, Hristiyan, İmam-ı Mâlik, İmam Mâlik gibi yazımlarından doğru olanını bulmalı ve tez boyunca yeknesak bir yazıma gidilmelidir. Kavram kullanımı da önemlidir, örneğin eski diyanet işleri başkanı mı, diyanet işleri eski başkanı mı? Burada önemli ve eski olan ve vurgulanmak istenen hangisidir? Bir kelime ve kavramın yazımında tereddüde düşülürse o kelimenin orijinal ve doğru şeklini kullanmakta *DİA* yazımı esas alınabilir (Nişabur, Nisâbur, Gazali, Gazzâlî gibi...). Metinde yazım hataları olmamalı, özne-yüklem, zaman uyumu, “-yor, -muş, -idi” bunlara çok dikkat edilmelidir. Özellikle bir paragraf içindeki zaman uyumuna azami itina gösterilmelidir. Bazı fiil geçmiş zaman, diğeri şimdiki zaman şık düşmez, okuyucuyu yorar. Tez dili geçmiş zamanla yazılmamalıdır. “-miştir” gibi cümle yapısı kullanılmalıdır.

17. Olaylar kronolojik sıraya dizilmelidir. Örneğin XII. asırdan sonra IX. asırda yaşayanlar/yaşananlar anlatılmamalı, eğer müelliflerden herhangi bir alıntı yapılmışsa bu tarihsel sıralamaya dikkat edilmeli, mümkün mertebe en eski tarihten günümüze doğru gelinmelidir. Bu konuda Muhâsibi, Gazzâlî, Mevlâna, Yunus şöyle demiştir denilecekse, ölüm tarihleri dikkate alınarak kronolojik bir sıralamaya gidilmelidir. Böylece hem olayların zamanla geçirdiği evreler ve değerlendirmeler, hem kavramların kazandığı açılımlar hakkında yeni bilgiler edinilecektir.

Bu bapta bir eserin müellifi kadar yazılış tarihinin bilinmesi de önemlidir. Aynı müellife ait farklı nüshalar varsa müellife en yakın olanı tercih edilmeli, hatta mümkünse “müellif nüshası” esas alınmalıdır. Yazarın yaşadığı dönem, kitabın yazıldığı ortam, eserini hayatının hangi aşamasında yazdığı, hatta mensup olduğu

düşünce ekolünün özellikleri iyi bilinmeli, şeyhin eser ve düşüncelerinin genelde tasavvuf özelde Osmanlı tasavvufuna ne tür katkı sağladığı dile getirilmelidir. Yine tezde tarihsel dayanağı bulunmayan veriler kullanılmamalıdır. Keza bir kaynaktan ilgili kişi yardımı kabul etmedi, diğer kaynaktan etti diyorsa, bu tür çelişkili haberlere dikkat edilmeli, ihtiyatla yaklaşılmalı ve kesin bir yargıya varmaksızın “Bunları doğru kabul etmek gerekirse” gibi bir ifade kullanılmalıdır.

18. Dipnot ve kaynakçada kitap adlarına dikkat edilmelidir. Keza yayınevleri vb. gibi künyeler orijinaline bakılarak yazılmalıdır (İlahiyat Neşriyat, Kitapevi Yayınları, Ketebe gibi). Hadis kaynakları uzun künye şeklinde değil bilinen standartta yazılmalı, kitap, bölüm/bab ve numara yeterli görülmelidir.

19. Her şeyden evvel ana dili Türkçenin iyi konuşulması ve iyi yazılması gerekir. Başgil, *“Her ne kadar dil bilgisi bir gaye değil vasıta olsa da insan için en faydalı kendi ana dilidir. Kişinin değeri dilinin altında ve kaleminin ucunda saklıdır. Onu söz ve yazı açığa vuracaktır”* der (Başgil, 1983, 67). Eğer ana dilde mahir değilseniz bir bilenden destek almalısınız. İçeriği ne kadar sağlam olursa olsun, dil düzeyinde anlatım bozukluğu olan bir yazıyı kimse okumak istemez, daha da vahimi okusa bile sizin ne anlatmak istediğinizi anlamaz. Özellikle Farsça ve Osmanlıca şiir terkipleri ve onların doğru yazımı için bir Eski Türk Edebiyatı uzmanından destek alınabilir. Noktalama işaretlerine dikkat edilmeli, bir virgülün dahi manayı bozacağı akıldan çıkarılmamalı bunun için çalışma teslimden önce bir Türkçe dilbilgisi uzmanına okutulmalıdır.

20. Yapılan her tür ilmi çalışmada “kes/kopyala-yapıştır” doğru değildir. Nitekim A. Yaşar Ocak hatıratında, çalışma konusu neyse onunla ilgili mutlaka bir alan araştırması yaptığını söyler (Ocak, 2014, 217). Alt alta rivayetleri toplamak yerine bunları yorumlamak esastır. Ancak sizin yaptığınız aşırı yorum, aşırı özgüven ana konuyu da gölgede bırakmamalıdır.

21. “Hayata ‘değmeyen’ bilgi kazanılamaz” düsturundan hareketle akademik çalışmalar hayatın içinde olup bitenle ilişkilendirilmelidir. Nitekim ülkemiz üniversitelerinin de dikkate almak zorunda kaldığı Bologna süreci, yapılan tezlerin arkeolojik bir çalışmanın ötesinde günümüze ne gibi bir katkı sağladığı üzerinde durmaktadır. Bir başka ifadeyle tez güncel dair ne ifade ediyor? Yaptığınız araştırmanın kendi alanınıza, devlete, millete, ümmete faydası nedir? Erünsal, *“Yüksek lisans tez seçimi pragmatik, yani araştırmacıya bir şeyler kazandırabilmeli ve doktora konusuna zemin hazırlamalıdır”* der (Erünsal, 2017, 325). Nazif Öztürk önemli bir başka noktaya dikkat çeker:

“İşinizi öyle güzel yapın ki sizden önce yazılanla sınırlı kalınmasın. Sizden hariç çalışanlar sizin çalışmanıza atıf yapmadan geçmesin. Evvela çalıştığınız konuda sizden önce yapılanları bilin, ardından bilinenden hareketle bilinmeyen konuları tespit edin. Üçüncü olarak bu

bilinmeyen noktayı ilmî namusla, araştırma ve bilimsel kurallara uygun yapın. İlmî çalışma ancak böyle olur” (Öztürk, 2020, 270).

Çakan’ın dediği gibi yaptığınız çalışmayla zamanın getirdiği teknik kolaylıkları kullanmak suretiyle vakitlerin, gönüllerin ve beyinlerinizin tercih ettiği bransa, konuya vakfederek, sözü senet kabul edilebilen ilim adamı kişiliğine sahip olmaya çalışınız (Çakan, 2019, 354).

22. Tez başlığında ve içinde “Bazı kaynaklar, bazı müellifler, kimileri, tarihçiler, sûfiler” gibi kavramlar doğru değildir. Niyazi Karasar’a göre bunlar “*gizli anlamlı*” cümlelerdir. Bunlar kim ve ne, açıkça yazılmalıdır. Yine metin içinde “Kara’ya, Öztürk’e göre” bu Kara, bu Öztürk kim? Hangi konuda çalışan kişidir? Adı ve soyadı olmalı ki kapalılık gitsin. Ancak ne metinde ne kaynakçada unvanlar yazılmaz. Metin içinde aynı cümlede üç şahsın adı geçiyor, dipnotta sadece biri kaynak olarak kullanılmış ise bu da yanlış bir tutumdur. Yine metin içinde kullanılan çizgi altı dipnot verme usulünde dipnot rakamları hemen tırnağın bittiği yere konulmalıdır.

23. Tez yazarken her otuz-kırk sayfada bir danışmana getirip, gidişat karşılıklı istişare edilmeli, danışmanın dikkat çektiği hususlar harfiyen yerine getirilmeli, müteakip kontrollerde aynı hataların bir daha hatırlatılmasına gerek bırakılmamalıdır. Öğrenci, bunu bir rahatlık zannedip danışman yanına uğramayarak tezi kendine göre şekillendirmesi doğru değildir.

24. Kendisi de bir akademisyen olan M. Esad Coşan’ın (öl. 2001) hazırladığı “*Dilimiz ve Kültürümüz*” adlı küçük kitapçıkta edebi yazı sanat ve akademik yazım tavsiyeleri vardır. İstifade etmekte yarar vardır. (Bk. Coşan, 101).

25. Öğrenciler zaman zaman danışmana yazılacak tezin kaç sayfa olması gerektiğini sorarlar. Tezin kaç sayfa olmasından öte içindeki bilgiler önemlidir. Bu konuda standart bir sayfa adedi yoktur. Ancak bitirme tezinin en az otuz, yüksek lisans tezinin en az yüz sayfa civarı, doktora tezinin ise en az üç yüz sayfa dolaylarında olması beklenir. Burada dikkat edilecek sayfa adedinde, giriş kabilinden olan bilgilerin oranı 1/3, esas konu ise 2/3 oranını geçmemelidir. Gerek metin gerekse dipnotta yağma bilgi kullanılmamalı, yan bulgular konulmamalı, malumatfuruşluk yapılmamalıdır. Arapça’da buna *zâidetün bilâ fâide* “lüzumsuz bilgiler” adı verilir. Jüri tezi incelemeye başladığında gereksiz bilgilerin tabir yerindeyse “dolgu malzemesi” ve “şişirme” olduğunu hemen anlar.

26. Tezlerde ayrıntılı alıntılar pek uygun görülmez. Bir başlık altında üç sayfa metnin iki sayfası alıntıysa bu doğru değildir. Dipnotu olmayan yarım veya bir sayfadan fazla bilgi akademik çalışmada şık değildir.

27. Eğer yazdığınız bir cümle tanım, bilgi ve hüküm içeriyorsa mutlaka bunun bir kaynağı olmalı, *mantiki argümanlarla delillendirilmelidir*. Herkesin bildiği genel bir

hususla dipnot konulmaz. “Ankara Türkiye’nin başkentidir”, “Gazzâlî gibi çok yönlü bir şahsiyet”, “Nakşîliğin Bahâüddin Nakşbend tarafından kurulduğu” betimlemesi genel geçer olduğu için bunlar bir dipnotu gerektirmez. Yapacağımız atıfta üç şart gereklidir, Araştırmaya kaynaklık eden arka plan bilgisini oluştururken verili olarak aldığımız bilgiler; iddianızı destekleyen deliller sunarken kullandığınız kaynaklar, iddiaya yapılan veya yapılması muhtemel itirazları ele alırken bunların geçtiği yerlere işaret etmek (Ramazan, 2021, 183).

28. Her insanın siyasi bir görüşü olabilir. Ancak tezde günlük politika düzeyindeki siyasi düşünceler/polemikler yer almamalıdır. Çakan, bu tür davranışı meslek hayatının dışına atamayanları, akademik çalışmadan vazgeçmeye davet eder (Çakan, 2016, 159).

29. Teze başlamadan önce alanınızla ilgili sizden önce başarıyla savunulmuş birkaç tezi incelemeniz yararlı olabilir. Bunlar muhteva ve örnek almak açısından da önemlidir.

30. Kaynakçada danışman hoca başta olmak üzere alanın hocalarının kitap ve makaleleri gerekliyse ve teze uygunsu yer almalıdır. Tez ile doğrudan ilintisi yoksa zorlamayla irtibat kurup alıntıya gitmek doğru olmaz. Size emek veren danışman ve muhtemel jüri üyelerinin o konuyla ilgili bir çalışması varsa buna atıf yapmamak etik değildir. Bu işin nezaketidir ve ilgili hocaya verilen değer bir göstergesidir. Bir konu veya başlık bir iki yazar çalışmasıyla iktifa edilerek yapılmaz. Bir eserin hem Arapça orijinali hem Türkçe tercümesinin aynı yerde kaynakça olarak verilmesi de gereksizdir. Görülen kaynak hangisi ise o yeterlidir. Keza bibliyografya çok gözüksün diye yeterli kaynak varken sadece bir kez kullanılan ve bir daha tez içinde gereksinim duyulmayan çalışmalara da yer vermek doğru değildir. Bu davranış metaforik bir anlatımla gölde bir defa başını gösterip daha sonra gözden kaybolan bir daha açığa çıkmayan karabatak kuşuna teşbih edilir.

31. Tezde şekil, resim ve tablolar kullanıldıysa altına kısa açıklaması yazılmalıdır. Tez içinde kullanmak zorunda kaldığınız sayılar bir veya iki haneli ise yazıyla, üç ve daha çok ise rakamla yazılmalıdır. Dört veya daha büyük sayıların bir kısmı rakam bir kısmı yazıyla olur. 23.000 yerine 23 bin, 18.000.000 yerine 18 milyon, 5 milyon 200 bin gibi... Bu, aynı zamanda okumayı kolaylaştırır.

32. İlgili üniversitenin tez hazırlama yönergesinde “Önsöz” varsa sadece danışmana değil katkı sağlayan diğer jüri üyelerine de teşekkür edilmelidir. Bu bağlamda eğer yabancı dil bilginiz yoksa o metnin tercümesinde size yardımcı olan kişinin de adı zikredilmeli ve ona da teşekkür edilmelidir. Bu teşekkür yazısında ilgili kişilere saygıların sunulması gayet doğal ancak dua ve sevgilerin sunulması hoş karşılanmaz.

33. Önsözde, araştırma tamamlandığı için “-cek, -cak” gelecek kipi değil dili geçmiş ve geniş zaman kipi kullanılmalı, yapılmıştır, bakılmıştır gibi...

34. Tezde anakronik hatalara düşülmemelidir. Çünkü böyle bir davranış ciddiye hanel getirebilir.

35. Bilimsel çalışmalarda “yani” kullanılmamalıdır. Bu bir acizlik ifadesi ve bilgiçlik taslamadır. Bu kullanım başta jüri olmak üzere okuyucuyu kâle almamak anlamı taşır. Çünkü tezi okuyan kişiler sizden ilmi ve akademik anlamda daha yetkindir, onların sizin açıklama yapmanıza ihtiyacı yoktur ve konuyu anlamalarına da engel bir durum söz konusu değildir. Bir başka deyişle, şüpheli ve kaçamak ifadelerden uzak kalınmalı, gerekli olmadıkça parantez içi açıklamaya gidilmemelidir. (Şâkir, şükreden gibi...) Fazla şüpheli ve edilgen bir dil kullanmak, konuya hâkim olamadığınızı gösterir. Ancak bildiğiniz ve emin olduğunuz bir konuda içten bir üslup kullanmakta sakınca yoktur. Tasavvufta yapılan tezlerde 1. Tekil/çoğul şahıstan ziyade 3. Tekil/çoğul şahsın edilgen kipinin kullanılması daha uygun görülmektedir. Yaptık/ettik/yapacağız yerine yapıldı/edildi/yapılacaktır kipi daha münasip olacaktır. Aynı cümle içinde eleştiri ve tenkit, saygı ve hürmet gibi eş anlamlı kelimelerden birinin kullanılmasına dikkat edilmelidir.

36. Tez içinde tekrara ve tedahüle düşmemek gerekir. Bu tarz bir durum jürinin daha baştan metne ve muhtevaya bakmasını engelleyebilir. Adayın emeği bu hataların gölgesinde kalmamalı, zarf mazrufun önüne geçmemelidir. Adayın jüriye teslim ettiği tez nüshasında karalama, yırtık vb. görüntü açısından nahoş durumlar olmamalıdır. Bu hem nezakete aykırı hem ilgili hocaya büyük saygısızlık addedilir.

37. Derslere devam sizin için bir yoklama zarureti olmamalıdır. Devam hem bilgi edinmeniz için gerekli hem hocalara saygının bir gereğidir. O nedenle derse devam meşru mazeret ve ölüm hali dışında terk edilmemeli (Çakan, 2016, 162), devamsızlık bir “hak” olarak görülmemelidir.

38. Tasavvuf alanındaki her türlü güncel ve bilimsel yayınlar ve etkinlikler takip edilmeli, zaman zaman “Tasavvuf Akademi” portalına bakılmalıdır.

39. Tezde hem güçlkle anlaşılan Osmanlıca ifadelerden hem de kimsenin anlamadığı uyduruk kelimelerden sakınılmalıdır. Devrik cümle kurulmamalıdır. Uzun bir cümle içerisinde “olmak” ve “etmek” yardımcı fiilinin ve türevlerinin sık kullanımı doğru değildir (Kütükoğlu, 1995, 84). Bu anlatım bozukluğuna sebebiyet verecektir. Akademik çalışmalarda uzun cümleler kullanarak cümlenin başıyla sonu arasında irtibatı kesecek durumlara sebebiyet verecek yazımlardan kaçınılmalıdır. Bilgi eğer rivayete dayanmıyorsa cümle uzatılmaz. Kısa ve özlü anlatım her daim iyidir. Yine konu, paragraf ve başlıklar arası sert geçişler yapılmaz, ara cümle kurularak gelecek konu hakkında okuyucunun zihni tebellür ettirilmelidir.

40. Tezin danışmana teslimi aşamasında bir kez daha yazılanlar kontrol edilmelidir. Üç yüz doksandan fazla makale kaleme alan A. Yüksel Özemre (öl. 2008) yazdığı en küçük hacimli bir makaleyi dahi baştan aşağı yirmi-yirmi beş defa okumadan yayımlamamıştır⁸. Tezde dış görüntü de önemlidir. Metnize, aynı yazı tipi, aynı punto, aralık, iki tarafa yaslı vs. açılarından bakınız. Sizin görmediğinizi bir başkası özellikle jüri görür. Yazı hemen yayımlanmamalı, nadasa bırakılmalı, “dinlendirilmeli” ve “demlendirilmelidir.” Bu şu anlama gelir: Bir süre metinden uzak kalıp inzivaya çekilerseniz, zihinsel gündeminiz değişecek, bir süre sonra yeniden metne dönünce hatalarınız daha rahat dikkatinizi çekecek ve gerekirse ekleme/çıkarma ihtiyacı doğacaktır.

6.2. Akademik Makale Yazarken Dikkat Edilmesi Gereken İncelikler

-Başlık: Çalışmanın içeriğini tam olarak yansıtmalı, çok uzun, çok kısa ya da muğlak bir başlık olmamalı-araştırmanın kapsamı, hangi açılardan sınırlandırılmış ise bu mümkün olduğunca başlıkta yer almalıdır.

-Öz/Abstract: Bu kısımda araştırma konusu, kapsamı, önem, amaç ve yöntemi gibi temel metodolojik (yöntembilim) çerçeve belirtilmelidir. “Mustafa Asım Köksal’ın tasavvufi görüşlerinin öğrenilmesi amaçlandı. Daha önce bu konuda münhasıran yapılmış bir çalışmanın bulunmadığı tespit edildi. Bunu yaparken hakkında yazılmış kitaplardan, tezlerden yararlanıldı, yeri geldikçe arşiv bilgilerine müracaat edildi” gibi.

-Anahtar Kelimeler/Keywords İlk kelime mutlaka ilgili ilim dalı olmalı, ikinci kelime araştırmayı yansıtan konu, şahıs, eser adı, müteakiben öbürleri yazılmalıdır. Sıralama yapılırken daha genelden özele doğru gidilmelidir. Şahıs ve eser üzerine ise bunlar anahtar kavram içinde mutlaka yer almalı. Tasavvuf, M. Asım Köksal, Diyanet... gibi. Anahtar kelimeler en fazla sekiz kavramdan oluşmalıdır. İdeali beş kelimedir. Kelimeler tamamen başlıktakiyle aynı olmamalıdır. Söz konusu kelimelerin eş anlamlılarını kullanmak daha uygundur.

-Giriş: Bu kısımda genel literatür değerlendirmesi yapılmalı, ele alınan konu hakkında daha önce özellikle yüksek lisans, doktora, makale çalışması varsa hem yararlanılmalı hem burada adları ve tam künyeleri zikredilmelidir.

-Metin: Metin içinde önemli kelime ve terkipler tırnak içinde değil sadece italik olarak yazılır, tırnak içine alınan metin alıntısı şahıstan kelime-kelime alınmış ise kullanılmalıdır.

⁸ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/nuriye-cakmak-celik/uskudar-asigi-mutasavvif-bir-atom-muhendisi-ahmet-yuksel-ozemre-2063285>

6.3. Eser İncelemesinde Dikkate Alınması Gereken Hususlar

Yazımı bitip yayımlanmış herhangi bir telif çalışmanın eleştirisi/tanıtımı yapılırken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlar;

- İncelenecek kitabın seçilmesi.
- Kitap incelemesine başlık olacak bölümde: Kitap incelemesini kavrayacak bir özlü söz veya bir başlık veya ikisinin birden kullanılması.
- İncelemenin uygun bir noktasına kitabın orijinal ve çeviri isminin, alt başlığının yazarının, çevirmeninin, yayınevının, yayın tarihinin, yayın yerinin yer aldığı bir künye konması.
- Kitabın niçin seçildiğini ortaya koyacak gerekçelemeyi barındıran bir ortam tasvirinin yapılması. İncelenen kitabın konusunun ne olduğunun birkaç cümle ile açıklanması.
- Kitabın kendi alanı içindeki yeri ve öneminin vurgulanması, diğer kitaplarla karşılaştırılması, diğer kitaplardan birinin değil de niçin bu kitabın tanıtıldığının belirtilmesi.
- Yazar hakkında bilgi. Yazarın özgeçmişi, başarıları, kitapları, hayat amacı ve gelecek planları.
- Kitabın bir iki paragrafta özeti.
- Kitabın bölümlerinde işlenen konular, bu bölümlerin birer cümle ile ana fikri.
- Önemli ve ilgi çekici yerlerden alıntılar (Her alıntının sonuna sayfa numarası konulmalıdır).
- Kitaptaki görüşlerin diğer yazarların görüşleriyle veya incelemeyi hazırlayan kişinin görüşleri ile karşılaştırılması.
- Kitabın kime, hangi hedef kitleye yazıldığının, kimlerin okumasında fayda olduğunun belirtilmesi.
- Kitapta kullanılan dilin, akıcılığın, yazarın üslubunun değerlendirilmesi.
- Yayınevının yaklaşımının değerlendirilmesi.
- Kitap çeviri ise: Çeviri ile orijinalin kıyaslanması, varsa çeviri sorunlarına değinilmesi.
- İçindekilerin, indeksin, kaynakçanın, dipnotların değerlendirilmesi.
- Kitap dış kapak tasarımı hakkında görüş belirtilmesi.
- İnternette kitapla ilgili yapılmış yorumlar ile okuyucu yorumlarına göz atılıp nitelikli olanlarından faydalanılması.

Örnek Eser İncelemesi: Özkan Dayı. *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf: İran Moğollarında Hângâhlar ve Sûfiler*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2021. 278 s. ISBN: 9786057702241.⁹ Örnek eser incelemesi için Kadir Gömbeyaz tarafından yazılan çalışmaya bakılabilir.¹⁰

⁹ <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2291447>

¹⁰ Kadir Gömbeyaz, "Kitap Değerlendirmesi Yazım Kılavuzu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık

7. Tez Savunması Yaparken Adaya Sorulacak Muhtemel Sorular

-Başkan: Adaya, 10-15 dakika kendisini kısaca tanıtıp tezi özetlemesini ister. Tezde temel bilgi, teorik taban, bu teze neden başladın? Niçin bu konuyu seçtin? Kullandığın kaynakları neye göre tercih ettin, buldukların, bulamadıkların, ulaştığın sonuç, elde ettiğin verilerin İslam’a, Türk ve genel bilim tarihine ve ilgili alana katkısı ne oldu? Keşke şunu da yapmasaydım dediğin bir şey kaldı mı? Planladığın sonuçlara ulaşabildin mi? şeklinde bazı sorular yöneltebilir. Aday, hocaların teze katkı sadedinde yaptıkları eleştiri ve teklifleri not almalıdır. Çünkü üç/altı ay ek süre verilerek tezde düzeltme talebinde bulunulabilir. Tezde atıf tekniği, dipnot verme, dil akıcılığı, orijinal kaynak kullanımı çok önemlidir, bu bir eleştiri konusudur. Bu konuda yetersiz kaldığımızı anlarsanız, bir başkasından destek alabilirsiniz. Savunma esnasında jüri adayı genelde akademik içerik ve şekilsel olmak üzere iki açıdan eleştiriye tabi tutar.

-Savunma esnasında ilgili şahsın/konunun, pek çok durumundan bahsedip bunlardan bazılarını neye göre seçtiğinizi izah etmeniz istenebilir. Örneğin üç yüz sorudan elli tanesine değindik. Bu elli soruyu neye göre seçtiniz? Ölçütünüz nedir? Neden bu soruları, bu dergileri, bu şahsiyetleri baz aldınız? denilebilir. Buna hazır olunmalı, hatta bu, girişte konunun kapsamı bölümünde yer almalıdır.

-Alıntıyı tartışmadan, sorgulamadan almışsınız. Eleştiri getirenler objektif davranmış mı? Yoksa meseleyi mecrasından saptırmış mı? Buna siz ne dediniz? “Siz” tezin neresindesiniz? Neden sizin bir yorumunuz yok denilebilir. Yine kavramlara/olaylara oryantalist bakış açısıyla bakmışsınız, bize ait, bizim kültürün dilini niçin tercih etmediniz? denilebilir. Örneğin, din-devlet ilişkisi Batıda farklı, bizde farklıdır. “Heteredoks” Batıda ortodoksiden sapıtmış olanlar için hakaret anlamında kullanılırken, bizde gayr-i sünnî anlamına gelir. Yine bir Batılı “otoriter bir yaşam tarzı olan sufizm” tabirini kullanabilir. Her söyleneni kullanmak zorunda değilsiniz. Tasavvufi bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında tasavvufun veya İslam’ın kendi terminolojisi kullanılmalıdır. Zira bir ilmi diğerinden ayıran o ilme ait terminolojidir.

-Tezde orijinallik aranır, falan filan şöyle demiş, ancak siz bunlara ne getirdiniz? Başkalarından sizin farkınız ne? İlk kez sizin tespit ettiğiniz husus ne? diye sorulur. Kişi tezde sadece nakille yetinmemeli, tabiri caizse emek verdiği bu tez içinde “rüşdünü” ispat etmelidir. Bu, yeri geldikçe ya metin içinde serpiştirilmek suretiyle ya da sonuç kısmında topluca yer alabilir.

-Tezdeki iddianız zayıf olmamalı, somut kanıtlarla örneklenmeli ve

desteklenmelidir. Bu açıdan tenkide hazır olmalısınız.

-Aldığınız bilgilerin bu tezle alakası nedir? diye bir soru gelebilir. Bu durumda ya savunabileceğiniz düşüncelere yer vermeli veya savunamayacağınız fikirleri almamalısınız.

-Esas konuya girmeden önce sunulan bilgiler bilineni tekrardan ibaret olmamalıdır. Zira bu tür yazılar sizden önce çok kez kitaplarda yazılmıştır. Bir tez ne kadar az tekrara yer vermişse o denli başarılı demektir. Her bilgiyi almak mecburiyeti de yoktur. Ya da herhangi bir konuda bilgi verilecekse ansiklopedik bir iki paragraf çok zayıf kalır, öz ve ruhunu anlatmak daha iyidir. A. F. Başgil “*Gök kubbe altında yeni bir fikir yoktur, en yeni fikir, eski fikrin yeni bir elbise giymişidir*” (Başgil, 1983, 67) dese de yeni şeyler söylemek gerekir. Özellikle doktorada sizden beklenen, yeni bilgiler üretmektir.

- Tezde yanlışlık ve eksiklikler varsa, jüri karşısında bu kabul edilmeli, hatada ısrarcı davranmamalıdır. Araştırma ve yazım esnasında birtakım hatalar olabilir. Bu göze alınarak yola çıkılmalıdır. Zaten bu nedenden dolayı makalede hakem, tezde tez izleme komitesi (TİK) danışman ve jüri heyeti vardır.

- Özellikle doktora tezinde üç şey çok önemlidir: “*özgünlük, içerik, problematik.*” Tezde görsel malzeme varsa kullanılmalıdır. Girişte problem geneldir amaç daha özeldir. Önce genel probleme, sonra da dikkat çektiğiniz hususa değinmelisiniz.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, akademik alanda tahsillerini devam ettirmek isteyen adaylara bazı metodolojik ve pratik tespit ve tavsiyelerde bulunulmuştur. Burada arz edilen bilgilerin tamamı üzerinde uzlaşa sağlanmış ilkeler değildir. Zira bu bilgilerin kimilerine göre değişkenlik göstermesi, doğruluk ve geçerlilik payı farklı olabilir. Buna saygı duymak gerekir. Bunlar uzun yıllar tasavvuf alanında akademik çalışmalar yapmış, araştırma ve okumalarda bulunmuş birinin öğrencilerine faydalı olmak amacıyla sunduğu tespit, teşhis ve temennilerden ibarettir.

Akademik ve ilmi çalışmalar ciddi emek, gayret ve özveri ister. Eğer bir akademik çalışma iddialıysa ve bu iddia da delilleriyle ortaya konuluyorsa kıymetlidir. Tez yazma aşamasına kadar gelebilmiş bir yüksek lisans ve doktora öğrencisinde asgari üç şeyin yeterince mevcut olup olmadığına bakılır: Ana hatlarıyla alanı yeterince tanımış, ilgili ilim dalının teoriği, pratiği, konu, kavram, kişi, süreç ve literatürüne hâkim mi? Konuyu nasıl araştıracağı ve sistematize edeceği hususunda belli bir yetkinlik kazanabilmiş mi? imkân nispetinde şahsi değerlendirme yapabileme nosyonu elde ederek bu tezde hedeflediği hususlara ulaşabilmiş mi? Burada dile getirilmeye çalışılan pek çok ilkenin aslında modern ülkelerin ilmî mahfillerinde

genel kabul gördüğü bilinmektedir. Gittikçe globalleşen dünyada birlikte yaşam kültürü gelişmiş, iletişim ve ulaşım imkânları gelişmiş, dünyanın farklı üniversitelerinde lisansüstü çalışma talepleri ve imkânları artmıştır. Burada bizim maksadımız açık aramak değil genel kabul görmüş ilkeler doğrultusunda mükemmeli yakalamaya ve teze zenginlik katmaya çalışmaktır.

Sonuca doğru yaklaşılırken tasavvuf tarihi araştırmaları için gözden irak tutulmaması gereken iki hususa vurgu yapmak yararlı olacaktır: Bunlardan biri Kitap, sünnet ve İslami prensiplere uygunluk anlamına gelen “meşrûiyet”; diğeri medeni ve modern dünyanın kabul ettiği bilimsel, akli ve mantiki ölçütlere aykırı düşmeyen “ma’kûliyyet” ilkesine azami riayettir. Zira bir bilginin apaçık, güvenilir, savunulabilir olması, öncelikle onun akla, eşyanın hakikatine, olayların mantığına münasip düşmesine bağlıdır. Günümüzde tasavvufa yapılan aşırı itham ve iddiaların çokluğu dikkate alındığında bu alanda çalışma yapan akademisyen adaylarının bahis konusu iki noktada daha dikkatli davranmaları gerekir.

Tasavvuf araştırmacılarına dönük teklif ve temenniler bağlamında üç hususa da dikkat çekerek çalışmamızı bitirelim: Bunlardan birincisi alanımıza teşvik için gerçekten tenkide “açık” olduğu izhar edilmelidir. “Eleştiriye açığız” deyip buna aykırı bir duruş sergilemek ve alınganlık göstermek uygun değildir. Üstelik bu durum eleştiri ve özeleştiri geleneğini içselleştirmiş, tevazuyu prensip olarak teşvik etmiş bir disiplinin mensuplarına zor gelmez. İkincisi genç adayların tasavvuf araştırmalarını sadece tarihsel boyutla sınırlandırmayıp güncele yönelmesidir. Bunun için interdisipliner anlayışla ve iş birliğiyle sosyolojik ve psikolojik durum göz önünde tutulup nicel/nitel yöntemlerin uygulandığı ankete dayalı alan araştırmaları marifetiyle ülkenin farklı İslam algı ve anlayışlarının hasılası diyebileceğimiz “İnanç Haritası” çıkarılmalıdır. Ancak bu hem aday ve danışmanın hem deneklerin her tür endişe, korku ve kaygılardan emin, dolayısıyla birbirlerine karşılıklı güven tesis etmeleriyle mümkündür. Keza bu bapta son yıllarda dikkat çeken fenomenolojik nitel bir araştırma tekniği olan Online/internet vasıtasıyla Seslifoto (OSF) yöntemiyle kelime ve görüntülerin bir araya getirildiği teknik kullanılmak suretiyle toplum tasavvuf algı ve anlayışı üzerinde bazı çalışmalar yapılmalıdır. Üçüncüsü zaman ve emek israfını önlemek adına yapılmış ve yapılmakta olan tezler bir “havuz” da toplanmalı ve bu havuz bilgileri sürekli güncellenmelidir. Bu tür bir davranış hepimizi “Benim oğlum bina okur döner döner yine okur” hatasına düşmekten alıkoyacaktır. Sonuçta ilimle iştigal etmek hem mensup olduğunuz din ve millete, hem birlikte yaşamaya mecbur olduğunuz insanlık alemine katkı sağlayacak, aynı zamanda sizi içinde yaşadığınız toplumda saygın bir fert haline getirecektir. Yaptığımız çalışmalar, kendinizden öncekilerden öğrendiğiniz, onların yanlışlarını

düzeltiltiğiniz, eksiklerini giderdiğiniz, onlara yeni açılımlar ekleyip sizden sonrakilere aktardığınız verimli çalışmalara kaynaklık edecektir.

Kaynakça | References

- Atay, Tayfun. *Görünüyorum O halde Varım Meşhuriyet Çağında Kültür ve İnsan*. İstanbul: Can Yayınları, 2021.
- Başgöl, A. Fuat. *Gençlerle Başbaşa*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983.
- Cebeci, Suat. *Bilimsel Araştırma ve Yazım Teknikleri*. İstanbul: Alfa, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. "Alandışı/Laymen'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine I". *Aylık İslam Dergisi* 164 (1997), 32-34.
- Coşan, M. Esad. *Dilimiz ve Kültürümüz*. İstanbul: Server Yayınları, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hayat Mektebinden Notlar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Öğrenimi Tarihi ve Güncel Boyut*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi 2*. Edisyon. Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Ebu Gudde, Abdülfettah. *İlim Uğrunda*. çev. F. Beşer. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Erünsal, İsmail E. *Yirmi İki Mürekkep Damlası*. haz. H. Solak, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Gömbeyaz, Kadir. "Kitap Değerlendirmesi Yazım Kılavuzu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2017), 1415-1420. <https://doi.org/10.18505/cuid.362700>
- Güngör, Özcan (ed.). *Bilimsel Araştırma Süreçleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. çev. E. Günür. İstanbul: Olvido, 2021.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2004.
- Kara, Mustafa. "Mustafa Kara ile Söyleşi". *Tasavvuf Dergisi* 4/10 (2003), 455-522.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 24. Baskı, 2012.
- Kavakçı, Y. Ziya. *İslam Araştırmalarında Usûl*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Koz, Sabri. *Üstatlarımız ve Karantina Günlükleri*. ed. M. E. Kala. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 2020.
- Kütükoğlu, S. Mübahat. *Tarih Araştırmalarında Usûl*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1995.
- Ocak, A. Yaşar. "Türkiye'de 1980 sonrası Osmanlı Dönemi Akademik Nitelikli Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*. ed. A. Akyıldız vd. 217-225. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Ocak. *Arı Kovanına Çomak Sokmak*. haz. H. Şahin. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Onat, Hasan. "Bilgi, Bilim ve Yöntem". *İslam Bilimlerinde Yöntem*. ed. H. Albayrak. 2-26. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2005.
- Öztürk, Nazif. *Üstatlarımız ve Karantina Günlükleri*. ed. M. E. Kala, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 2020.
- Ramazan, Yasin. *Araştırmanın Alfabesi*. İstanbul: Babil Kitap, 2021.
- Sırma, İ. Süreyya. *Pervari'den Paris'e*. Haz. A. Demirci. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taş, Aydın. *Araştırma Kılavuzu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Süleyman Uludağ ile Röportaj: Tasavvuf, Tasavvuf ve Tarikatlar ve Tasavvuf Sosyoloji İlişkisi Üzerine". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Temmuz 2017), 65-70.
- Uludağ, Süleyman. "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi Sempozyumu* (20-21 Mart 2004). 1041-1075. İstanbul: İSAV, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Süleyman Uludağ ile Söyleşi". *Tasavvuf Dergisi* 7 (2001), 33-92.
- Unat, F. Reşit. *Hicrî Tarihleri Milâdiye Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Tanrı'nın Ön Bilgisi Meselesinde Orta Bilgi Teorisinin Yeri ve İncelenmesi *

İbrahim Halil Dündar | orcid.org/0000-0002-7777-769X | ihalildundar@hotmail.com

Millî Eğitim Bakanlığı | <https://ror.org/00jga9g46>

Öz

Tanrı'nın ön bilgiye sahip olmasıyla, insanın özgür olup olmadığı meselesi hem felsefe de hem de dini düşüncede tartışılan önemli bir konudur. Biz burada orta bilgi teorisinin çözüm önerisini ele alıp incelemeye çalıştık. Tanrı'nın önbilgiye sahip olması, insanın davranışlarındaki özgürlüğüne bir engel midir? Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgürlüğü arasında nasıl bir ilişki vardır sorusuna farklı şekillerde cevaplar verilmiştir. Ancak bu cevapların bir çoğu ya Tanrı'nın bilgisinde bir kısıtlamaya gitmiş ya da insanın eylemlerinde özgür davranmasına sınırlandırmalar getirmişlerdir. Bu bağlamda Luis de Molina tarafından geliştirilen orta bilgi teorisi; Tanrı'nın bilgisinde bir eksikliğe mahal vermeksizin insanın eylemlerinde özgür olabileceğini ileri sürmüştür. Bu düşüncede, Tanrı insana farklı seçenekler sunmaktadır. İnsan da bu farklı seçeneklerden birini kendi özgür iradesiyle seçmektedir. Her ne kadar burada insanın bu eylemi gerçekleştirirken farklı nedenler olmuş olsa da o eylemin yeter nedeni insanın bizzat kendisidir. Buna göre Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir eksilme olmayacağı gibi insan da eylemlerinde özgür olabilir. Orta bilgi teorisi, insanın özgür eylemlerde bulunmasına imkân sağlayan aynı zamanda da Tanrı'ya özgür mahlûkları yaratma noktasında seçim sunan bir teoridir. Orta bilgi teorisinin en önemli ayırt edici özelliği, Tanrı'nın bilgisinde bir eksilme olmadan, insanın eylemlerinde özgür olabileceği düşüncesidir. Bu düşünce, Tanrı'nın, insanın farklı alternatiflerden hangisini seçeceğini bilmesi ve Tanrı'nın karşı olgusal bilgileri nasıl bildiği, açıklaması üzerine temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, İlahi Ön Bilgi, Özgür İrade, Molinizm, Orta Bilgi, Luis de Molina

Atıf Bilgisi

Dündar, İbrahim Halil. "Tanrı'nın Ön Bilgisi Meselesinde Orta Bilgi Teorisinin Yeri ve İncelenmesi". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 531-540.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.64>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	30.09.2022
Yayın Tarihi	01.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Tarafı Körleme * Bu çalışma, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Tanrı'nın Ön Bilgisi Meselesinde Orta Bilgi Teorisinin Yeri ve İncelenmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Place and Examination of Intermediate Knowledge Theory in the Issue of God's Prior Knowledge *

İbrahim Halil Dündar | orcid.org/0000-0002-7777-769X | ihalildundar@hotmail.com
Ministry of National Education, Türkiye | <https://ror.org/00jga9g46>

Abstract

Whether a man is free with God's prior knowledge is an important issue discussed in both philosophy and religious thought. Here, we tried to examine the solution proposal of the middle information theory. Is God's foreknowledge an obstacle to man's freedom of action? Different answers have been given to the relationship between God's foreknowledge and human freedom. However, most of these answers either limit the knowledge of God or impose restrictions on man's freedom in his actions. In this context, the middle information theory developed by Luis de Molina argued that man could be free in his motions without causing any deficiency in God's knowledge. In this thought, God offers man different options. Man chooses one of these other options of his own free will. Although there are various reasons for the person to perform this action, the sufficient reason for that action is the person himself. Accordingly, there can be no decrease in the knowledge of God and man's free actions. The middle knowledge theory is a theory that allows human beings to act freely and also offers God a choice at the point of creating free creatures. The most distinctive feature of the intermediate knowledge theory is that man can be free in his actions without any loss of the knowledge of God. This idea is based on God's explanation of how man knows which of the different alternatives to choose and how God knows counterfactual information.

Keywords

Philosophy of Religion, Divine Foreknowledge, Free Will, Molinism, Middle Knowledge, Luis de Molina

Citation

Dündar, İbrahim Halil. "The Place and Examination of Intermediate Knowledge Theory in the Issue of God's Prior Knowledge". *Tetikik 2 (September 2022)*, 531-540.
<https://doi.org/10.55709/tetikikdersisi.2022.2.64>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	30.09.2022
Date of Publication	01.10.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This paper is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “The Place and Examination of Middle Knowledge Theory in the Foreknowledge of God”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tanrı'nın ön bilgiye sahip olmasıyla, insanın özgür olup olmadığı meselesi en çok tartışılan meselelerden birisidir. Tanrı'nın, insanın yapacaklarını önceden bilmesi, onun özgür iradesine bir engel midir? Bu durum onun davranışlarının özgürlüğünü nasıl etkiler? Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgürlüğü arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ve benzeri soru ve sorunlar etrafında tartışılabilen Tanrı'nın bilgisinin niteliği konusunda temelde üç farklı görüş vardır. Filozoflardan bazıları Tanrı'nın sadece kendisine dair bilgiye sahip olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir ki bunu Aristoteles temsil etmektedir. Bazı filozoflar ise Tanrı'nın, kendisini ve kendisi dışındakilerini ancak tümel bir şekilde bilebileceğini iddia etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre Tanrı'nın bilgisi, zamana bağlı değerlendirilemeyen; geçmiş, şimdi ve gelecekte farklılaşmayan bir bilgidir. Bu görüşün temsilcisi İbn Sînâ'dır. Diğer bir grup filozof ise Tanrı'nın, tümel olsun tikel olsun her şeyi mutlak bir bilgiyle bildiğini savunmaktadır ki söz konusu bu düşüncenin en önemli temsilcisi Gazzâlî'dir. Bu problemin bu denli görüş ayrılıklarına imkân vermesindeki temel neden, Tanrı-evren ilişkisinin, iki farklı varlık alanının-metafizik ve fizik- ilişkisindeki tüm güçlükleri taşıyor olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi problemi, O'nun bilgisinin varlıkla olan irtibatı açısından başka meseleleri de gündeme getirmiş ve tartışmaya açmıştır.¹ İşte bu bağlamda ortaya çıkan meselelerden biri de Tanrı'nın ön bilgisi meselesi olup bu bilginin insanın özgürlüğünü kısıtlayıp kısıtlamadığı tartışması etrafında yoğunlaşmaktadır.

Teizm düşüncesinde İlahi ön bilgi hem geçmişi hem şimdiki hem de geleceği kapsar ve aynı zamanda yanılmazdır. Tanrı her şeyi mutlak olarak bilir. Yani her şeyi eksiksiz bir şekilde bilir ve aynı zamanda onun bilgisi yanılmazdır. Bunun yanında Teizm, insanı da iyiyi ve kötüyü tercih etmeye sahip bir varlık olduğu için eylemlerinden sorumlu yani özgür bir varlık olarak görür. Bu düşünceye göre Tanrı ön bilgiye sahiptir ve insan eylemlerinde özgürdür.² Eğer Tanrı ön bilgiye sahipse ve bu ön bilgi yanılmaz ise insan, eylemlerinde nasıl özgür olmaktadır? Bir eylemin özgür olması için eylemi gerçekleştiren fail tarafından belirlenmesi ve dışarıdan bir etkinin olmaması gerekir. Oysa burada her ne kadar eylem fail

¹ Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob, "Allah'ın Cüz'leri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sînâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2019, 963-973.

² Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 87-90; Musa Kazım Arıcan, "Uluhiyet Anlayışları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 59-63.

tarafından belirlenmiş görünse de aslında dışardan yani Tanrı'nın sahip olduğu ön bilgi dâhilinde meydana gelmektedir. Bu problemin çözümüne yönelik farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlarda birinci; Boethişçu çözüm önerisidir. Tanrı zamansız bir varlıktır ve o hiçbir zamansal niteliğe sahip değildir. Bu yüzden zamansız bir varlık olarak Tanrı ezeldir ve ezellik sınırsız bir yaşama eksiksiz, eş zamanlı ve mükemmel bir şekilde sahip olmaktır. Tanrı için her şey şimdidir. Bu, bizim için gelecekte olanı da içerir. Çünkü O, zamanın akışında değildir ve O'nun için gelecek olmadığından önbilginin olması da söz konusu değildir.³ Bu durumda Tanrının önbilgisi ile insan özgürlüğü arasında bir uyumsuzluk bulunmamaktadır. İkincisi de Ockhamist çözüm önerisidir. Tanrı ezeldir ancak bir önceki anlayışın tersine Tanrı burada zamanın dışında değil başlangıcı ve sonu olmayan zamansal bir ezellik olarak ele alınmaktadır. Tanrı'nın herhangi biri ile ilgili bilgisi zamanın dışında bir bilgi değildir. Burada Tanrı'nın farklı zaman dilimlerinde farklı bilgilere sahip olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu teorideki temel düşünce gelecek hakkındaki önermelerin zorunlu olmadığı, en azından bunların meydana gelme anına kadar yanlış olabilmeyi kendi içlerinde barındırmasıdır. Burada yaratılmış iradenin ilahi düzen veya belirlenimi zorunlu olarak değil, aksine özgür bir şekilde ve kontenjan olarak vardır.⁴ Üçüncüsü de esas konumuz olan orta bilgi teorisi. Bu teoriye göre Tanrı, iki tür bilgiye sahiptir. İlki doğal bilgi ikincisi de özgür bilgidir. Tanrı doğal bilgisi ile her şeyi aynı zamanda bütün olasılıkları bilir. Tanrı'nın özgür bilgisi ise onun kontenjan âlem hakkındaki bilgisi ile ilgili olup mümkün dünyalardan birini yaratmasından sonraki bilgisidir.⁵ Orta bilgi ise Tanrı'nın yaratılmışların özgürlüğünün tüm gerçek karşı-olguşalları hakkında önceden var olan bilgisi olarak karakterize edilir. Bu bilgi, savunucuları tarafından ilahi takdir ile yaratılmış özgürlüğün uyumluluğunu anlamının anahtarı olarak görülüyor.⁶ Burada makalede orta bilgi teorisinin ne olduğunu, nasıl açıklandığını, kısaca bu düşünceye yönelik eleştirileri ve en sonunda Tanrı'nın kontenjan bilgiyi nasıl bildiğini, Tanrı'nın ön bilgisi ile insanın özgür iradesinin nasıl uyumlu olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Orta Bilgi Teorisi

Orta bilgi, Tanrının, zorunlu doğru bilgisi ve onun kendi iradesinin bilgisidir. Bu teoriye göre ilahi ön bilgi ve özgürlük bir arada olabilir. Orta bilgi teorisine göre,

³ Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 16.

⁴ Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 94-95.

⁵ Laing, John D., "Middle Knowledge", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 23 Temmuz 2022).

⁶ Laing, "Middle Knowledge".

Tanrı'nın özgür bir seçimi etkileyebilir veya bir faili belirli bir şekilde hareket ettirebilir. Ancak bu tür bir etki bir eylemin özgürce gerçekleşmediği anlamına gelmez. Çünkü insanlar özgür iradeleri sayesinde farklı alternatifler arasında seçim yapma yeteneğine sahip olduklarından bu farklı alternatiflerden birini seçerler.⁷

İlahi düşüncede mantıksal bir öncelikten bahsedilebilir. Bu, Tanrı'nın basitliğini veya her şeyi bilmediği veya O'nun daha önceden bu bilgilere sahip olmadığı anlamına gelmez. Bu daha ziyade, belirli bilgi türleri arasında bağımlılık ilişkilerinin var olması anlamına gelir. Mesela Tanrı'nın $1+1=2$ olduğunu bilmesi için önce sayılarla, matematiksel sembollerle, kalıp ifadelerle ifade edilen kavramların anlamlarını bilmesi gerekir; formülün doğruluğunun değerlendirilebileceği bir temelin olması gerekir. Ancak bu, Tanrı'nın $1+1=2$ 'yi bilmediği bir zaman olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, ilahi bilginin içeriğinin bir kısmı arasında mantıksal olarak önceliğe sahip bir durum söz konusu iken, zamansal olarak önceliğe sahip bir durum söz konusu değildir.⁸

Tanrı, iki tür bilgiye sahiptir. İlki doğal bilgi diğeri de özgür bilgidir. Tanrı doğal bilgisi ile her şeyi aynı zamanda bütün olasılıkları bilir. Tanrı'nın özgür bilgisi ise onun kontenjan âlem hakkındaki bilgisi ile ilgili olup mümkün dünyalardan birini yaratmasından sonraki bilgisidir.⁹ Orta bilgi ise Tanrı'nın yaratılmışların özgürlüğünün tüm gerçek karşı-olgusalları hakkında önceden var olan bilgisi olup, ilahi takdir ile yaratılmış özgürlüğün bir arada olabileceği düşüncesidir.¹⁰ Teoriye göre, orta bilgi, doğal bilgi gibidir, çünkü o, önceden belirlenmiş veya Tanrı'nın yaratma seçiminden öncedir. Bu, elbette, orta bilginin içeriğinin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak doğru olduğu ve dolayısıyla O'nun üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı anlamına da gelir. Yine de doğal bilgi ile aynı şey değildir, çünkü özgür bilgi gibi içeriği de olumsaldır. Orta bilgi doktrini, Tanrı'nın doğa bilgisi yoluyla metafiziksel olarak gerekli durumların bilgisine sahip olduğunu, özgür bilgi yoluyla yapmayı amaçladığı şeyin bilgisine sahip olduğunu ve buna ek olarak, özgür yaratıkların somutlaştırıldıklarında (orta bilgi aracılığıyla) ne yapacaklarının bilgisine sahip olduğunu öne sürer. Böylece, orta bilginin içeriği, çeşitli durumların elde edilmesi durumunda durumun ne olacağına atıfta bulunan doğrulardan oluşur.¹¹

⁷ Laing, "Middle Knowledge".

⁸ Laing, "Middle Knowledge".

⁹ Laing, "Middle Knowledge".

¹⁰ Laing, "Middle Knowledge".

¹¹ Laing, "Middle Knowledge".

Orta bilgi teorisine göre Tanrı, doğal bilgisinde hiçbir değişiklik olmaz. Tanrı bu bilgisi ile kontenjan olgu durumlarını da içeren bütün şeyleri bilir.¹² Özgür bilgisi ile de mümkün dünyaların hangisinin olacağını herhangi bir şart olmaksızın bilir.¹³

İşte orta bilgi teorisi burada Tanrı'ya her bir detayı belirleme imkânı sağlayarak insana özgürlük alanı açmıştır.¹⁴ Orta bilgi, doğal ve özgür bilgi arasındaki bir bilgi türüdür. Buna göre, “Doğal bilginin objesi mümkün gelecek kontenjanlar iken, özgür bilginin objesi ise bilfiil ve mutlak gelecek kontenjanlardır. Orta bilgi ise obje olarak mümkün ile bilfiil arasında olan şartlı gelecek mümkünlere sahiptir. Tanrı orta bilgisi ile, metafizik olarak zorunlu olmayıp mümkün olanları bilir.”¹⁵

Orta bilgi teorisine göre şeyler gerçekte olduğundan farklı olabilirdi. Yani Tanrı her şeyi farklı şekilde yaratmış olabilirdi. Mesela gökyüzü mavi yerine sarı veya Tanrı hiç yaratmamayı da seçebilirdi.¹⁶ İşte bu olasılık düşüncesi insanın davranışları için de geçerli bir durum olarak görülmektedir. İnsan farklı alternatiflerden birini seçebilir. Burada bir eylemin gerçekleşmesi durumunda farklı nedenlerin varlığı kabul edilebilir ancak o eylemin yeter nedeni o eylemi gerçekleştiren faildir. Bu durumda orta bilgi teorisinde, Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir eksilme olamayacağı gibi insan da eylemlerinde özgür olabilir.¹⁷ Bu aynı zamanda Tanrı'nın inayetinde de herhangi bir sınırlandırma getirmemekte ve özgür iradeyi, insanın ahlaki sorumluluğu için gerekli görmektedir.¹⁸

Orta bilgi teorisinin en önemli yanı Tanrı'nın kontenjan gelecek ile ilgili bilgisidir. Tanrı gelecekte ihtimaller arasında insanların nasıl tercihler yapacağını bildiği için buna uygun şartlar yaratır. Dolayısıyla burada Tanrı'nın ön bilgisi insanın eylemlerinde özgür olmadığı anlamına gelmez. Tanrı'nın karşı olgusal bilgisi O'nun doğal bilgisi ile hür bilgisi arasında yer almaktadır. Orta bilgi teorisinin olası dünyalar kavramı şeylerin farklı olabileceğine dair temel inanca atıf yapmaktadır. Olasılık durumlarının her biri olası dünyadır ve olası olası dünyalar çok olmasına rağmen, sonsuz değildir. En nihayetinde sadece biri gerçekleşecektir. Orta bilgi teorisi, yalnızca geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilgisini değil, aynı zamanda koşullu gelecek olasılıklarının bilgisini (çeşitli durumlarda özgür yaratıkların nasıl seçeceğine atıfta bulunan önermeler), karşı

¹² Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia* (London: Cornell University Press, 1988), 168-170.

¹³ Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, 168.

¹⁴ Yavuz, *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 135-136.

¹⁵ Yavuz, *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 137.

¹⁶ Laing, “Middle Knowledge”.

¹⁷ David Basinger, “Middle Knowledge and Christian Thought”, *Religious Studies* 22 (1986), 407-415.

¹⁸ Yavuz, *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 136.

olguşalları (önermeler) içeren ilahi her şeyi bilmenin bir resmini sunar.¹⁹ Çünkü Tanrı, insanın, hangi şartlarda hangi eylemlerde bulunacağını nasıl bir tercihi yapacağını bilmektedir. Yani Tanrı inanın seçimlerini de bilmektedir²⁰

Orta bilgiye yönelik temel itirazlar, bu düşüncenin yaratıklara, Tanrı'nın takdirinden taviz verecek kadar yüksek bir özgürlük görüşü sağlamasına ve karşı olguların (kontenjan) bilgisinin doğru olmasına yöneliktir.²¹ Bu eleştirilere yönelik olarak "Tanrı, orta bilgiye iradesinin tezahür etmesinden önce sahip olduğundan, yani hangi failin hangi durumlarda ne yapacağı konusunda Tanrı'nın irade öncesi bilgisi olduğundan, O'nun takdirinde bir eksiklik olmayacaktır. Karşı olguların (kontenjan) bilgisinin doğruluğu ile ilgili olarak da koşullu önermelerin doğruluğu insan tarafından sağlanmış olması, failin önünde alternatif seçenekleri var kılacağından failin özgür iradeye sahip olması da sağlanmış olmaktadır. Bu çözüm orta bilgi teorisini bu konudaki diğer çözümlerinden ayırmaktadır."²²

Karşı olguların doğru olabileceği olasılığının ihtimali nedir? Bir fiili geleceğe (ya da gelecekteki olgulara) atıfta bulunan olumsal önermeleri, olayların karşı-olgusal durumlarına atıfta bulunan olumsal önermelerle, özellikle de özgür yaratıkların nasıl karar vereceklerini içeren ifadelerle karşılaştırmak gerekmektedir. Aktüel geleceğe gönderme yapan bu önermeler, şimdide doğruluklarını temellendirebilecek hiçbir şey olmamasına rağmen, şimdi ya doğrudur ya da yanlıştır. Benzer bir şekilde, karşı olguşallar ya doğru ya da yanlıştır, çünkü onların şu anda doğruluğunu temellendirecek bir şey yoktur.²³ Bu önermeler şartlı olduklarından henüz meydana gelmeleri söz konusu değildir. Bu nedenle buradaki eleştirinin doğru olması için bu tür eylemlerin bizzat gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu nedenle bu önermelerin bilfiil meydana gelmeden önce doğruluğundan bahsedilemez.²⁴

Sonuç

Orta bilgi teorisi, mümkün dünyalar, yani her şeyin farklı olabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Buna göre şu an içinde bulunduğumuz dünyadan farklı dünyalar olabilirdi. İşte bu farklı olasılıklar düşüncesi insanın davranışları için de geçerli bir durum olarak görülebilir. İnsan özgür iradesi ile farklı olasılıklardan birini seçebilir. Tanrı da gelecekte ihtimaller arasında İnsanların nasıl tercihler

¹⁹ Laing, "Middle Knowledge".

²⁰ Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 224.

²¹ Laing, "Middle Knowledge".

²² Yavuz, *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 155.

²³ Basinger, "Middle Knowledge and Christian Thought", 408.

²⁴ Yavuz, *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 155.

yapacağını bildiği için buna uygun şartlar yaratır. Tanrı, orta bilgisi ile insanların hangi mümkün şartlarda hangi eylemleri gerçekleştireceğini bilir. Yani Tanrı, olmaları muhtemel şartlar altında insanın nasıl özgür seçimler yaptığını bilmektedir. Bu durum insan iradesine bir sınır koymadığı gibi Tanrı'nın bilgisine de bir sınır koymamaktadır. Orta bilginin, Tanrı'nın ön bilgisi ile gelecekteki olasılıklar arasındaki uyumu sağlama çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Tanrı'nın ilahi ön bilgiye sahip olması, insanın özgür eylemlerde bulunmasına engel değildir.

Kaynakça | References

- Arıcan, Musa Kazım. "Uluhiyet Anlayışları". *Din Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç vd. 59-63. Ankara: Grafiker, 2014.
- Basinger, David. "Middle Knowledge and Christian Thought". *Religious Studies* 22 (1986), 407-422
- Molina, Luis de. *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*. London: Cornell University Press, 1988.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Laing, John D. "Middle Knowledge", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 23 Temmuz 2022. <https://iep.utm.edu/middlekn/>
- Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob. "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 940-950, <https://doi.org/10.33206/mjss.459298>
- Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

İlahiyat Alanında Yurt Dışında Lisansüstü Eğitim: ABD ve İngiltere Örneği *

Emrah Kaya | <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587> | emrahkaya@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi | <https://ror.org/04ttnw109>

İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

Öz

Günümüze kadar ulaşan tapınak ve sunak kalıntılarından anlaşıldığı üzere binlerce yıllık şehirlerde ve medeniyetlerde din, insan hayatının merkezindeydi. Bugün de aynı şekilde din, toplumların rotasını, devletlerin politikasını, insanlar arasındaki ilişkinin seyrini az veya çok etkileyen bir unsurdur. En seküler görünümlü toplumlarda bile din hukukun, eğitimin, sosyal politikaların hatta sağlık hizmetlerinin çerçevesi içerisinde tartışılmaktadır. Laikliğin ana yurdu Fransa'nın laikliği bile vaftiz edilmiş laiklik olarak nitelenirken dinin önemini ihmal edilmesi imkânsızdır. Bu nedenle sosyal bilimler alanının en önemli ve kadim disiplinlerinden birisi din çalışmalarıdır, demek son derece isabetli olacaktır. Dinlerin kaynağının, tarihinin, içeriğinin, sınırlarının, insanlar ve toplumlar üzerindeki etkisinin ne olduğunu araştırmak ve bulguları, bilgileri insanlarla paylaşmak din çalışmalarının odağıdır. Bununla beraber din olgusu farklı yönlerine temas edilmek suretiyle farklı din çalışmaları disiplinlerince ele alınmaktadır. Bir dinin içeriğinin tespit edilmesi ise başka bir metodu gerekli kılmaktadır. Müstakil bir dinden bağımsız olarak din olgusunun mahiyeti tespit edilecekse de daha farklı bir metoda başvurmak gerekmektedir. Dinin farklı yönlerden ele alınma zorunluluğunun bir sonucu olarak din çalışmalarında çeşitli metotlar ortaya konulmuştur. Günümüzde eğitim alanında öncü olan ülkelerde birçok alanda olduğu gibi din çalışmaları alanında da metot farkı gözetilmiş ve ciddiye alınmıştır. Din çalışmaları yapan kurumlar bu farklılıklara istinaden farklı isimlendirilmiştir. Batı'yı esas aldığımızda bu isimleri Religious Studies, Theology, Divinity Schools, Seminaries ve Biblical Studies/Collages şeklinde sıralayabiliriz. Ülkemizde ise din çalışmaları İlahiyat Fakültesi, İslamî İlimler Fakültesi, Dinî Yüksek İhtisas ve Eğitim Merkezleri gibi isimler altında yapılmaktadır. Bu isimlendirmelerin en ideal şekliyle metot farklarına dayanması beklenmektedir. Böylece her kurumun din çalışmalarındaki sınırı ve sunduğu hizmetin niteliği netleşmiş olacaktır. Bu tebliğde ilk olarak Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere örneği üzerinden din alanında sunulan lisansüstü eğitim hakkında metot ve içeriğe dair bilgiler verilecektir. İkinci olarak ülkemizdeki mezkûr kurumlarla kısa bir karşılaştırması yapılacaktır. Böylece bu tebliğ ile hem yurt dışında ilahiyat alanında lisansüstü eğitim almak isteyenlere fayda sağlamak hem de ülkemizin ilahiyat eğitiminin mevcut durumuna dair bilgi sahibi olmak isteyenlerin karşılaştırmalı bir şekilde meseleye yaklaşmasına imkân sağlamak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Eğitim, Din, İlahiyat Eğitimi, Din Eğitimi, ABD'de Din Eğitimi, İngiltere Din Eğitimi

Atıf Bilgisi

Kaya, Emrah. "İlahiyat Alanında Yurt Dışında Lisansüstü Eğitim: ABD ve İngiltere Örneği". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 541-549. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.25>

Geliş Tarihi	08.09.2022
Kabul Tarihi	03.10.2022
Yayın Tarihi	03.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör) İçerik İncelemesi: Bir Dış Hakem * Bu çalışma, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "İlahiyat Alanında Yurt Dışında Lisansüstü Eğitim: ABD ve İngiltere Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Graduate Study Abroad on Theology: The Case of the USA and UK *

Emrah Kaya | <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587> | emrahkaya@sakarya.edu.tr

Sakarya University | <https://ror.org/04ttnw109>

Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Sakarya, Türkiye

Abstract

Ruins of sanctuaries and altars prove that religion was at the center of human life in ancient cities and civilizations. Today, likewise, religion is an element that somewhat determines the route of societies, the politics of the states, and the course of relations among people. Even in some cultures that look very secular, religion is a part of debates in law, education, social policies, and even health services. While even the secularism of France, the homeland of secularism, is a kind of secularism baptized, it is impossible to ignore the significance of religion. Thus, it is entirely appropriate to say that the study of religion is one of the most important and oldest disciplines in the field of social sciences. The main focus of the studies of religion is to research the root, history, content, and borders of religions and their effect on individuals and societies, as well as to share findings with people. In addition, scholars assess the phenomenon of religion in various ways by touching on its different aspects. While determining a religion's content requires a method, determining the effects of the same religion on people requires another kind of method. If the aim is to determine the quiddity of the phenomenon of religion as independent from a specific religion, it requires quite another method. In other words, due to the need to consider religion through various aspects, different methods have appeared in the studies of religion. Today some countries that are pioneers in education consider the varieties of methods in studying religion, as they do in many fields. As a result of this kind of variety, institutions that deal with the study of religion have had different names. When we take the West as a basis, these names are such: Religious Studies, Theology, Divinity Schools, Seminaries, and Biblical Studies/Collages. As for our country, they are İlahiyat Fakültesi, İslamî İlimler Fakültesi, and Dinî Yüksek İhtisas ve Eğitim Merkezi. This kind of classification is expected to base on the different methods in an ideal way. In this way, we may clearly understand the limits and quality of educational services those institutions provide. In this presentation, firstly, there will be some information about the method and content of graduate education in studying religion in the USA and UK. Secondly, we will compare these institutions in the USA and UK with those in our country. This way, this presentation will be helpful to whoever wants to study religion in these countries and whoever wants to know comparatively about the present situation of studying religion in our country.

Keywords

Education, Religion, İlahiyat Education, Religious Education, Religious Education in the USA, Religious Education in UK

Citation

Kaya, Emrah. "Graduate Study Abroad on Theology: The Case of the USA and UK". *Tetkik 2* (September 2022), 541-549. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.25>

Date of Submission 08.09.2022

Date of Acceptance 03.10.2022

Date of Publication 03.10.2022

Peer-Review Single anonymized – One Internal (Editor)

Double anonymized - One External

* This paper is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Graduate Study Abroad on Theology: The Case of USA and UK", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks Yes - Turnitin

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints tetkik@okuokut.org

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Bu tebliğde öncelikle Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere özelinde yükseköğretim seviyesinde verilen ilahiyat eğitimi ana hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonrasında Türkiye'deki ilahiyat eğitimiyle kısa bir karşılaştırma sunulacak ve iki ayrı eğitim uygulamalarının farklarına temas edilecektir. İngiltere'deki üniversitelerin genelde Amerikan sistemine meylettiği, Amerika'dan çok sayıda akademisyeni istihdam ettiği ve öğrenci profilini zenginleştirirken Amerikalı öğrencilerin de buna dâhil olmasını önemsedikleri göz önüne alındığında bu tebliğin daha çok Amerika ekseni olacağını belirtmeliyim.

Bu tebliğde, ABD ve İngiltere'de dinî çalışmaların tarihsel gelişimine, hukuki statüsüne, dinsel arz-talep dengesine, kurum ve öğrenci merkezli istatistikî bilgilerle yer verilmeyecektir. Bu tebliğin odağı metodik farklardır. Tebliğden elde etmeyi hedeflediğim birinci fayda ABD veya İngiltere'deki din çalışmaları merak edenlere bilgi sunmak; ikinci fayda ise Türkiye'deki din çalışmalarının durumuna ve önemli bir eksiğine dikkat çekmektir.

1. Eğitimde Metot Farkı

ABD ve İngiltere'de lisans ve lisansüstü din araştırmaları ve eğitimi en temelde iki farklı metot ile gerçekleştirilir. Birincisi Religious Studies (Dinî Çalışmalar); ikincisi ise Theological Studies (İlahiyat Çalışmaları) adı altında yürütülür. Theological Studies de Biblical Studies, Seminary ve Divinity School isimli kurumlar aracılığıyla yapılır. Türkiye'de ve Türkçede dinî çalışmalar ve ilahiyat çalışmaları arasında – ileride değineceğim üzere – bir fark gözetilmediği için bu kavramları İngilizce olarak kullanmaya devam edeceğim.

Bu bölümlemenin bir metoda dayandığı ve bunun yanı sıra işlevsel yönlerinin de farklılaştığı görülmektedir. Religious Studies bölümlerinin kabul ettiği metot tarih metoduyla paralellik arz eder. Bilindiği üzere tarih metodu salt bilgi aktarımı olmayıp geçmişte yaşanana ve toplumlara siyasi, dinî, ekonomik, askeri vb. alanlarda etki eden olayları ve bu olayların değişim ve dönüşümdeki rollerini tahlil etmeye dayanır. Bu, öğretim ve bilgi aktarımının yanı sıra analitik bir perspektifi de zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Religious Studies kapsamında yapılan çalışmalarda bir din veya mezhebin ilkelerinin esas alınmasından ziyade tarafsız bir tutum sergilenmeye çalışılır. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak Budizm, Hinduizm, Şintoizm, Taoizm gibi Uzak Doğu dinlerinin; İbrahimî dinler olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yanı sıra din-felsefe, din-hukuk, din-siyaset, din-bilim, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi konuların bu bölümlerde çalışıldığını görebiliriz.

Din çalışmalarının diğer ana kısmı ise Theological Studies adıyla bilinir. Bu yaklaşımın merkezinde bir dinin veya mezhebin öğretisinin “doğru” kabul edilmesi bulunmaktadır. Tüm çalışmalar doğru kabul edilen bu öğretinin ilmî yöntemlerle araştırılması, açıklanması ve temellendirilmesine yöneliktir. Theological Studies kapsamındaki ilmî faaliyetler Biblical Studies, Seminary Schools ve Divinity Schools diye farklı isimlerle anılan kurumlar eliyle gerçekleştirilir.

Biblical Studies adıyla verilen eğitim genel olarak lisans düzeyindedir ve kilise okullarında ortaokul ve lise düzeyinde verilen din eğitiminin daha kapsamlı hale getirilmiş devamı mahiyetindedir. Tüm Hristiyan mezheplerine hitap eder ve mezheplerin Kutsal Metin (Eski Ahit-Yeni Ahit) anlayışları etrafında şekillenir. Müstakil bir inanç sistemine dair temel eğitimi vermekle beraber eğitimin merkezinde Kutsal Metin bulunmaktadır.

Bir tür ruhban okulu olan Seminary kurumları ise yüksek lisans ve doktora eğitimi vermektedir. Belli bir mezhebin görüşlerinin öğretildiği bu türden kurumların temel amacı ilgili mezhebin kiliselerinde farklı mertebelerde din adamı olarak görev yapacak rahipleri yetiştirmektir. Bu kurumlar, büyük ve sistemli bir üniversiteye bağlı olmaksızın kendilerine özgü bir müfredat ve eğitim programı takip ederler. Din adamı yetiştirmek üzere kurulan bu kurumlarda din adamı olarak görev yapmayacak kişilerin de eğitim alması mümkündür.

Divinity School isimli eğitim kurumlarına gelince, burada lisans ve lisansüstü eğitimin verildiği görülüyor. Mezhepsel eğitimden ziyade daha genel bir Tanrı kabulüne dayanan ve Seminary’ye göre daha geniş bir açıdan dine yaklaşan bir metot söz konusudur. İlkesel olarak buranın da gayesi din adamı yetiştirmek olsa da din adamından anlaşılan şey bir kilisede ayin yönetmek veya kilise hizmeti yapmaktan ziyade toplumun birçok ihtiyacına çözüm bulmaya çalışırken din motivasyonu ile hareket eden kişi anlaşılmalıdır. Bu ihtiyaçlar ilmî, fikrî yani düşünsel ihtiyaçlar olabildiği gibi hastanelerde dinî-manevî danışmanlık, insanî yardım faaliyetleri, eğitim imkânlarını geliştirme ve daha geniş kitlelere ulaştırma, çevre duyarlılığı ve bilincini geliştirme gibi sosyal ihtiyaçlar da olabilmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere Divinity School’un hedefi kişiye sadece entelektüel bir yetkinlik kazandırmak değil aynı zamanda gerçek-yaşanan hayatın gereklerini de dikkate alarak eğitim vermektir.

Religious Studies ile Theological Studies arasında kısa bir karşılaştırma yapacak olursak birincisinin din olgusuna tarihsel yaklaştığını, ikincisinin ise metin ve doktrin eksenli yaklaştığını görürüz. Religious Studies, dinleri birer inanç geleneği olarak ele alırken Theological Studies ise Tanrı çalışmalarını merkeze alır. İlki dinlerin doğuşunu, gelişimini ve ana temalarını işlerken ikincisi Tanrı inancı

etrafında argümanlar geliştirir. Religious Studies eleştirel ve analitik bir metot izlerken Theological Studies inanç eksenli olup belli kabullere dayanır. Bununla beraber, Religious Studies'in eleştirel oluşu bir dinin akidesini oluşturan ilkelerin mantıksal tutarlılığına dair olmayıp onun tarihsel oluşum ve gelişim safhalarına yöneliktir.

Tarihsel oluşum ve gelişim safhalarına yönelik eleştirel bakıştan kasıt şudur: Bir dinin müntesipleri kendi dinlerini ilahî veya tek doğru olarak görebilirler. Theological Studies, içerden (insider) veya dışardan (outsider) bir duruşla bu ilahî veya tek doğru olma iddiasını sorgular veya destekler. Ancak Religious Studies bununla ilgilenmez, bu konuyu sorgulamaz, lehte veya aleyhte sunulan argümanları tasdik etmez. Religious Studies, ilahî veya doğru olduğu iddia edilen bu dinin başka dinlerle ilişkisini, sosyolojik etkisini, toplumsal karşılığını, felsefî geleneklerle varsa ilişkisini konu edinir. Mesela, Mecûsîliğin tek tanrıcı mı çok tanrıcı mı yoksa düalist mi olduğu, çok tanrıcılığın veya düalist bir anlayışın tutarlı olup olmadığı, Mecûsî metinlerinden hangi anlayışın çıkarılabileceği gibi meseleler Theological Studies kapsamındadır. Ancak Mecûsîliğin ne zaman ortaya çıktığı, nasıl bir süreç geçirdiği, farklı dönemlerde farklı tanrı anlayışlarının kabul edilmesinde etkili olan sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel etmenlerin neler olduğu, ilişki içinde olduğu bir felsefî geleneğin olup olmadığı gibi konular ise Religious Studies kapsamında ele alınır.

Tüm bunlarla beraber bazı hususlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Öncelikle tüm bu isim ayrımları net bir şekilde belirlenmiş olsa da zaman içinde gelişen ve değişen toplumsa anlayış, hukuki kısıtlamalar ve siyasi yaklaşımlar nedeniyle bu bölümlenin tam anlamıyla uygulanabildiğini söyleyemeyiz. Ayrıca üniversitelerin daha çok öğrenci çekerek daha çok gelir elde etme ihtiyacı, çeşitlilik sunma istekleri vb. nedenlerle bölümlerin Religious Studies ve Theology şeklinde genişletildiklerini de görebiliriz.

2. Türkiye'deki Yüksek Din Eğitimi

ABD ve İngiltere'deki bu ayrımlardan sonra Türkiye'deki din çalışmalarına kısaca değinebiliriz. Türkiye'de yüksek din eğitimi veren kurumların başında ilahiyat ve İslamî ilimler fakülteleri gelmektedir. Bunların yanı sıra din adamı yetiştirmek üzere lisans mezunlarından olup Diyanet İşleri Başkanlığı personellerinden sınavda başarılı olanlar ihtisas merkezlerine alınır. Ayrıca bir üniversiteye veya resmi bir kuruma bağlı olmayıp kendi müfredatları doğrultusunda eğitim veren vakıf ve cemaat medreseleri bulunmaktadır. Bunların resmi bir karşılığı söz konusu değildir.

İlahiyat fakültelerinde tefsir, hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi temel İslam ilimleri; İslam felsefesi, din felsefesi, ahlak felsefesi, mantık, felsefe tarihi, din

psikolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi, din eğitimi gibi felsefe ve din bilimleri; İslam tarihi, İslam edebiyatı ve İslam sanatları gibi İslam kültür ve medeniyetini tanıtan dersleri görebiliriz. Bu alanların hepsini bir bütün olarak düşündüğümüzde Religious Studies ve Theological Studies'in ilahiyat fakültelerinde beraberce ele alınmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.

İslamî ilimler fakültelerinde ise temel İslam ilimlerinin ve İslam kültür ve medeniyetini araştıran ilimlerin yanı sıra inanç eksenli olmaktan ziyade eleştirel, sorgulayıcı ve tarihsel perspektifle din olgusunu ele alan felsefe ve din bilimleri alanının derslerini de ders sayıları azaltılmış olsa da görebiliyoruz. Bu durumda bu fakültelerde ya bu ilimler "İslamîleştiriliyor" ya da bu fakültelerin ilahiyatlardan herhangi bir farkı kalmıyor demektir. Bu kurumların en ayırt edici vasfı İslam ilimlerine dair derslerin biraz daha yoğun olmasıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtisas merkezlerine baktığımızda ağırlıklı olarak Arapça ve temel İslam ilimlerine yönelik eğitim verildiğini görebiliriz. Bir din adamının bir ölçüde bilgi sahibi olabilmesi için diğer dinlerden, felsefeden, ehli sünnet harici mezheplerden sınırlı bilgilerin aktarıldığını söyleyebiliriz.¹ Burada amaç vaiz ve müftü gibi din adamlarını yetiştirmektir ve sadece lisans eğitimini tamamlamış kişiler buradan istifade edebilirler.

Tüm bu detaylara baktığımızda şunları söyleyebiliriz. Religious Studies bölümlerinin tam bir karşılığı Türkiye'de bulunmamaktadır. Theological Studies'e gelince, Biblical Studies'in de bir karşılığı bizde yoktur. Seminary'ler için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtisas merkezleri sayılabilir. Divinity School'lar için ilahiyat ve İslamî ilimler fakülteleri sayılabilir ancak bunlar da tam anlamıyla doğru bir tasnife tabi değiller. Zira buralarda seküler temellerde inşa edilen sosyoloji, psikoloji gibi derslerin yanında daha sorgulayıcı ve eleştirel olan felsefe dersleri de öğretilmektedir. Hâlbuki İslamî ilimlere bu seküler ilimler dâhil değildir. Aynı zamanda burada bu derslerin bir kısmı teolojik bakışın bir gereği olarak inanç eksenliken bazı dersler ise Religious Studies bakışının bir gereği olarak tarihsel ve eleştireldir.

İlk başta denildiği üzere metod ayrımıyla paralel bir isimlendirme olmakla beraber zaman içerisinde değişen toplumsal ve siyasi koşullar neticesinde bu bölümler arasında bir miktar iç içe geçme söz konusu olmuştur. Daha büyük öğrenci kitlesine hitap edebilmek için programlar çeşitlenmiştir. Batı üniversiteleri eğitim programlarının genelde ilk dönemlerinde bu çeşitliliğin neden olabileceği fikrî kaos

¹ İhtisas Eğitim Programı,

[https://egitimhizmetleri.diyane.gov.tr/Documents/%C4%B0ihtisas%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20%20\(2021%20YEN%C4%B0\).pdf](https://egitimhizmetleri.diyane.gov.tr/Documents/%C4%B0ihtisas%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20%20(2021%20YEN%C4%B0).pdf)

önlemek amacıyla Teori ve Metot derslerini zorunlu olarak okutmaktadır. Böylece buralarda öğrenim gören öğrenci hangi dersin veya konunun hangi metoda dayandığı ve hangi perspektifle ele alınması gerektiği hususunda daha net bir bakışa kavuşmaktadır. İlahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinin hiçbirinde birinci sınıf öğrencisine Teori ve Metot dersi okutulmamaktadır. Bu nedenle fakülteyi bitirme aşamasına gelen öğrencilerden “ilahiyatta felsefenin ne işi var” veya “neden sürekli fıkıh, tefsir, hadis dersleri alıyoruz, biraz daha disiplinler arası dersler alalım” türü sitemleri ve yaşanan anlam kargaşasını görmek pek de nadir değildir. Zira çoğu öğrenci için bu derslerin metodik zemini kapalı bir kutudur.

Sonuç Yerine

Özetle, a) ABD ve İngiltere’de din alanında lisans-lisansüstü eğitim veren kurumlar farklı metotları ve işlevleri gözeterek farklı isimler almıştır. b) Değişen şartlar nedeniyle bugün bu isimlendirmelere tam anlamıyla sadık kalınmamıştır. c) Bu çeşitlenmenin eğitimde kaosa meydan vermemesi adına Teori ve Metot dersleri önemsenmektedir. d) Türkiye’de yükseköğretim seviyesinde din eğitimi potansiyeli kişi ve kurum olarak yeterli olmasına rağmen ne metot farkı gözetilmekte ne de kaosu önleyecek müfredat düzenlemesi yapılmaktadır. e) İlahiyat alanında eğitimin en önemli eksiği ABD ve İngiltere’de genel anlamda aşılın bu Religious Studies – Theological Studies ayrımının farkına hala çoğu kimsenin varmamış olmasıdır.

Bu farkındalığın olmadığı yüksek din eğitimi kurumları aynı anda her işi yapmaya çalışmaktan dolayı aslında hiçbir işi hakkıyla yapamamaktadır. Birçok alanın sahip olmadığı bir zenginliğe sahip olarak ilahiyat öğrencisi teoloji alanı dışında tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, sanat vb. birçok alanda ders almasına ve Arapça, Farsça, İngilizce ders alma imkânına sahip olmasına rağmen ne mezun olduğu fakültenin akademisyenlerini ne Diyanet İşleri Başkanlığı’nı ne de halkı memnun edebilmektedir. Bunun nedeni temel metodik ayrımların gözetilmeden eğitim verilmesidir.

Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlâk Metafiziği, editör İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 sayfa, ISBN: 9786052105931

Abdul Basit Zafar | <https://orcid.org/0000-0003-0840-5865> | zafar@ankara.edu.tr

Öz

İncelenen ‘Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlâk Metafiziği’ başlıklı çalışma, İslamî etik teoriler alanında tanınan Batı’lı araştırmacılarca kaleme alınmış olan eserlerden seçilmiş derleme bir metindir. TÜBİTAK’ın yurtdışı desteğiyle hazırlanmış olan bu eser, İslamî etik teorilerin metafizik çerçevesini incelemektedir. Müsteşriklerin ‘bakış açısından’ yola çıkarak okuyucuyu Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî çevreler arasındaki klasik tartışmalara yönlendirerek, teolojik değer sistemlerine ihatalı şekilde yaklaşmayı teşvik etmektedir. Bu tür çalışmalar, kuşkusuz, İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi batı dillerinde kaleme alınmış olan literatürü fark etme, anlama ve eleştirme gibi hususlarda Türk İlahiyat akademisindeki araştırmacılara katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Ahlâkı, İslam Metafiziği, Şarkiyat Çalışmaları, Teolojik Değer Sistemleri, İbrahim Aslan, Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlâk Metafiziği

Atıf Bilgisi

Zafar, Abdul Basit. “Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlâk Metafiziği, editör İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 sayfa, ISBN: 9786052105931”. *Tetikik 2* (Eylül 2022), 551-557. <https://doi.org/10.55709/tetikikdersisi.2022.2.37>

Geliş Tarihi	22.06.2022
Kabul Tarihi	14.09.2022
Yayın Tarihi	30.09.2022
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Review of Islamic Ethic Metaphysics in Oriental Studies by İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 pages, ISBN: 9786052105931 *

Abdul Basit Zafar | <https://orcid.org/0000-0003-0840-5865> | zafar@ankara.edu.tr

Abstract

In the present work, ‘*Islamic Ethic Metaphysics in Oriental Studies*,’ Aslan successfully managed to groom the project with the translation, edition, and compilation of the most notable names in Islamic ethical theories. The work endowed by TUBITAK investigated the Islamic metaphysical frame of ethical theories. From the orientalist’s standpoint, it urges the reader to thoroughly understand miscellaneous metaphysical issues and problematics of Kalām value systems by bringing classical discourses between Mu‘tazilites, Ash‘arite, and Maturidite. Such initiatives certainly will help the Turkish scholarship notice, grasp, and criticize the enormous literature in western languages.

Keywords

Islamic Ethics, Islamic Metaphysics, Oriental Studies, Theological Value Systems, İbrahim Aslan, Islamic Ethic Metaphysics in Oriental Studies

Citation

Zafar, Abdul Basit. “A Review of Islamic Ethic Metaphysics in Oriental Studies by İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 462 pages, ISBN: 9786052105931”. *Tetkik 2* (September 2022), 551-557. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.37>

Date of Submission	22.06.2022
Date of Acceptance	14.09.2022
Date of Publication	30.09.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two Internal
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Aslan, currently holding the chair of the professorship in the Faculty of Divinity at Ankara University, stated in the preface of the work, namely, *Islamic Moral Metaphysics in Oriental Studies*, that the compilation of articles is shaped by bringing together carefully chosen texts within the framework of the research project he undertook abroad. These research papers that make up the compilation have a shared theme around virtue ethics, the problem of good-evil (*husn-qubh*), which directly concerns the value system of traditional theological schools of thought. Aslan attempts to translate, edit and compile included texts and delivers a holistic understanding of Islamic ethical structures. The primary inspiration for this successful project is, he expresses, to make the reader aware of the discussions on ontology and epistemology that have overshadowed the meta-ethical problems of Kalām (p. 8-9). The mentioned work encompasses miscellaneous metaphysical issues and problematics of value systems by bringing classical discourses between Mu'tazilites, Ash'arite, and Maturidite, from the orientalist's perspective to one table.

From a tribal society to urban Arab life, the ethical principles, if not transformed, have undergone significant change. The literature of pre-Islamic Arab poetry especially marks the universal Bedouin values, tribal honor, and the idea of eventual justice. A new ethical structure that came with the prophet Mohammad reshaped the moral fabric of society, from a tribal alliance to a more inclusive community expressed as brotherhood grounded on faith and good deeds (p. 12-14). The faith could be described as an inner journey, an intellectual quest, or a tranquil state of mind no matter the psychological conditions; it is rooted in the oneness of Allah Almighty (monotheism/tawhid). If one is not fully accepting the oneness of God, the faith and good acts are in jeopardy/ are on shaky grounds. The actions of virtue are intrinsically good, and for Muslim rationalists, their moral status is out of the question since every rational mind accepts them. The Almighty abides by those ethical principles. Hence, He creates abundance by giving a man a chance to choose and carve his destiny on his terms.

Aslan, in the preface, elaborates on the oriental approach in brief and marks the distinct names of oriental and Muslim scholarship, which has renowned works in Muslim theology and Ethics (p. 9). Aslan, an emerging character in Turkish academia, chose these lucid ethicists and academics to show his concern for the subject. Three articles of Hourani, two of Grunebaum and Reinhart, and other prominent names among modern oriental scholarship, to mention a few, O. Leaman, D. Brown, Carney, and Frank, are enlisted in the schema of this editorial publication. Aslan explores the roots of the gradual decline of Muslim social and cultural values, and perhaps this

editorial work shall be considered an effort on his part.

The presented work portrays the stream of development in metaethics. Commencing with Ethics and Morality (Muslims), De Boer uses the references of oriental literature as in *The Thousand and One Nights* (p. 29), Goldziher (p. 33,36), implying his lack of availability of first-hand sources. He notices that the ideal ethical principles repeated in scholarly circles were perhaps unsuccessful in developing roots in society, i.e., marketplace or among wealthy bourgeois continued with their extravagance and inclination toward materials bounties (p. 45-47). As the study proceeds with Reinhart's thoroughly researched work, *The Boundaries of Muslim Moral Thought*, one can instantly observe the reach and availability of primary sources for instant Mu'tazilî theologian al-Nisâbüri's *al-masâ'il fi al-khilâf bayn al-Başriyîn wa al-Bağdâdiyîn* or extensively quoting *Kitâb al-Mughnî* of Al-Qâdi Abd al-Jabbar al-Hamadani (p. 223, 225).

John Renard, in his study of *The Muslim World, Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challenges*, almost seventy years after De Boer, came up with a unique perspective. Regarding the practical implications of the Muslim ethical approach, Renard indicates that Islamdom has two distinct features: ethical fatalism and the fear of innovation (*bida'*). He depicts widespread ethical fatalism among Muslims who accept that whatever happens as God's decree (*qadar*) is bound to happen. Such an attitude may imply belief in a binding or decreeing agent. Both factors certainly impacted the Muslim world. Almost it is a suspicion that Islam only strengthens the hand of traditionalism in underdeveloped regions and renders people incapable of responding to the demands and benefits of new technologies (p. 73).

Like philosophy, theology also engages with ultimate questions of morality. Perhaps the difference is that theology considers the Transcendental God the Ultimate Agent. So, the metaethical questions are entertained by framing God as a priori in any given system, i.e., moral principles are with God's commands (revelation) or the outcome of human reason. Such questions have perplexed Muslim theologians for centuries. If God is in the ethical equation, how would he permit so much evil in the world and not interfere in human history? As Plato recorded in the dialogue, it echoes *Euthyphro*, and the question nevertheless persists; whether morality exists beyond God/ revelation or does God abide by the same universal moral principles that He commands. God does/did interfere via revelation, miracles, and bestowing humans' "intellect" or a capacity to reason for theologians. The answer might be satisfying at first, but it brings more aspects of religious ethics.

Regarding *Some Aspects of Islamic Ethics*, the responsibilities and duties are considered at the start to observe values in detail and how religious beliefs are

intertwined with individuals' responsibilities and communities' value structures. S. Carney's this study is of great importance for developing a methodological understanding of Islamic metaethics. For any theology student, learning the primary intention, formation, and outcomes of such a venture in the ethical realm is vital. Likewise, basic terminologies are finely defined in Turkish by Aslan, such as Value, Virtue, Responsibility, Guilt, Shame, and Regret (*Değer, Erdem, Sorumluluk, Suçluluk, Ayıplanma, and Pişmanlık Hissi*), as the foundational marks in ethical studies (p. 78).

When considering the counterpart of the Mu'tazilites discourse and ethics, the first name that may come to mind is Ash'arism. al-Ash'arī, who was qualified in the Mu'tazilites environment, later developed his distinct approach to ethical predicaments. Al-Ghazālī and al-Juwaynī, propagators and specialists of Ash'arite, are considered part of Aslan's current project translated from G. Hourani's articles (p. 412). The Mu'tazilites, following the Platonic path, were more inclined toward moral objectivism/ natural law theory. The Ash'arism, however, felt more content in theological voluntarism. Hence left it on divine command as it directs, without any inquiry (*bila kayf*) because they argued that moral principles are above and beyond the grasp of human capacities (p. 278). Among these two intertwining approaches, it could be said that theologians from either camp did not appreciate moral relativism or the skeptical approach to the realm of ethics. As Daniel Brown would suggest, balancing the two systems created the Islamic moral structure (p. 103).

For the Mu'tazilites, the binding force of nature is ethics, universally accepted moral codes that tie the law of grace and justice between the creator and its creation in an absolute manner. As one discusses the problem of moral freedom and the human capacity to act of its volition, we face multiple terminologies to correspond to such a situation. Human efficacy (*qadar*), capacity to act (*ikhtiyar*), and intention (*irada*) are the prerequisites to any potential action. For this, the Mu'tazilites scholars came up with multiple levels of understanding and interpretations (p. 318), stretching a tendency closer to the predetermination camp of Ash'arite to absolute human freedom in volition and action. The significance of the day of judgment, accountability, or reward and punishment would have no value in case of no moral agency of an agent, in this case, a human being, a believer. Eventually, the actions generated by man are further classified into voluntary, non-voluntary, etc.

A relatively more balanced approach between the intense debates of voluntarism and fatalism could be found in Māturīdian thought. Pessango's study *The Uses of Evil in Maturidian Thought* introduces al-Māturīdī and his somewhat optimistic view of life with the Divine wisdom (*hikmah*); there is no futility in divine action, and nothing is

useless (p. 393). So, for al-Māturidī, the apparent evil is a mere lack of human knowledge to grasp the cosmic schema and its prevailing divine wisdom. On the other hand, Muʿtazilites defended the conceptual barriers between Transcendental God and human affairs by doing evil (p. 246), either an acquired event by man or as a natural disaster, for which they believed the believer would be compensated in the hereafter (p. 393).

In the present-day scenario, the Muslim world is experiencing turmoil between modernity and antiquity, the tussle between rationalists and traditionalists, and tension between trusting human intellect or God's divine word/ divine volition. De Boer forms serious referential details on the origins of Kalām and its ethical sources by divining into Ikhwan Safa and classic Muslim esthetics as Ibn Miskawayh (p. 29-36). The orientalist perhaps did a better job examining opposing approaches and their difference in the Muslim community. G. Hourani, much like Patrica Crone, and Richard Frank, also improvise multiple theories on the origins and intellectual lineage of Muʿtazilite, the advocators of reason in the formative period of Islamic History (p. 182). As for now, we know that Muʿtazilite was not a homogenous entity but a school of thought, a group of rationalists from different ethnic and racial backgrounds who followed the same principles and applied them differently in their unique theological systems.

Aslan initiated this endeavor of translating and editing these research papers. It was a tiresome job, one can guess, to choose the appropriate documents from well-known orientalist and translate them to the best possible way reader could comprehend and grasp the topics at length. Perhaps it is a balanced choice of western scholarship in Turkish translation available in one volume. However, a few famous names, such as Joseph Van Ess, Patrica Crone, and Binyamin Abrahamov, were not considered. The example of the *Theologie und Gesellschaft* series¹ by Van Ess may suffice this argument. Unfortunately, this compendium is yet to be translated into Turkish. Perhaps their works are already translated or will become part of future projects. One can consider this compendium as an academic depository of classical references around the field of metaethics and a quest to find some

¹ Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 2, A History of Religious Thought in Early Islam*, trans. Gwendolin Goldbloom (Leiden, Netherlands: Brill Publishers, 2017); Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 3. A History of Religious Thought in Early Islam*, trans. Gwendolin Goldbloom (Brill Publishers, 2018); Josef Van Ess - John O'Kane, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra, Volume 1: A History of Religious Thought in Early Islam* (Brill Publishers, 2017); Josef Van Ess - Gwendolin Goldbloom, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam* (Leiden, Netherlands: Brill Publishers, 2018).

explanations; if not, then the tools and methodology of his predecessors in future scholarship.

References

- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 2, A History of Religious Thought in Early Islam.* trans. Gwendolin Goldbloom. 4 Volume. Leiden: Netherlands: Brill Publishers, 2017.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 3. A History of Religious Thought in Early Islam.* trans. Gwendolin Goldbloom. 4 Volume. Leiden: Brill Publishers, 2018.
- Van Ess, Josef - Goldbloom, Gwendolin. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam.* 4 Volume. Leiden: Netherlands: Brill Publishers, 2018.
- Van Ess, Josef - O'Kane, John. *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra, Volume 1: A History of Religious Thought in Early Islam.* 4 Volume. Leiden: Brill Publishers, 2017.

Mâtürîdî ve Neseî'nin Sûr, Mîzan, Kevser Kavramlarına Dair Yorumlamalarının Karşılaştırılması *

Aydın Çamlıca | <https://orcid.org/0000-0002-7533-4457> | uzeyircamlica@hotmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kelam Anabilim Dalı, Türkiye

Öz

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra Mâtürîdî kelâm okulunu sistemleştiren ve ekolün en bâriz ikinci ismi olan Ebû'l-Mu'în en-Neseî, genel olarak Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsemiş ve onun izinden gitmiştir. Neseî genel anlamda Mâtürîdî çizgiyi sürdürse de araştırmamızda onun bazen Mâtürîdî'den farklı yorumlarda bulunduğunu gözlemledik. Bu tespitten hareketle Mâtürîdî'nin ve Neseî'nin âhiret ahvaliyle ilgili yorum farklarını çalışma konusu olarak seçtik. Mâtürîdî ve Neseî gibi ekolde öne çıkmış iki ismin yorum farklarını ortaya koymanın, kayda değer bir husus olduğu kanaatindeyiz. Çalışmamızda örnek kavramlar üzerinden bu iki âlimin bakış açılarındaki farkları tespit ederek Mâtürîdî'nin bakış açısını gün yüzüne çıkarmayı amaçladık. Araştırmamızda, literal tarama ve karşılaştırma yöntemini kullanırken Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsiri ile Neseî'nin *Tebîrâtü'l-edille ve Bahru'l-kelâm* eserlerini temel kaynak olarak belirledik. Araştırma konusu olarak belirlediğimiz kavramları temel kaynaklardan araştırıp karşılaştırarak farklı bakış açılarını yakalamaya çalıştık. Araştırmamızın sonunda ise Neseî'nin âhiretle ilgili bazı konuları Mâtürîdî'den farklı yorumladığını tespit ettik. Şöyle ki Mâtürîdî'nin temsilî anlatım olarak kabul ettiği sûr, mîzan ve kevser gibi bazı kavramları Neseî, hakiki manada anlamış ve bu konuda ondan farklı düşünmüştür. Bu yorum farkının dikkate alınarak Mâtürîdî'nin farklı bakış açısının kendisinden sonraki âlimlere yansımamasının sebepleri üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdî, Neseî, Âhiret, Sûr, Mîzan, Kevser

Atıf Bilgisi

Çamlıca, Aydın. "Mâtürîdî ve Neseî'nin Sûr, Mîzan, Kevser Kavramlarına Dair Yorumlamalarının Karşılaştırılması". *Tetkik 2* (Eylül 2022), 559-577.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.67>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	03.10.2022
Yayın Tarihi	03.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Mâtürîdî ve Neseffî'nin Âhiret Ahvaline Yaklaşımlarının Mukayesesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparison of al-Māturīdī and al-Nasafī's Interpretations of the Concepts of Sūr, Mīzān, Kawthar *

Aydın Çamlıca | <https://orcid.org/0000-0002-7533-4457> | uzeyircamlica@hotmail.com
Ondokuz Mayıs University | <https://ror.org/028k5qw24>
Institute of Graduate Studies, Department of Kalam, Türkiye

Abstract

Abū l-Muʿīn al-Nasafī, who systematized the Māturīdī kalam school after Abū Maṣṣūr al-Māturīdī and was the second most apparent name of the school, generally adopted al-Māturīdī's views and followed in the footsteps of him. Although al-Nasafī generally kept with the line of al-Māturīdī, we observed in our research that he sometimes made interpretations different from al-Māturīdī. Based on this determination, we chose the interpretation differences of al-Māturīdī and al-Nasafī about the afterlife circumstances as the subject of study. We believe that it is a significant issue to reveal the interpretation differences between two prominent names in the school, such as al-Māturīdī and al-Nasafī. In our study, we aimed to reveal the point of view of Māturīdī by determining the differences in the perspectives of these two scholars through sample concepts. In our research, while exercising the literal review and comparison method and comparison, we determined al-Māturīdī's *Ta'wilāt al-Qur'ān* and al-Nasafī's *Tabṣīra and Baḥr al-Kalām* works as the main references. We tried to capture the different perspectives by researching and comparing the concepts that we determined as the subject of research from the main references. At the end of our study, we determined that Nasafī interpreted some issues related to the afterlife differently from al-Māturīdī. Namely, al-Nasafī understood some concepts such as sūr, mīzān, and kawthar, which al-Māturīdī accepted as representative expression, in the real meaning and thought differently from him on this issue. Considering this interpretation difference, we are of the opinion that the reasons why al-Māturīdī's different point of view did not reflect on the scholars after him should be emphasized.

Keywords

Kalām, Māturīdī, Nasafī, Hereafter, Sūr, Mīzān, Kawthar

Citation

Çamlıca, Aydın. "Comparison of al-Māturīdī and al-Nasafī's Interpretations of the Concepts of Sūr, Mīzān, Kawthar". *Tetkik 2* (September 2022), 559-577.
<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.67>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	03.10.2022
Date of Publication	03.10.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Different Approaches of al-Mâtürîdî and al-Nasaî on the Hereafter,” orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hanefî ekol içerisinde üçüncü kuşak âlimlerden kabul edilir.¹ Çağdaş araştırmalarda, ilimdeki önemli mevkiine rağmen Mâtürîdî'nin ihmal edildiği belirtilmekte ve buna dair birçok sebep zikredilmektedir. Bu sebepler arasında onun hilâfetin merkezi olan Bağdat'tan uzakta yaşamış olması; adının Arap tarihçilerince bilinçli olarak göz ardı edilmesi; siyasal erkle ilişkisinin pek iyi olmaması; Eş'arîliğin, Nizâmiye medreseleri aracılığıyla yaygınlaşmasına karşın Mâtürîdîliğin, bu eğitim kurumlarında yer edinmemesi; Eş'arî ekol farklı mezheplerce benimsenirken Mâtürîdîliğin sadece Hanefî mezhebiyle sınırlı kalması; Mâtürîdî ekolün, akli daha fazla önemsemesi sebebiyle görmezden gelinmesi; Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) otoritesinin gölgelenmesi endişesi; dil ve üslûbunun problemliliği gibi sebepler kaydedilmektedir. Bekir Topaloğlu'nun ifade ettiği üzere tüm bu sebeplerin temelinde muhtemelen Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mu'tezile'ye yakınlığı yatmaktadır.²

Mâtürîdî, kelâmıda imam olarak kabul edilmesine rağmen, 5/11. yüzyılın ikinci yarısında dahi hâlâ bu ekolün lideri olarak görülüyordu. Öyle ki Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100), Ehl-i Sünnet imamlarından saydığı Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'ini dil ve üslûp açısından sorunlu bulduğunu belirtmiş, bazı görüşlerini açıkça eleştirerek ona tam anlamıyla bağlı olmadığını da aşikâr etmiştir. Mâtürîdîlik ancak, Mâtürîdî'yi bir ekol sahibi olarak kabul edip onun kelâma dair görüşleri ekseninde *Tebssratü'l-edille*'yi kaleme alan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin eliyle bir kelâm ekolü olarak tarih sahnesinde yer edinebilmiştir.³

Mâtürîdî kelâm ekolünün ikinci büyük umdesi sayılan Nesefî (öl. 508/1115) ise Mâtürîdî mezhebinin Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve Gazzâlî'si (öl. 505/1111) konumundadır.⁴ *Tebssıra* ve *Temhîd* gibi eserleri, bunun en açık kanıtıdır.⁵ O, en meşhur kitabı *Tebssıra*'da görüldüğü üzere, konuları ele alış yönünden Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir. İzahlarında Mâtürîdî'ye sadık kalır.⁶ Bununla birlikte

¹ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/146.

² Özen, "Mâtürîdî", 28/148.

³ Özen, "Mâtürîdî", 28/149.

⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf-i İslâmiyye Matbaası, 1336/1917), 7; Fethi Kerim Kazanç, "Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Veli Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 1/ 49.

⁵ Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr, "Önsöz", *Bahrü'l-kelâm*, mlf. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000), 38.

⁶ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 294.

o, Mâtürîdî'den daha değişik bir dil kullanır. Mâtürîdî felsefi terimlere başlangıç teşkil edebilecek kavramlar kullandığı halde Neseî'de bu tür kullanımlara rastlanmaz.⁷

Neseî genel anlamda Mâtürîdî çizgiyi sürdürse de bazı konularda Mâtürîdî'den ayrıldığı da olmuştur. Bu çalışmamızda âhîret ahvaline dair Neseî'nin Mâtürîdî'den farklı yorumladığı sûr, mîzan ve kevser kavramlarını sırasıyla inceleyip sonunda da Neseî'nin bu farklı yorumu tercih etmesinin arka planına dair bazı hususlara dikkat çekmeye çalıştık.

1. Sûr

Sûr kelimesi meyletmek anlamında “s-v-r” kökünden gelmektedir.⁸ Genelde eğik olduğundan boynuza sûr denilmiştir.⁹ Sûr'un lafzî ya da mecazî anlamıyla anlaşılması hususunda tefsir âlimleri arasında farklı görüşler dile getirilmiştir.¹⁰ “(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar”¹¹ âyeti, ilk üflemeyle kıyametin kopacağını, ikinci üflemeyle ise dirilişin gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Kur'ân'da “sûr”a ilk defa üflendiğinde göklerin de yeryüzünün de düzeninin bozulacağı, sûra ikinci ve üçüncü defa üflendiğinde ise insanların kabirlerinden kalkıp Rablerinin huzuruna varacakları ifade edilmiştir.¹² Müddessir sûresinde sûr kelimesiyle aynı manada “nâkûr” kelimesi de zikredilmiştir. Nitekim Kur'ân, “Sûra üflendiği zaman; işte o gün zorlu bir gündür”¹³ buyurmaktadır.

Mâtürîdî Müddessir sûresindeki *فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ* “Sûra üflendiği zaman”¹⁴ âyetinin yorumunda, bu âyette geçen “nukira” ifadesinin yanında Kur'ân'da başka âyetlerde “nüfiha” ve “sayha vâhide” ifadelerinin de geçtiğini belirtir. Ardından bu ifadelerin tümünün, hakiki manada “sûr”a üflenmesi veya tek bir sesle kıyametin kopması anlamında olmasının mümkün olduğu gibi, temsilî anlatım ifadeleri olmasının da mümkün olduğunu; temsilî anlatımın hem kıyametin kopmasının kolay ve bir anda

⁷ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması”, 296; Kazanç, “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili”, 49.

⁸ Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk: Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn (b.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/319.

⁹ Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-ıştikâkî el-muassal* (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 2020-2021.

¹⁰ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 425.

¹¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Ağustos 2022), ez-Züimer 39/68.

¹² Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 425.

¹³ el-Müddessir, 74/8.

¹⁴ el-Müddessir, 74/8.

olmasına hem de ilk yaratmadaki uzun süreçlerin aksine ölü bedenlere tekrar ruh üflenmesinin kolay ve bir anda olmasına işaret etmiş olacağını ifade eder.¹⁵ Sonunda da kendi tercihini şu cümlelerle dile getirir: “Bazı hadislerde sûr ve nâkûrun varlığına dair ifadeler zikredilse de biz sûra üflemenin hakiki anlamda değil temsîlî anlamda olabileceğini söyledik. Çünkü bu rivâyetler âhâd haberlerdir. Âhâd haberler ise amelî konularda bilgi ifade etseler de itikadî konularda bilgi ifade etmezler. Sûru/nâkûru hakikate hamledebilme hususunda ise sadece itikada dair bilgi geçerlidir. Dolayısıyla burada, hakikate hamledebilmeyi gerektirecek kesin bilgi oluşmadığından, itikadî konuda (hakikate hamletme noktasında) kesin bir hüküm de veremiyoruz.”¹⁶

Nesefî ise ilk üflemeyle nelerin fena bulup bulmayacağına dair Mu'tezilenin görüşlerini eleştirirken, Mu'tezilenin ilk üflemeyle yerin, göklerin, cennetin, cehennemin ve ruhların fena bulacağını iddia ettiklerini ve bunu “O, evvel ve âhirdir”¹⁷ âyetiyle delillendirdiklerini nakleder. Ardından da Ehl-i Sünnete göre cennet ve cehennemin sevap ve ceza için ebedilik yurdu olduğunu ve fena bulmayacağını ifade eder. Delil olarak ise “(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar”¹⁸ âyetini zikreder. âyette geçen “sûra üfleme” ile her şeyin yok olacağını fakat âyetteki “Allah'ın diledikleri müstesna” ifadesiyle de cennetin, cehennemin, her ikisindeki azap meleklerinin ve hurilerin yok olmayacağını, Ehl-i Sünnetin görüşü olarak zikreder. Nesefî bu açıklamayı yaparken delil olarak getirdiği âyetteki “sûra üfleme” ifadesine ayrıca hiç değinmez. Anlaşıldığı kadarıyla o, Mu'tezileye karşı delil olarak sunduğu âyetin “Allah'ın diledikleri müstesna” kısmına dikkat çekerken¹⁹, “sûra üfleme” kısmını, mîzân ve kevser kavramlarındaki yaklaşım tarzına uygun olarak âyette ifade edildiği şekilde zahiri anlamıyla kabul eder.

Sûr konusunda hakiki anlamı tercih eden Nesefî'den farklı düşünen Mâtürîdî, yukarıda aktardığımız ve dipnotta metnini verdiğimiz ifadelerinden anlaşıldığı

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2005), 10/304.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 10/304. Mâtürîdî'nin ifadelerinden alıntılanan bölümün son kısmını metinde şu şekilde geçmektedir:

وإنما قلنا بأن التأويل قد يتوجه إلى التمثيل دون التحقيق، وإن ذكر في بعض الأحاديث تثبيت الصور والناقور؛ لأنها من أخبار الأحاد، وخبر الواحد يوجب علم العمل، ولا يوجب علم الشهادة، وفي تحقيق الصور والناقور ليس إلا الشهادة؛ لذلك لم يحصل الأمر على التحقيق والقطع لنلا نقطع الحكم على الشهادة.

¹⁷ el-Hadîd 57/3.

¹⁸ ez-Zümer 39/68.

¹⁹ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-keîlâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dimesk: Dâru'l-Farfûr, 2000), 219.

kadarıyla konuyla ilgili olan ve âhâd olarak nitelendirdiği rivayetleri, sûr kavramını hakikate hamledebilmek için yeterli görmeyerek temsili anlamda yorumlar. Bu durumda o, en azından konumuz olan ve sem'iyât kapsamına giren sûr kavramıyla ilgili âyetlerde, hakiki anlamı değil de temsili anlamı merkeze alan bir tercihte bulunmuş görünmektedir. Zira Mâtürîdî, “haberlerin mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrıldığı”²⁰ ve “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberlerin ravinin durumuna, hükmü açık naslara ve mevcut bilinen rivâyetlerle uyumuna bakılıp içtihat edilerek kabulünün ya da terkinin mümkün olduğunu”²¹ kabul eder. O ayrıca, haber-i vâhidlerin ancak kesin bilgi veren kaynaklarla doğrulanması durumunda bilgi kaynağı olabileceği²² kanaatine sahiptir. Mâtürîdî, haber-i vâhidleri itikadî alanla ilgili konularda yeterli görmezken bu tür haberleri yeri geldiğinde zikretse de itikadî konularda onların delil olmaya elverişli olmadığını sıklıkla vurgular.²³ Bu tür rivayetleri değerlendirirken kabul veya reddetme hususunda oldukça serbest olmasının yanında, dikkatli ve seçici bir tavır da sergiler.²⁴ Mâtürîdî'ye göre, âyetlerin anlaşılması noktasında kesinlik ifade eden tefsir kavramı, hadislerde kesinlik ifade eden mütevâtir kavramına denk gelirken; âyetlerin muhtemel anlamlarını ifade eden te'vîl kavramı da hadislerde zann-ı gâlib ifade eden âhâd haber kavramına denk gelir.²⁵

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye göre (mutlak anlamıyla) mütevâtir haber, zorunlu bilgi ifade eder. Peygamberin haberi ise istidlâlî bilgi ifade eder fakat aynen zorunlu bilgi gibidir. Aralarındaki fark, zorunlu bilgi bedîhî olduğundan iktisab gerektirmezken, peygamberin haberi istidlâlî olduğundan iktisab gerektirir, yani delillendirme ameliyesi olmadan sabit olmaz.²⁶ Ebü'l-Mu'în mütevâtir hadisler dışındaki hadislerin müstefiz/meşhur seviyesinde olanlarının istidlâlî bilgi ifade ettiğini belirtir²⁷ ve bu rivayetlere örnek olarak da kabir azabına dair kişinin “laf götürüp getirme ve bevlinden sakınmama gibi büyük olmayan günahlardan dolayı kabirde azap

²⁰ Nuri Tuğlu, “İmam Mâtürîdî'de Haberi Vahidlerin Değeri”, *Uluğ Bir Çımar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014) 588.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 15.

²² Tuğlu, “İmam Mâtürîdî'de Haberi Vahidlerin Değeri”, 593.

²³ Tuğlu, “İmam Mâtürîdî'de Haberi Vahidlerin Değeri”, 593.

²⁴ Nuri Tuğlu, “İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri”, *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları- 3/5-6* (2001), 130.

²⁵ Tunahan Erdoğan, “İmam Mâtürîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2021), 1079.

²⁶ Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1986), 118-122.

²⁷ Neseffî, *Tefsiratü'l-edille*, 2/364.

göreceğini²⁸ ifade eden hadisi zikreder.²⁹ Bu durumda Mâtürîdî genel olarak mütevatir olmayan haberleri, ancak belirli şartlarla bilgi kaynağı olarak kabul ederek, haberin durumuna göre içtihadı açık bir alan olarak görürken Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise bu tür haberlerin müstefiz kategorisinin istidlâlî bilgi ifade ettiğini söyler.

Konumuz bağlamında, mütevatir haber dışındaki âhâd haberlerin bilgi değerine dair Ehl-i Sünnetin genel yaklaşımına da kısaca değinecek olursak, Ehl-i Sünnet uleması genel olarak itikad alanında mütevatir haberi esas almakla birlikte, bazı şartları taşıdığı ve karinelerle desteklendiğinde, mütevatir olmayan haberlerin de itikatta delil olabileceğini kabul eder.³⁰ Mütevatir haberin dışındaki âhâd haberler müstefiz, azîz ve garîb şeklinde tasnif edilir. Meşhur ve müstefiz kavramlarının birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı konusunda değişik yaklaşımlar olsa da “meşhur” kavramı klasik literatürde “ma'rûf, müstefiz, mahfûz”, hatta “mütevatir” kavramlarıyla anlam yakınlığına ve bazı kullanımlarda mâna birliğine sahip görünmektedir.³¹ Hanefiler ise hadisleri mütevatir ve âhâd olmak üzere ikili bir taksime tabi tutan ulemanın genel kanaatinin aksine meşhur sünneti bu iki sınıflandırmanın arasına üçüncü bir ara kategori olarak yerleştirirler.³² Hanefî usulcüler kendi içinde bu taksim konusunda farklı iki yol benimser. Cessâs (öl. 370/981) tarafından sistemleştirilen birinci yaklaşıma göre haber, mütevatir ve âhâd olarak ikiye ayrılmakta, müstefiz/meşhur haber de âhâd haberin değil mütevatir haberin alt başlığı olarak kabul edilmektedir. Cessâs'ın ilk taksiminden farklı olarak Serahsî (öl. 483/1090) ve Pezdevî tarafından yapılan ikinci taksime göre ise müstefiz haber, âhâd ve mütevatir haberin dışında üçüncü bir kategoridir.³³ Hanefiler dışındaki cumhura göre ise müstefiz haberin, âhâd haber kategorisinde olduğu; âhâd haberlerin bilgi değil zan ifade ettiği ve gereğince amel etmek gerektiği kabul edilir. Bununla birlikte bu kategoride yer alan bütün haberlerin de aynı seviyede olduğu kabul edilmez.³⁴ Bu hususta Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), mütevatirle

²⁸ Buhârî, “Edeb”, 49 (No. 6055).

²⁹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/364.

³⁰ Hasan Gümüüşoğlu, “İtikad Açısından Mütevatir Olmayan Haberin Bilgi Değeri”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 303.

³¹ H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/368; bk. Zekeriyâ Güler, “Müstefiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/136.

³² Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî'nin Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011), 18.

³³ Apaydın, “Meşhur”, 29/368.

³⁴ Apaydın, “Meşhur”, 29/371.

âhâd arasında yer alan müstefiz haberin ilim ve ameli gerektirme açısından mütevâtire denk olduğunu, ancak müstefiz haberin müktesep bilgi ifade etmesi yönüyle mütevâtirden ayrıldığını, çünkü mütevâtir haberin gayri müktesep bilgi ifade ettiğini söyler.³⁵ Görüldüğü üzere mütevâtir haber dışında kalan âhâd rivayetlerin, sıhhat derecelerine göre kendi içinde farklı tasniflere tabi tutulması, bu rivayetlerin bilgi değeri açısından farklı kanaatlerin benimsenmesi sonucunu doğurmuştur.

2. Mîzan

Mîzan kelimesi sözlükte bir şeyi düzeltmek, doğrultmak,³⁶ ağırlığını bilmek, ölçüye vurmak, tartmak” anlamındaki “v-z-n” kökünden gelmekte olup tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık ve adâlet anlamlarında kullanılır.³⁷ Kur’an’da dünya için kullanıldığında insanın, fillerinde ve sözlerinde adâleti ve dengeyi gözetmesi anlamına gelir.³⁸ Âhiret için kullanıldığında ise yükümlülerin hesaba çekilmelerinin tamamlayıcı bir unsuru olarak, ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin nicelik olarak değerlendirilmesi³⁹ anlamındadır.

Tahâvî (öl. 321/933) “mîzana iman ederiz” derken⁴⁰ Pezdevî, “Allah’ın dilediği şekilde amellerin kıyamette tartıldığı mîzanın hak olduğunu”⁴¹ ifade eder. Teftâzânî (öl. 792/1390) ise “mîzanın, amellerin miktarlarını bilmeyi sağlayan şey olduğunu, aklın bunun keyfiyetini tam anlamıyla idrakten âciz olduğunu”⁴² söyler. Mu‘tezile’den bir kısmı amellerin, tartılması mümkün olmayan arazlar olmasından dolayı terazi anlamında bir mîzandan söz edilemeyeceğini ve âyetlerdeki mîzanın adâlet anlamında olduğunu iddia eder.⁴³ Burada görüldüğü üzere Mu‘tezile, mîzan kelimesini lafzî anlamıyla almamış, bilakis tevil etmiştir.

Âhiret ahvalinden olan mîzan, Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyette zikredilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Enbiyâ suresindeki “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri

³⁵ Zekeriya Güler, “Müstefiz”, 32/136.

³⁶ İbn Fâris, Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa, 6/107.

³⁷ Süleyman Toprak, “Mîzan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/211.

³⁸ Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü’l-elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2002), 868.

³⁹ Toprak, “Mîzan”, 30/211.

⁴⁰ Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *el-Akîdetü’t-Tahâviyye* (Ammân: Dâru’l-Beyârik, 2001), 19.

⁴¹ Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn* (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2003), 163.

⁴² Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2014), 100.

⁴³ Kemal İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyer ve Şerhuhü el-Müsâmere li’bni Ebî Şerîf el-Makdîsi* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004) 236; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 100; Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsid* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998), 5/121.

*kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz*⁴⁴ mealindeki âyettir. Bu âyetin yorumuyla ilgili olarak Mâtürî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da geçen ve ibaresi biraz kapalı olan açıklamasını, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da⁴⁵ Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) şöyle izah eder: âyetteki “el-mevâzîne'l-kıst” ifadesi “el-mevâzîne'l-adl” yani “adaletli/adil teraziler” anlamındadır. Çünkü “kıst” kelimesi lügatte adalet demektir. Âyetin zahirine göre akla ilk gelen anlam “el-mevâzîn” kelimesinin “adalet” anlamında olduğudur. Çünkü sıfat mevsuf ilişkisinde sıfat, mevsufun bizzat kendisine racidir. Mesela “zarif adam” sıfat tamlamasında, zarif olan kişi, adamdır; adam da zarif olan kişidir. Âyette sanki şöyle denmiştir: Dünyada koyduğumuz ve âhirette de koyacağımız “el-mevâzîne'l-adl”, her şeyin sınırının ve miktarının bilindiği “adalettir”. O zaman bu yoruma göre “mevâzîn”, “adalet” olmuş olur. Bu durumda “adalet”in tefsiri de şöyle olur: âyetin “artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez” kısmında zikredildiği üzere ne sevaplarının karşılığı eksiltir ne de günahlarının karşılığı artırılır, bilakis herkese amelinin karşılığı eksiksiz olarak verilir. Âyetteki “el-mevâzîne'l-kıst” ifadesinin, izmâr/eksilteli anlatım olarak ifade edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda anlam şöyle olur: Dünyadaki terazileri kıyamet günü kurarız, eksik ve noksan bırakmayız. Bilakis eksiksiz ve noksansız olarak tastamam yaparız. Çünkü dünyadaki ziyade ve noksan; bilgisizlik, ihtiyaç veya zulüm sebebiyle olur. Allah ise tüm bu eksikliklerden münezzeh ve yücedir. Âyetteki, “bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getiririz” kısmındaki “getirilen şey”, hiçbir şeyin ondan kaçamayacağı ve gizlenemeyeceği şekilde, (amelin) “karşılığını getiririz” anlamında olabileceği gibi, (amelin) “bizzat kendisini getiririz” anlamında da olabilir. Burada hardal tanesinin zikredilmesinden maksat, tane ve zerrenin kendisi değildir. Bu ifade burada temsilî anlamda zikredilmiştir. Yani O'ndan hiçbir şey kaçamaz ve saklanamaz. Bu kadar küçük miktarda hayır ve şer bile O'nun bilgisinden ne kaçabilir ne de unutulur. Hepsi kayıt altındadır ve hesaplanmıştır.⁴⁶ Görüldüğü üzere bu âyetin yorumunda Mâtürîdî, Mu'tezileye paralel bir yorum yaparak mîzanı, adalet olarak açıklar.

Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî, mîzan kavramını “O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin

⁴⁴ el-Enbiya, 21/47.

⁴⁵ Çalışmamızda kaynak olarak istifade ettiğimiz Medine nüshasının varak numaralandırmasında yanlışlık olduğundan, numaraların tashih edilmiş halini, Bekir Topaloğlu nezaretinde ve Ahmet Vanlıoğlu başkanlığında bir heyet tarafından tahkik edilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsirinin tahkik komisyonunda bulunan Muhammet Masum Vanlıoğlu'nun çalışmasından aldık.

⁴⁶ Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 176), 574a; bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2010), 9/288.

tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır”⁴⁷ mealindeki âyetin tefsirinde de genişçe ele alır. Mâtürîdî mîzan konusunda farklı görüşleri dile getirerek en sonunda kendi görüşünü genişçe açıklar ve birçok âyetle örneklendirir. O, Hasan el-Basrî'nin, mîzanın sevap ve günahların tartıldığı iki kefeli terazi olduğunu söylediğini zikrederek bu görüşün doğru olmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü terazinin kefelerinden biri ağır bastığında diğeri hafif kalacaktır. Bu durumda sevaplar ağır basabileceği gibi günahlar da ağır basabilecektir. Oysa âyette, terazisi ağır basanların kurtulacakları, hafif gelenlerin ise kaybedeceği beyan edilmektedir. Mâtürîdî, “mevâzîn”in iyilikler ve kötülüklerin kendisi olduğunu söyleyen tevîl ehlinin görüşlerini de uygun görmez. Çünkü âyet müminleri de kafirleri de kapsamaktadır. Oysaki müminin imanı karşılığında hiçbir günah ağır basamayacağı gibi, kafirin küfrü karşılığında da hiçbir iyilik ağır basamaz. Ancak mümin ve kafirin iman ve küfürleri hariç sadece iyilik ve kötülükleri tartılabilir denirse, bu mümkündür. Bu durumda kafirlere dünyada verilen nimetler, dünyadaki iyiliklerine karşılık gelmiş olup mükafatlarını dünyadayken erkenden almış olurlar. Mümine gelince, onun günahları affolunup iyilikleri ise âyette⁴⁸ zikredildiği üzere en güzel bir şekilde kabul edilir. Mîzanın, “kitabı sağından verilenler”, “kitabı arkasından verilenler”⁴⁹ ve “kitabı solundan verilenler”⁵⁰ şeklinde, âyetlerde zikredilen kitap olması da mümkündür. Bazıları “vezn/tartı”nın adalet anlamında, bazıları günah ve sevapların karşılığı olarak “ceza” anlamında, bazıları da “taat/itaat” anlamında olduğunu söylemiştir. “Vezn/tartı”nın sınırlar ve ölçü (el-hudûdu ve't-takdîru) anlamında olması da mümkündür.⁵¹

Mâtürîdî yukarıda naklettiğimiz üzere mümkün gördüğü ve görmediği anlamları zikretmiş, bazı yorumları uygun görmüş, uygun görmediği yorumları da açıkça belirtmiştir. Bazı yorumlar hakkında da hiçbir kanaat serdetmemiştir. Mâtürîdî, mîzan hakkındaki bu farklı yorumları zikrettikten sonra kendi kanaatini şöyle ifade eder: âyette zikredilen “tartıların ağır basması” ve “hafif gelmesi” ifadeleri, hakiki anlamda bir terazi değil de müminlerin amellerinin ne kadar değerli, kafirlerin amellerininse yok mesabesinde ne kadar değersiz olduğunu vasfeden temsilî bir anlatıma benziyor. Çünkü Allah, “Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti”,⁵² âyetinde, inananların

⁴⁷ el-A'râf, 7/8, 9.

⁴⁸ el-Ahkâf, 46/16.

⁴⁹ el-İnşikâk, 84/7-12; el-Hâkka, 69/19.

⁵⁰ el-Hâkka, 69/25.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/293-294.

⁵² İbrahim, 14/24.

amellerini güzel, kararlı ve sabit bir şeye; inkarcıların amellerini ise pis, değersiz, batıl ve telef olacak bir şeye benzeterek tanımladı. Mâtürîdî, temsilî anlatıma örnek teşkil edecek birçok âyet zikreder ve zikretmediği daha başka âyetlerin de olduğunu söyler. Sonuç olarak da oldukça geniş bir açıklamada bulunduğu âyetteki “mîzanın ağır basması” ve “mîzanın hafif gelmesi” kavramlarını, müminin amellerinin değerliliğini, kalıcılığını ve sebatını vafeden; kafirin amellerinin ise -âhirette faydalanacakları hiçbir iyiliğe sahip olamayacak şekilde- batıllığını ve yok oluşunu vafeden temsilî bir anlatım olarak açıklar.⁵³

Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*'de mîzan konusuna hiç değinmezken, *Bahru'l-keîâm*'da, mîzan, sırat, havz ve hesap konularına değinir ve Ehl-i Sünnet'e göre mîzan, kıyamette havz, cennette kevser ve sırat, bunların hepsi haktır der. O, İbn Abbas'tan “mîzanın, biri doğuda diğeri ise batıda iki kefesi bulunan terazi olduğu” rivayetini nakleder. Hesap ve mîzan ise sırat köprüsü üzerindedir. Terazileri ağır basan cennete gider. Bedbahtlar ise cehenneme düşer. Mîzanın çoğul olarak zikredilmesi ise her insanın bir terazisinin olması sebebiyle çoğul kullanılıp tekil kastedilmiş olabilir. Bu tartılmanın keyfiyeti hususunda bazıları, kulun amelleriyle birlikte tartılacağını söylemiştir. Muhammed b. Ali et-Tirmizî⁵⁴ ise kulun değil, amellerin tartılacağını söyler.⁵⁵ Bu açıklamalardan açıkça anlaşıldığı üzere Nesefî, lafzî anlamda somut bir mîzan anlayışına sahiptir. Hatta bunu teyid eden ve “amellerin araz olmalarından dolayı tartılmayacağını” iddia eden Mu'tezileye cevap mahiyetinde söylediği anlaşılan şöyle bir açıklamada bulunur: “Ameller her ne kadar araz olsalar da Allah o amelleri, tartılabilir ve görülebilir hale getirmeye kadirdir”.⁵⁶ Hasılı Nesefî, mîzan kavramını lafzî anlamda kabul etmiş; Mâtürîdî'nin, “adaleti ifade eden temsilî bir anlatım” olarak kabul ettiği mîzan yorumuyla ayrılmıştır.

3. Havz-ı Kevser

Havz, âhirette Peygambere bahşedilecek olan büyük havuzu; “pek çok” anlamındaki kevser ise yine Resûlullah'a ayrılan cennet ırmaklarının kaynağını ifade eder. Havz ve kevser kelimeleri dilimize havz-ı kevser şeklinde yerleşmiştir.⁵⁷

Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-ekber*'de havz-ı kevser'i, keyfiyetini belirtmeksizin

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/295; bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 4/361; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Medine, 176), 313b.

⁵⁴ Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Hakîm et-Tirmizî yaygın adıyla bilinen ve tefsir, hadis, kelâm, ahlâk, tasavvuf, mezhepler tarihi vd. konularda eserler telif etmiş olan âlim. Abdülfettah Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/197.

⁵⁵ Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, 239-243.

⁵⁶ Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, 243.

⁵⁷ Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/546-549.

inanılması gereken bir inanç konusu olarak zikrederken,⁵⁸ Tahâvî “Allah’ın, Peygamberin (s.a.v.) ümmetine lütfettiği havz haktır” der.⁵⁹ Pezdevî Allah’ın dilediği mü’minlerin içebileceği ve Peygambere has olan havz-ı kevserin hak olduğunu; bu konuda birçok hadisin vârid olduğunu; Kur’ân’daki Kevser sûresinin buna delil olduğunu; tefsirlerde kevserin havz-ı kevser olarak açıklandığını ve Ehl-i Sünnetin bunu böyle kabul ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Teftâzânî de âhîret ahvâli arasında kevser’i de zikretmiş, Kevser sûresini ve bazı hadisleri buna delil olarak kaydetmiştir.⁶¹

Te’vilâtül-Kur’ân’da Mâtürîdî, “kevser”in Peygambere (s.a.v.) verilen risalet, iman, melekler katında onun adının anılması, kelime-i şهادette, ezanda ve kamette adının Allah’ın adıyla söylenmesi ve bütün mahlûkat arasında en yüce mertebeye haiz olması olduğunu söyleyen görüşü kaydeder. Mâtürîdî diğer bir görüş olarak da rivâyetlerde zikredildiği üzere “kevser”in cennette bir nehir olduğu görüşünü dile getirir. Bu hususta o, “şâyet rivâyetler sahihse rivâyetlerin dediği kabulümüzdür. Başka bir şey demeyiz. Fakat rivâyetler sahih değil ise “kevser”in, peygambere verilen peygamberlik nimeti olması; adının ve kadrinin Allah katında, melekler ve mahlukat arasında yüceltilmesi bize daha yakın geliyor. Çünkü peygambere nehrin verilmesi, ona özel teşrif edici bir ikram değildir. Ayrıca Allah peygamberin (s.a.v.) ümmetine dahi “sâlih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın aklına gelmeyen nimetler hazırladım”⁶² rivâyetinde de belirtildiği üzere, bundan daha büyük ikramlarda bulunmuştur. İşin özü şudur: Allah Peygambere (s.a.v.) kevseri bildirmiştir. Bunun tefsiri hususunda külfete girmeye gerek yoktur.”⁶³

Neseî ise bu konuyla ilgili olarak Mu’tezile’nin mîzanı, hesabı, sıratı, havzı ve şefaati kabul etmediğini, Ehl-i Sünnet’in ise bunların hepsini kabul ettiğini kaydeder. “Kıyamette havzın, cennette de kevserin hak olduğuna”⁶⁴ dair ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, kıyamette lafzi anlamda somut bir “havz”ın, cennete de somut bir “kevser”in varlığını kabul eder. Anlaşıldığı kadarıyla Neseî “havz”ı, rivayetlerde zikredildiği gibi mahşer günündeki “havuz”; “kevser”i de yine rivayetlerde zikredildiği gibi cennetteki bir nehir olarak kabul etmektedir.

⁵⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber* (Karâçî: Mektebetü’l-Medine, 2014), 170.

⁵⁹ Tahâvî, *el-Akîdetü’t-Tahâviyye*, 29.

⁶⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 166.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-mekâsîd*, 5/121.

⁶² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe (Riyâd: Dâru’l-Hadâra, 1436/2015), “Tevhid”, 35 (No. 7498); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe (Riyâd: Dâru’l-Hadâra, 1436/2015), “Cennet”, 51 (No. 2824).

⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-ilmiyye, 2005), 10/627; bk. Semerkandî, *Şerhu Te’vilâtü’l-Kur’ân* (Medine, 176), 1027a.

⁶⁴ Neseî, *Bahru’l-keîlâm*, 239.

Temsilî anlatımla ilişkili olan müteşâbihata dair ise Mâtürîdî Kur'an'ın, muhatabın çeşitliliğini göz önünde bulunduran ve manayı donukluktan kurtaran bir anlam zenginliğine sahip olması itibarıyla müteşâbih ayetler içerdiğini; bu tür ayetlerin bir kısmının, insan aklının idrak edemeyeceği ve sadece Allah'ın bilgisi dahilinde olan konulardan, diğer bir kısmının da ilim ehlinin düşünerek ve araştırarak vakıf olabileceği konulardan oluştuğunu; Kur'an'da bu tür müteşâbih ayetlerin bulunmasının ise düşünmeyi ve akli kullanmayı teşvik ettiğini ifade eder. O, müteşâbihat kapsamındaki âhirete dair ayetlerin yorumunda mecaz ağırlıklı filolojik değerlendirmelerde bulunur ve ilgili ayetleri Kur'an'ın zahirine ters düşmeyecek şekilde gereksiz teferruata, yorum ve haberlere girmeden kendisine özgü üslûbuyla te'vil eder⁶⁵ ve konumuz olan ayetlerde olduğu gibi bazılarını da temsilî anlama hamleder.

Ele aldığımız kavram bağlamında Mâtürîdî, mîzan yorumunda da açıkça görüldüğü üzere Mu'tezilenin yaklaşımına yakın bir duruş sergilemiş⁶⁶ ve bu kavramları temsilî olarak yorumlamıştır. O, bu kavramları her ne kadar temsilî anlamda yorumlasa da âhiret hayatının ruhani olacağını dillendiren veya bu şekilde anlaşılmaya müsait ifadeler kullanarak âhiretle ilgili âyetlerdeki anlatımların temsilî/teşbihî olduğunu söyleyen İslam filozoflarının⁶⁷ anlayışlarının aksine, ahiret hayatının ve haşrin cismaniliği konusunda oldukça net bir bakış açısına sahiptir.⁶⁸

Mâtürîdî ve Neseî'nin âhiret ahvaline dair tespit ettiğimiz bu yaklaşım farklarının muhtemel sebeplerinin neler olabileceği hususuna da kısaca dikkat çekmekte fayda vardır. *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret* adlı çalışmasında Mehmet Malkoç Mâtürîdî'den sonra gelen Ebü'l-Muîn en-Neseî ve başka bazı âlimlerin, mîzanın keyfiyeti konusunda Mâtürîdî'den ayrıldıklarını ve rivâyetlerden hareketle somut bir mîzan anlayışına sahip olduklarını⁶⁹ zikrederek bunun, Eş'arî etkisi ihtimalini akla getirdiğine işaret eder.⁷⁰

Her iki âlimin yaşadığı dönemler arasındaki tarihi süreci gözden geçirdiğimizde Mâtürîdî'nin bazı görüşlerinin sonraki dönem takipçilerinde karşılık bulmamasının sebeplerine dair daha başka sonuçlara da ulaşabiliriz. İlk olarak şunu zikredebiliriz

⁶⁵ Recep Eren, *Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 237-240.

⁶⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Medine, 176), 574a.

⁶⁷ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 158-161, 425.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehlî's-Sünne*, 3/217; bk. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Medine, 176), 198b.

⁶⁹ Mehmet Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 150.

⁷⁰ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, 152.

ki araştırmamızın giriş kısmında kısaca değinmeye çalıştığımız gibi Mâtürîdî 5/11. yüzyılda bile henüz ekolün lideri olarak görülmemekteydi. Buna gerekçe olmak üzere onun, hilâfetin merkezi olan Bağdat'tan uzakta yaşaması; Arap tarihçiler tarafından bilinçli bir şekilde göz ardı edilmesi; siyasî erkle arasının pek iyi olmaması; Nizâmîye medreselerinin Eş'arî ekol eksenli olması; itikadî mezhep olarak Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler arasında münhasır kalması ve daha başka sebeplere giriş kısmında kısaca işaret etmiştik. İşte bu tür sebeplerden dolayı Mâtürîdî gibi bir âlim, Neseffî'nin dönemine dek yeterince tanınmamış ve görüşleri hak ettiği gibi karşılık bulamamıştır.

Diğer taraftan Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi* adlı çalışmasında belirttiği üzere, aşırı şîî Karmatî hareketinin, 4/10. asrın başlarında Sâ mânîlerin siyasi desteğini alarak Hanefî ekol mensuplarını rahatsız edecek derecede faaliyetlerde bulunmaları ciddi bir tepki oluşturmuştu. Sâ mânî devletinin hükümdarı Nasr b. Ahmed'in (öl. 332/943) İsmâîliye mezhebini benimsemesiyle Karmatîler nüfuzlarını daha da artırdı. Fakat Nasr b. Ahmed'in ölümünün ardından yerine oğlu Nuh b. Nasr'ın geçmesiyle Sâ mânî iktidarı Karmatîlerin aleyhine döndü. Siyasi gücün Hanefîlerin lehine dönmesiyle Hanefî çevrelerde biriken öfke, açığa çıkmak için fırsat buldu. Öyle ki Hanefî fakihler Karmatîleri takibata tabi tutup ortaya çıkarmayı ve hepsini öldürmeyi dini bir vecibe olarak kabul ettiler. Bu da İsmâîlîlerin bölgeden tamamen tasfiye edilmesine sebep oldu. Durum henüz siyasi bir boyut kazanmamış ve dengeler henüz Karmatîlerin aleyhine dönmemişken İsmâîlî/Karmatîlere karşı verilen mücadele, ilk başlarda kelâmî bir içeriğe sahipti. Daha sonra siyasi dengelerin değişmesinin etkisiyle durum sosyopolitik bir şekle büründü. Hanefîlerin Karmatî/İsmâîlî tehdidin kökünün kazınması gerektiği yönündeki düşünceleri, onların din anlayışlarına da yansdı. İsmâîlîler üzerindeki baskının, takibatı da kapsayacak şekilde bir hâl almasıyla, Karmatîlerin kendilerini gizlemek zorunda kalmış olmaları muhtemeldir. Karmatîlere baskı uygulanan bu sıkıntılı dönemde kelâm ilmiyle ilgilenen Hanefîler de Karmatî damgası yeme riskine karşı kelâmdan uzak durmak zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak maalesef Hanefîlerin bâtinî Karmatîlere karşı başlattıkları bu mücadele, kendi kelâmcı kimliklerine de zarar vermiş oldu. Bu dönemde Mâtürîdî'de en özgün şekline ve yüksek ifade biçimine kavuşan kelâm ilmi, akîdeleşmeye ve fıkıh ilminin kurucu çerçevesi olarak görülmeye başladı.⁷¹ Ayrıca Tarihsel süreçte Nizamiye medreselerinin sistemli bir hal almasıyla Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde

⁷¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 280-284.

doğal olarak Eş'arîliğin etki alanı arttı.⁷² Özellikle bâtînî İsmâîlî ve şîf hareketlere karşı sünnîlik çatısı altında birlikte mücadele vermeleri sebebiyle Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri birbirine yakınlaştı. Bu yakınlaşma sürecinde Eş'arîliğin siyasi etkenlerle daha baskın bir konumda olması sebebiyle Mâtürîdîlik, Eş'arîliğin tesirinde kalarak bu durumdan olumsuz anlamda etkilenen taraf oldu.⁷³ Diğer taraftan Hanefî ekolün ehli hadis damarını temsil eden ve Hanefîliği ehli hadise yaklaştıran Tahavî'nin eserlerinin, kendisinden üç asır sonra önemsenmeye başlaması da bu süreçte kayda değer bir husus olarak zikredilmelidir. Öyle ki Hanefî gelenekte Tahavî'ye *Tebşıra* kitabında ilk olarak atıf yapan âlim Neseffî'dir.⁷⁴ Bu da konumuz bağlamında Hanefî gelenek içindeki ehli hadis damarın, Mâtürîdî sonrası âlimlerin düşüncelerinin oluşumundaki etkisi ve tarihi arka planı hakkında bir fikir verebilir. Bu zikrettiklerimize ek olarak şunu da söyleyebiliriz: Konumuz olan kavramları izah sadedinde Neseffî'nin kelâm, hadis ve tasavvuf alanlarında eserler vermiş olan Hakîm et-Tirmizî'nin bir yorumunu nakletmesini ve buna ilave olarak “amellerin araz olmaları sebebiyle tartılamayacağını” söyleyen Mu'tezileye cevaben söylediği anlaşılabilir bir açıklamasını, araştırmamızın konusu açısından dikkat çekici bulduk. Anladığımız kadarıyla ele aldığımız bu kavramlarda, Neseffî'nin bakış açısını etkileyen bir çok birçok sebebe ilave olarak, Hakîm et-Tirmizî'nin onda olumlu bir etki; Mu'tezilenin ise tepkisel bir etki oluşturduğu söylenebilir.

Sonuç

Mâtürîdî ile Neseffî'nin âhîret ahvaline dair bazı kavramlara bakış açılarını ele aldığımız bu çalışmamızda, Mâtürîdî'nin bu kavramları temsilî anlama hamlettiğini tespit ettik. O, kendi yorumunu ifade ederken öncelikle konuyla ilgili diğer bakış açılarını zikredip bu görüşlerin tutarlı olanlarını ve olmayanlarını belirtir. Kendi benimsediği görüşü de “temsilî anlatıma benziyor”, “böyle olması bize daha yakın geliyor”, “hakiki anlamda değil de temsilî anlamda olabileceğini söylüyoruz” şeklinde gayet naif bir şekilde, farklı yorumları tamamen dışlamayan bir üslupla ifade eder. Konuyla ilgili olan âhâd rivayetleri değerlendirmesinde de “şayet rivayetler sahihse kabulümüzdür” diyerek âhâd haberlere yaklaşımını yine naif ve itidalli bir üslupla dile getirir. Neseffî ise bu kavramları lafzî anlamlarıyla kabul eder. Mâtürîdî'nin bir otorite olarak ekol içinde bile oldukça geç bir dönemde tanınmış olması, onun bu gibi bazı yorum tercihlerinin ekol içinde sonradan gelen âlimler tarafından benimsenmemiş olmasının en başta gelen sebepleri arasındadır. Buna

⁷² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi*, 150.

⁷³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi*, 167.

⁷⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi*, 200.

ilave olarak Neseî'ye kadar geçen tarihi süreçte ekol içindeki ehli hadis damarın izleri; Nizâmiye Medreselerinin etkisiyle oluşan Eş'arî tesir; bâtinî İsmâîlî hareketlere karşı verilen mücadelede sünnî çatı altında Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin birbirlerine yakınlaşmaları; bâtinî Karmatî hareketlere karşı verilen mücadelede mezhep içindeki fıkıhçı damarın etki alanının artıp kelâmcı anlayışın yara alması ve Mu'tezileye karşı verilen mücadeleden kaynaklanan tepkisellik gibi sebeplerin, bu bakış açısı farklılığına tesir ettiği görülmektedir. Tespit ettiğimiz bu farklar, Neseî'nin mezhep içindeki sistemleştirici konumuna hanel getirmemekle birlikte Mâtürîdî'nin farklı bakış açısını ortaya koyma noktasında, tespitinde fayda mülâhaza edilen yorum farklarıdır. Tüm bu tespit ve yorumların sonunda konumuz olan kavramları temsilî anlamda yorumlayan Mâtürîdî'nin, aynı kavramları lafzî anlamıyla yorumlayan Neseî'ye göre daha geniş bir bakış açısına sahip olduğu yadsınamaz. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin bu geniş bakış açısının başka konular üzerinden de tespit edilip ortaya çıkarılması, onun düşünce sisteminin günümüze taşınmasına katkı sunması açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikâkî el-muassal*. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî'nin Eserlerinden Türkçe Seçki*. ed. Şaban Ali Düzgün. 1-29. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2011.
- Erdoğan, Tunahan. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2021), 1052-1085. <https://doi.org/10.30622/tarr.908061>
- Eren, Recep. *Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ertürk, Mustafa. "Havz-ı Kevser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/546-549. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Farfûr, Velîyüddîn Muhammed Sâlih. "Önsöz". *Bahrü'l-keîâm*. mlf. Ebü'l-Mu'în en-Neseî. 5-18. Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Güler, Zekerîya. "Müstefiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Gümüüşoğlu, Hasan. "İtikad Açısından Mütevatir Olmayan Haberin Bilgi Değeri". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 279-306. <https://doi.org/10.30804/cesmicihan.381975>
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İsfehânî, Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf-i İslâmiyye Matbaası. 1336/1917.
- Kârî, Ali. *Şerhu'l-Fıkhul-ekber*. Karâĉî: Mektebetü'l-Medine, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Neseфі'nin Kötürlük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Veli Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/49-74. Kastamonu: Kastamonu İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 20 Ağustos 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Malkoç, Mehmet. *Klasik Dönem Mâtürîdîyye'de Kıyâmet ve Âhiret*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015.
- Neseфі, Ebü'l-Mu'în. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Ceybullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1986.
- Neseфі, Ebü'l-Mu'în. *Bahru'l-kelâm*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Semerkindî, Alâeddîn. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 176, 1a-1034a.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. Ammân: Dâru'l-Beyârik, 2001.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseфіyye*. thk. Ali Kemal. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2014.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2015.
- Toprak, Süleyman. "Mizân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Tuğlu, Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Haberi Vahidlerin Değeri". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal. 583-598. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Tuğlu, Nuri. "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri". *Araşışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları- 3/5-6* (2001), 115-130.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 281-298.

Sömürge Yönetimlerinin Ruanda'da Yol Açtığı İnsanlık Krizi *

Kadir Özköse | <https://orcid.org/0000-0003-3977-3863> | kadirozkose60@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Öz

Ruanda Cumhuriyeti; kuzeyinde Uganda, doğusunda Tanzanya, güneyinde Burundi, batısında Kongo Demokratik Cumhuriyeti bulunan bir ülkedir. Engebeli bir arazi yapısına sahip olduğu için ülkeye, “Bin Tepe Ülkesi” anlamında Ruanda denilmiştir. Doğal görünümü bakımından tepelerin yüksekliği ve vadilerin derinliği ile dikkat çeken Ruanda'nın kuzeyinde volkanlar zinciri dikkat çekicidir. Ülkenin bu coğrafi dokusu adeta siyasi yapısına benzer hale gelmiştir. Coğrafi yükseltileri kadar tarih boyunca insanlık krizleri de yükseldikçe yükselmiştir. Batılı güçlerin bölgede sömürgelerini oluşturan kadar Ruanda oldukça sakin ve huzurlu bir ülkedir. Ülke toprakları önce Almanların, daha sonra Belçikalıların sömürge konumuna geldi. Almanlar da Belçikalılar da ülkede varlıklarını devam ettirmek adına ülke halklarını kamplaştırdılar, etnisiteye dayalı bir toplum modeli oluşturdular ve kitleleri birbiriyle çatıştırdılar. Bu çalışmada Alman ve Belçika sömürge dönemlerinde etnik çatışma zeminin hazırlanması, bağımsızlık dönemindeki resmi uygulamaların ülkede ayrışma ve toplumsal bozulmaya yol açması ve 1994 yılında gerçekleşen soykırımla acı sonucun yaşanması ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Afrika, Ruanda, Hutular, Tutsiler, Belçika, Almanya

Atıf Bilgisi

Özköse, Kadir. “Sömürge Yönetimlerinin Ruanda'da Yol Açtığı İnsanlık Krizi”. *Tetkik 2 (Eylül 2022)*, 561-584. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.66>

Geliş Tarihi	05.08.2022
Kabul Tarihi	08.10.2022
Yayın Tarihi	08.10.2022
Değerlendirme	Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Sömürge Yönetimlerinin Ruanda’da Yol Açtığı İnsanlık Krizi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Humanity Crisis Caused by Colonial Administrations in Rwanda *

Kadir Özköse | <https://orcid.org/0000-0003-3977-3863> | kadirozko60@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University | <https://ror.org/04f81fm77>

Faculty of Theology, Department of Sufism, Sivas, Türkiye

Abstract

Republic of Rwanda; It is a country bordered by Uganda in the north, Tanzania in the east, Burundi in the south, and the Democratic Republic of the Congo in the west. Because of its rugged terrain, the country was called Rwanda, meaning "Land of a Thousand Hills." In terms of its natural appearance, the chain of volcanoes in the north of Rwanda, which attracts attention with the hills' height and the valleys' depth, is remarkable. This geographical texture of the country has almost become similar to its political structure. Throughout history and geographical elevations, human crises have increased as they rose. Rwanda was very and peaceful until the Western powers established their colonies in the region. The territory of the country became the colony of the Germans and then the Belgians. To maintain their existence in the country, the Germans and the Belgians divided the country's peoples, created a social model based on ethnicity, and clashed with the masses. I will try to deal with the subject in terms of four periods. I will try to dwell on the preparation of the ground for ethnic conflict during the German and Belgian colonies, the official practices in the independence period that led to disintegration and social disruption in the country, and the unfortunate result of the genocide that took place in 1994.

Keywords

Africa, Rwanda, Hutus, Tutsis, Belgium, Germany

Citation

Özköse, Kadir. "The Humanity Crisis Caused by Colonial Administrations in Rwanda". *Tetkik 2* (September 2022), 561-584. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.66>

Date of Submission	05.08.2022
Date of Acceptance	08.10.2022
Date of Publication	08.10.2022
Peer-Review	Single anonymized – One Internal (Editorial Board) Double anonymized - Two External * This paper is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “The Humanity Crisis Caused by Colonial Administrations in Rwanda”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction

The first known inhabitants of Rwanda are the two tribes. Later, Hutu natives dominated the Rwandan lands. After that, Tutsis started to take place in the region. This tribe expanded its territory considerably during the reign of King Ruganzu Bwimba, establishing the Kingdom of Rwanda.¹ The sovereign state in Rwanda between 1450 and 1890 is the Kingdom of Gisaka. The Kingdom of Gisaka, which continued its sovereignty by expanding from south to north, realized the course of agricultural development by cultivating its lands. The Kingdom of Gisaka, which preserved its economic power compared to the neighboring dynasties, gave importance to its military power in establishing the country's security.²

1. German Colonial Administration in Rwanda

During the division of Africa among the imperialist colonial states in the nineteenth century, Rwanda and Urundi were among the lands proposed to Germany, which wanted colonies to be given to itself after the German Union was achieved. In 1890, Germany created German East Africa, which included these two countries.³ The policies implemented by Mwami Kigeri Rwabugiri, King of Gisaka, who accepted the German colony, brought the end of the dynasty. While Hutus and Tutsis lived together in the country until Mwami took the German mandate, King Mwami made a distinction between Hutus and Tutsis in terms of using the country's resources. He started not to distribute the country's resources equally between the two ethnic groups. The Germans, who saw the Tutsis as more docile and obedient, began to take a more privileged attitude towards them and marginalized the Hutus. So much so that only Tutsis were appointed to administrative duties in the dynasty. More taxes were taken from the Hutus, the animals of the Hutus who did not pay taxes to the Tutsi were confiscated, and the country's military defense was left to the Tutsi chiefs. In addition to these negativities, the famine that the country was exposed to in 1890 reduced soil fertility in the country. Both the problem of starvation and the separatist policy paved the way for the Germans to sow the seeds of separation in Rwanda.⁴

¹ Ramazan Özey, *Afrika Coğrafyası* (İstanbul: Active Publications, 3rd Edition, 2006), 405-406.

² David Newbury, *Kings and Clans: Ijwi Island and the Lake Kivu Rift: 1780-1840* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1992), 81-95; Volkan İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika 2*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 306.

³ Numan Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri* (Ankara: Usak Publications, 2nd Edition, 2011), 99-102.

⁴ Toyin Falola - Atieno Odhiambo, *The Challenges of History and Leadership in Africa* (New Jersey: Africa World

Rwanda, which was made a colonial territory of Germany with the Berlin Congress, came under the colonial administration of Germany between 1890-1916. The essential practice in the German colony is the apparent position of privileges for Tutsis. The Germans received support from the Tutsi in suppressing the Hutu uprisings that emerged in the country. Another important step taken by the German colony in Rwanda, which continued between 1890 and 1916, was the coffee production they started in the country's lands.⁵

German colonialism started by revealing the underground and aboveground riches of the country as a whole. This region, where three tribes lived together under a king since the fifteenth century, caused a change in the internal balances in line with their ambitions with the occupation of the Germans. The Germans achieved significant success with the support of the missionaries they sent to the region the point of keeping this landlocked geography under control. It is pretty remarkable that the missionaries weave the geography of the country like a net; on the one hand, they carry out missionary activities, and on the other hand, they ensure the progress and control of the colonial powers.⁶

2. Belgian Colonial Administration in Rwanda

Rwanda, a part of German East Africa until the First World War, was occupied this time by Belgian colonial forces in 1916. Upon the defeat of Germany in World War I, all of its colonies were shared between the victorious states; at the same time, Rwanda and Urundi were given to Belgium by the Treaty of Versailles.⁷ To make the administration functional, the Belgian Government combined the administration of the Belgian Congo and Rwanda geography in 1925.

The Belgian colonial administration, which united its colonies under a single administration, brought Tutsis to administrative duties in their administration, as in the German colony. The Belgian colonial administration started to grow products such as cassava, corn and Irish potatoes, increased food production and gave special importance to the education of farmers. The coffee production started by the Germans in 1905 was continued by the Belgians.⁸ While the Germans mostly

Press, 2002), 38; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 306.

⁵ Gerard Prunier, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide* (New York: Columbia University Press, 1995), 23; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 307.

⁶ Newbury, *Kings and Clans* 86-93; İbrahim Okur, *Afrika Zengin Ama Yoksul* (Bursa: Okursoy Books, 2009), 47.

⁷ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

⁸ Rene Lemarchand, *The Dynamics of Violence in Central Africa* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 278; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi",

adopted indirect administration, the Belgians took direct administration as a basis in their colonies. Rwandans were required to work in coffee plantations and enforced strict rules such as whipping for non-workers.⁹

During this period, the force that Belgium leaned on in the region was the Tutsi tribe. To turn brother against brother, they forced the Tutsis with their own armed forces to commit crimes against the Hutu majority. They put forward a series of historical theories that justify the situation. Tutsi were asked to punish disobedient Hutus with whips. As the Tutsis committed crimes against the Hutu, who were ten times more numerous than themselves, they became more and more dependent on the support of the Belgians. They had to embrace their "lordship" more and became more "subordinate". As soon as Belgium arrived in the region, it handed people an identity card to make their ethnic identity differences visible. However, the people of the area did not care whether they were Hutu or Tutsi. Allegedly, the Tutsis were descendants of Ham, the son of the prophet Noah, who was believed to have come and settled in Ethiopia after the Flood. Therefore, they should have been considered superior to the Hutus. In other words, it could be none other than the Tutsi, the superior race of Africa. Therefore, they deserved to rule the country, because they were the "noble ones". But there was still a problem. Because how would they distinguish who was Hutu and who was Tutsi? The Belgians discovered the scientific method for this. To distinguish people, the nose structure would be looked at. The people were divided into two as those with long noses and those with flat noses. The long-nosed ones were the Tutsis.¹⁰ The Belgians, who positioned the Tutsis as an aristocratic group superior to the Hutus due to their physical characteristics such as being taller and having light skin colors, formed a caste and class system based on these identities. In Burundi and Rwanda, Hutu and Tutsis are more loyal to their cognate communities in neighboring countries than to their own country and central government.¹¹

The Belgians, who colonized lands rich in underground resources such as Congo, Rwanda and Burundi, seized the German colonies with the help of the British and tried to establish their sovereignty there. The strategies used by Belgium to govern Rwanda have almost become the main focus of the problems in Africa. Belgium divided the people of Rwanda into two and created artificial races. By describing Rwanda's short and dark people as Hutu, and the tall and blond ones

Dünya Siyasetinde Afrika 2, 307.

⁹ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 405-406.

¹⁰ Okur, *Afrika Zengin Ama Yoksul*, 48-49.

¹¹ Burcu Taşkın, "Afrika'da Azınlıklar, Topluluklar ve Siyasal Teslimiyet", *Dünya Siyasetinde Afrika* 5, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Academic Publishing, 2018), 188.

as Tutsi, he led to the formation of artificial races. These artificial races, created by Belgium, were offended by each other and caused internal turmoil. The resulting turmoil crisis spread throughout the country quickly and turned into great massacres.¹²

Belgium has given Tutsis high-level positions in education, government and country administration. On the other hand, Hutus became a majority that reacted to the economic, political and social structure that humiliated them in the colonial administration. On the other hand, Tutsis also have minority populations in neighboring Uganda and the Democratic Republic of the Congo.

In Rwanda, which was ruled under the control of the Belgian colonial governor, the natives elected their chief, who ruled the country under the colonial governor. When it came to the Second World War, the Belgian forces, having difficulty in keeping the locals under control, had to make some concessions, albeit partial. An Assembly was formed to create the impression that the people represented themselves. Of the 45 members of the assembly, only 16 were natives. The elected native members were both nobles and appointed by the Belgian Colonial Governor himself.

Chiefs were authorized in sub-units under the president, who were brought to the country's administration on behalf of the Belgian Colonial Governor. Authorized chiefs collected taxes, provided seasonal workers, and maintained order in the region. The Belgian colonial administration paid these chiefs a salary at the rate of tax they managed. In order to continue the business and functioning of the colonial administration, private educational institutions were opened in 1929 to educate the children of noble families. For this purpose, the school opened in Astrida provided education to the nobility of the natives who would serve the white minority.¹³

In Rwanda, which was a Belgian colony, there were three separate groups: Tutsi, Hutu and Twa. While some researchers described them as different tribes, some researchers saw them as different social classes in the country. The Tutsi are similar to the Abyssinian anthropological type. They are already considered the descendants of the ruling powers that invaded the territory of Rwanda in the fifteenth and sixteenth centuries. The Tutsi, who are few make up only 10% of the population in the country. However, the feudal elements of the country mostly

¹² Gerard Prunier, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide* (New York: Columbia University Press, 1995), 4-7; Cihan Daban, "Coğrafi Keşifler Sonrası Avrupalı Sömürgeci Devletlerin Afrika Politikaları", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 78.

¹³ Gerard Prunier, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide* (New York: Columbia University Press, 1995), 26-35.

emerge from this group. Therefore, Tutsis are considered a different group from other groups in terms of their ethnic structure and social status. Hutus, considered an extension of the Bantu, constitute 85% of the population. The third group, the Twa, make up only 5% of the country's population and are at the bottom of the social pyramid. Some of the Batwas live with the Hutu and some live with the Tutsis and work in the craft and service sectors. Batwas living in forest villages, on the other hand, are mostly engaged in hunting and fishing, collecting wild fruits, and generally live in primitive and communal order.

Before the German and Belgian colonization, a feudal structure was dominant in the territory of Rwanda. Livelihood was made by agriculture and animal husbandry. After the Second World War, the fate of the country's lands began to change. By 1961, Belgium had increased its export products such as cotton and coffee in Uganda thirty times compared to 1931. The cultivation of export-oriented crops came under the control of foreign companies such as L'Office de cafés indigènes du Rwanda - Urundi, which operates with mixed capital from the USA and Belgium.¹⁴

The ethnic conflict between Hutus and Tutsi brought Rwandan King Mwami V. Yuhi to the brink of rebellion. Mwami, who is aware of the fact that the people of the country are being hurt by each other even though he is a Tutsi, wanted to prevent these conflicts, tried to make the central government dominate in the country, appealed to the Hutu and Tutsi to avoid conflict with each other and to unite against the Belgians and create a common area of struggle. Mwami's call for unity led to his abdication in 1943. The Belgians, who were disturbed by the developments, provoked the Tutsis and made the Tutsis overthrow the king. Instead of Mwami V. Yuhi, another Tutsi leader, III. Mutara was elected king.¹⁵

The developments towards the end of the 1950s directly impacted the Rwandan economy. In 1957, when seven South American countries withdrew their coffee stocks from the international market to raise prices, Rwanda became the United States' number one business partner. At that time, there was high consumption of instant coffee called robusta in the United States. The withdrawal agreement made by the South American states has put the USA in a lot of trouble. America's interest in coffee in Rwanda increased so much that Travail Fidélité Progrés, a coffee cooperative, was established in Rwanda in 1957.¹⁶

¹⁴ Türkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri* (Ankara: Ankara University Faculty of Political Sciences Publications, 1977), 409-410.

¹⁵ İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 308.

¹⁶ İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde*

The Rwandan Revolution, which broke out in 1959 and was initiated by the Hutu, was carried out against the Tutsis, who were in administrative positions in the country under the auspices of the Belgians. The aim of the Revolution is to overthrow Tutsi and Belgian domination and to bring Rwanda under Hutu rule. As soon as the Revolution started, the Hutus raided the homes of the Tutsi and used violence against the Tutsi.¹⁷

With its repression policies, strict colonial structuring, and extermination practices that cannot be erased from the memories, Belgium has become a European country that is fed the most from colonial activities and realizes its ambitions. As in other European countries, the Second World War caused significant traumas for Belgium. Like other European states, Belgium had to withdraw from its colonies. Belgium, which supposedly withdrew from its colonies and nominally approved its independence in the 1960s, did not take a course of breaking off its contact with the colonial territories, like other European powers. Recognized independences remained in words and Belgium's ambitions towards Rwanda continued disguised, not with direct colonialism but with indirect colonial method. Missionary activities, which took root in the colonial period with the economic wheels that were directly multiplied in the colonial administration, continued more professionally from where they left off.¹⁸

3. Country

The total surface area of the Republic of Rwanda, which gained its independence on July 1, 1962, is 26,338 km² and its population is 5,300,000 in 1981, 7,347,000 in 1993, 9,700,000 in 2005, 10,186,063 in 2008, and 12,661,733 in 2015. It is one of the most populated countries in Africa in terms of population density. There are 387 people per km².¹⁹ Today, among the ethnic groups in the country, it is seen that Hutu (Bantu) are 84%, Tutsis (Hamitic) are 15%, and Twas are 1%. Twalar are pygmy and are quite short in stature, while Tutsis are quite tall. Tutsis are also called Batutsi or Watutsi. The other name of the Hutus is Bahutu and the Twas are Batwa. The proportion of Muslims in the country exceeds 10%. According to 2001 data, 56.5% of the people of Rwanda have Catholic and 26% Protestant faith. The

Afrika 2, 308.

¹⁷ Andrew Brown, *Inyenzi: A Story of Love and Genocide*, Struik Publishers, 2007, 124; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 308.

¹⁸ Newbury, *Kings and Clans*, 87-91; Ebru Çoban Öztürk, "Toplumsal Yapılar ve Şiddet: Ruanda Örneği", *Ankara Üniversitesi Afrika Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2011), 70-73; Daban, "Coğrafi Keşifler Sonrası Avrupalı Sömürgeci Devletlerin Afrika Politikaları", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, 78.

¹⁹ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 408-409.

rest are Adventists with indigenous beliefs.²⁰ The country's official languages are Kinyarwanda (Bantu language) and French and English. It is seen that Kiswahili (Swahili) language is among the languages used in commercial centers. Cyanguyu, Gisenyi and Kibuye centers appear to be the main ports and terminals.²¹ The most developed city of the country is the capital, Kigali. Kigali was established as a German colony in 1907 and became the capital in 1962. The city was built between four hills and valleys. Other important cities are: Butare, a cultural center, and the resort towns of Giseyeni, Kibuye and Cyanguyu around Lake Kivu.²² PARMEHUTU (Mouvement Démocratique Républicain), UNAR (Union Nationale Rwandaise), APROSOMA (Association pour la Promotion Sociale des Masses), RADER (Rassemblement Démocratique Rwandais) parties seem to be influential in the political life of the country. Potatoes, ignam, cassava, maize, peanuts, tea and coffee are the main production sources of the country. Livestock, forest products, mines such as cassiterite, wolframite and beryl are the main income sources of the country.²³

Rwanda is generally a mountainous and highland country cut by deep valleys. While the elevations on the shores of Lake Kivu are around 1500 m, it reaches almost 4500 m in the Virunga Mountains as one approaches the west. These mountains separate the Nile basin from the Congo basin. The country's highest point is Mount Karisimbi at an altitude of approximately 4505 m. Although Rwanda is very close to the equator, it has a temperate climate due to its height. Its climate is quite mild. Except for some seasonal changes, the annual average temperature is around 18°C. Lake Kivu and its surroundings are the hottest and humid region of the country. The country's average annual precipitation ranges from about 1000 to 1300 mm. Heavy rains occur between February and May. The Kagera, Akanyaru, Ruzizi and Nyewarongo rivers traverse the country are very important. Covering Rwanda's west and the country's largest lake, Lake Kivu forms part of its border with the Democratic Republic of the Congo.

Almost all of the western region of Rwanda is filled with green vegetation. At the same time, this region has very suitable agricultural and animal husbandry lands. The eastern part is usually filled with savannas. Some areas are treeless grassy; some are covered with acacia trees, maquis and bamboo forests. In high mountain regions, there are mostly banana trees and malaria trees. Growing in

²⁰ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 408-409.

²¹ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 410-411.

²² Özey, *Afrika Coğrafyası*, 408-409.

²³ Hıfzı Topuz, *Kara Afrika* (Ankara: Milliyet Publications, 1971), 333.

Kagera National Park, which has green vegetation; zebra and antelopes, various gazelle species, African gazelle (impela), gazal, wild cattle, lion, leopard, hippopotamus, crocodile and hundreds of different kinds of birds are extremely striking.²⁴

4. Rwanda's Independence

In the country where the German and Belgian colonies paralyzed the country, which tried to suppress other groups and maintain their hegemony by using and arming the Tutsis, the Hutu Bahutu peoples published their own manifestos in 1956 and demanded their basic rights. Civil war broke out in 1959 and Tutsi rule came to an end. When Mwami V. Kigeli, a Tutsi King, fled out of Rwanda, Belgians held local elections in 1960 and political parties under Hutu rule won the elections and established the Independent Republic of Rwanda in 1962 with the approval of Belgium. At the end of the revolution, which ended with the murder of 345,000 Tutsis, a Hutu leader named Gregoire Kayibanda was elected the first president of the independent Republic of Rwanda.²⁵ The Hutu nationalist Parmehutu Movement (Hutu Freedom Movement) came to power. From the moment they came to power, with the support of the Belgians, an intimidation operation was launched against the Tutsis, who were considered an extension of the old administration, between 20,000 and 100,000 Tutsi were killed, and 160,000 Tutsi had to take refuge in neighboring countries such as Tanzania and Uganda. This time the Belgians supported the Hutus and suppressed the Tutsis. 90% of the people living in the country at that time were Hutu, 9% Tutsi and 1% Pygmy. The Belgians who clashed with Hutus and Tutsis saw this as a way to keep Rwanda under control. In order to keep this conflict culture alive, they gave some privileges based on race to the Tutsis, although they were in the minority during the colonial period. With the rights gained, the Tutsis had much better-living conditions than the Hutu and worked in more distinguished jobs. While universities closed their doors to Hutu almost completely, Tutsis benefited from high levels of education rights and social opportunities. Belgium, which had a policy of keeping Tutsis superior to Hutus until the 1950s, turned to support Hutus because of their numerical superiority after independence.

The Parmehutu administration, which came to power in Rwanda after the independence, followed a Hutu nationalist policy with a single-party government.

²⁴ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 404-405.

²⁵ John May Mukamanzi & Monique-Marcel Vekeamaz, "Family Planning in Rwanda: Status and Prospects", *Studies in Family Planning* 21/1, 20-32; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 309.

Many Tutsi were killed or exiled in the so-called pogroms of 1964 and later 1974. With a coup in 1973, the loss was replaced by Juvenal Habyarimana. In Rwanda, which became a democratic, social and independent republic in 1962, the National Congress was again elected in 1976. The new constitution prepared in 1978 passed a referendum and General Juvenal Habyarimana was elected president. Habyarimana, who became president in 1973, abolished *Trafibro* as soon as he took office and a planned economic liberalism began in the country. Habyarimana changed the name of his party to *le Mouvement Nationale Pour le Development*. During the Habyarimana period until 1994, Rwanda received foreign investment and monetary support from western countries. At the same time, many government institutions have been privatized by Habyarimana. Since Habyarimana was himself a Hutu from Northern Rwanda, state property was purchased by northern Hutus and these Hutus gained significant socioeconomic power within the country. These northern Hutus, especially given the right to buy land, left the rural population without land. In the same way, northern Hutus, who took over coffee production, determined the price of coffee according to themselves, not the market, in 1965, and the domestic demand for coffee in the country was cut. When the price of coffee, which was 75 Rwandan francs per kilogram in the business market in 1963, was increased to 120 Rwandan francs by northern Hutu in 1965; Coffee is no longer a domestic market, but a product that the Rwandan economy sells to foreign markets. All arable land in the country, where America's interest in Rwandan coffee continues, is devoted to coffee production. During this period, Habyarimana also went to a population planning and established the National Population Agency in 1981. This institution was later attached to the Ministry of Health. By 1982, almost 82% of Rwanda's land was used for coffee production. Since Habyarimana monopolizes coffee production, the money coming from here has not been used as efficiently as in previous years. Rwanda, which has indexed its entire economy to coffee, experienced a significant economic crisis when coffee prices began to fall worldwide. In this case, the Republic of Rwanda; started to take loans from the world bank and its external debt increased by 34% between 1985-1989. In 1985, Rwanda's annual coffee revenue fell to 14 billion Rwandan francs. Between 1987 and 1989, Rwanda's net export revenues fell by 50%, and in 1989, one in six people in Rwanda reached the poverty line.²⁶

President Habyarimana, who took the initiatives to solve the problems in the

²⁶ İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 309.

country, tried to determine his priorities for the Rwandan economy. He listed these as imports, a solid economic performance, transportation, sales in the domestic market and exports of agricultural products. At the end of 1987, Habyarimana declared its national food strategy to fight hunger. According to the announced national food strategy, Rwandan agriculture was wanted to be supported, agricultural production was accelerated, agricultural productivity was ensured, priority was given to the development of markets and loans were started to be provided to farmers. As a result of the national food strategy, the country's banana farming development has been achieved. Beyond these, when no development could be achieved and the problems could not be resolved, the problem of the north and south peaked in the country, the tension between the Hutulat and the Tutsi increased, the coffee economy collapsed and the state in Rwanda went bankrupt. While salaries were not paid to many civil servants then, some wages were as bananas. In 1989, the IMF extended a loan of 1 billion dollars to Rwanda, and in November 1990 and June 1991, the state had to devalue its national currency first by 40% and then by 15%. These developments led to the explosion of inflation in the country. All schools in the country were closed indefinitely, the Rwandan Patriotic Front led by Paul Kagame came from Uganda in 1990 and entered Rwanda, and a new civil war started after the 1959 Revolution. In the same year, when coffee prices in the world fell by 20% and Rwanda asked for support from the IMF, the IMF offered to give Habyarimana \$ 15 billion in exchange for his transition to multi-party rule, under pressure from the United States. In addition, the World Bank and UNDP stated that they would extend a total of 643 million dollars credit to Rwanda in return for establishing an infrastructure that will provide economic stability and initiate peace talks between Hutus and Tutsis. In order to benefit from these supports, Rwanda adopted a multi-party system at the end of 1991, but Habyarimana used 12 billion dollars of this money by purchasing weapons from France and China. In 1992, Rwanda's foreign debt, which was close to 20 billion dollars with interest, had to deal with a severe drought and a bacterial invasion brought by this drought that affected potatoes and cassava, and the agricultural sector completely collapsed. Again in 1992, Rwanda, which had to devalue its money by 15% in order to pay its debts, this time started layoffs in the public sector. When the Rwandan Government had no other choice, in July 1992, the spokesmen of the two sides signed the Arusha Agreement as the basis for the peace talks between the Tutsi and the Hutus. The aim of this agreement is to revive the Rwandan economy, which is in deep crisis, with foreign aid. At the end of the agreement, the United States provided \$6 billion in aid, but

when this money was spent on the personal needs of the executives, the Rwandan economy, which was already out of whack, was also reflected in the country's political course. In 1994, President Habyarimana's plane was shot down and the Tutsi killings, which have been taking place since 1959, started to take the form of genocide.²⁷

The Hutus, who did not see the Tutsis as real Rwandans, claimed that the Tutsis had constantly humiliated themselves throughout history, that they were the props of the westerners who exploited their country, and that they were relatives of the occupying powers. They claimed that the fertile lands held by the Tutsis actually belonged to the Hutu and seized these arable lands.²⁸

5. Rwandan Genocide

From January 1, 1990, to 1992, when they left their camps in Uganda and started an armed struggle with the Government in Rwanda, the rebels began a civil war. Tutsis and moderate Hutus were tagged by establishing local semi-military organizations called Interahamwe, all the way down to the most remote villages. Since the country's economy is not suitable for purchasing weapons, hundreds of thousands of lines have been ordered to China. On April 6, 1994, one of the bloodiest massacres in history began with the announcements made on the radio. That day, the head of state's plane, a Hutu, was shot down. Taking advantage of the chaos in the country, the members of the Interahamwe looked at the lists in their hands and started massacres, especially among educated Tutsi and moderate Hutu.²⁹

The desire of the ruling powers to hold the political power, the fact that Habyarimana, who has the administration, does not hesitate to use all kinds of racism and violence to protect his interests, the limited resources despite the excessive population growth, the existence of a social structure that feeds ethnic conflict in the country for a century. Among the main reasons.³⁰

The event that sparked the genocide was the shooting down of the plane that brought President Habyarimana to the capital Kigali in 1994. The fact that Habyarimana, the eternal president of Rwanda, was killed on his way back from

²⁷ Regine Andersen, "How Multilateral Development Assistance Triggered the Conflict in Rwanda", *Third World Quarterly* 21/3, 441-456; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 310-311.

²⁸ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 407-408.

²⁹ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 407-408.

³⁰ Orhan Önder, *Birleşmiş Milletler Ruanda İçin Uluslararası Ceza Mahkemesi* (Ankara: Bilge Publishing, 2006), 18-25; Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

peace talks about his country, led to the explosion of genocide. Hutus, who carried out large-scale massacres of Tutsis, saw Habyarimana, who they saw as the eternal chief, as an ineffective, passive and weak person. Thinking of transitioning to a multi-party system brought to the schedule that the Hutus sacrificed Habyarimana and planned a assassination against him in 1992.³¹ The Hutu ethnic group started the massacre, citing that the Tutsis carried out the incident. Hutus brutally murdered all Tutsis in the country, regardless of women, children or the elderly, and groups called moderate Hutus opposed this policy of Hutus. During these events, the massacre grew to such an extent that thousands of Tutsi who escaped and took refuge in the church were killed by church priests and nuns by informing them to the Hutu, and the churches turned into places where mass murders were committed.³²

France began to fill the vacuum left by Belgium, which lost its influence in the post-independence period. In Rwanda, a member of the community of French-speaking countries, France tried to be effective by supporting one or the other side from time to time in line with its interests.³³ The western powers, who remained a spectator to what happened during the German and Belgian colonial period, and to the ethnic cleansing activities in Rwanda under the guidance of Belgium and the USA, attempted to become apostles of humanity after 1 million lives were killed in the 1994 genocide. On the other hand, the United Nations Organization deliberately remained silent in the face of what happened, even though it was aware of the Hutus plans to exterminate the Tutsis in early 1994. Following the events up to that time from afar, France, after the genocide started; He took action by saying, "There is genocide in Rwanda, we will intervene to stop it." It is a fact that everyone knew and watched that the United Nations did not decide to intervene and acted together with Belgium until the armed Tutsis appeared and chased the Hutus. Among the other criticisms knew about the assassination attempt on Habyarimana, but did nothing. After these developments, Rwanda left the Community of French-Speaking Countries and French education was terminated.³⁴ France's biggest mistake was that it failed to grasp the deep division between Hutus and Tutsis and the deadly power it caused. Another grave mistake of the French authorities is their friendly relations with the perpetrators of

³¹ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

³² Ramazan Özey, "Afrika Kıtasının Panoraması: Siyaset, Toplum ve Ekonomide Farklılıklar ve Benzerlikler", *Dünya Siyasetinde Afrika 1*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Academic Publishing, 2nd Edition, 2019), 13.

³³ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

³⁴ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

genocide. According to the report of the Investigation Commission of the French Parliament, the commanders of the French military units, as well as being in close contact with the genocide, fueled the fire in terms of the oppressive policies of the Hutu.³⁵

Taking action to stop the genocide, the first thing France did was to arm the Hutus against the Tutsis. With the launched operation, they named the region stretching from Kigali to Congo "Turquoise". They banned entry and exit to the turquoise zone. They did not intervene in the genocides that took place in the massacre area. Here, the conflicting parties continued to kill each other.³⁶ In the 100 days from April to mid-July 1994, 800,000 Tutsis and 200,000 Hutu were killed.³⁷ Poverty peaked in Rwanda, leaving no stone unturned, anything that moved was subjected to fire. It was plundered on all sides. Fearing the Tutsis would return to avenge what had happened, some 2,000,000 Hutu left their homeland and took refuge in the Congo forests. Neither a cultivated field nor a live animal was left unchanged.

If we specify with the determinations of Okur; "At that time, there was a United Nations Peacekeeping Force of 5,000 people under the leadership of Kofi Annan in the country. Armed to the teeth and equipped with the latest systems, the unit commander called Kofi Annan said, 'The genocide has begun, we can stop it'. Annan instructed the commander: 'Unless they attack you, do not interfere.' In the meantime, we should also mention that the Hutus killed 10 Peace Corps soldiers. The commander insisted on intervention, but his request was flatly denied. That didn't stop though. Peace Corps soldiers were instructed to leave the area. The United Nations soldiers, armed with automatic weapons and armored vehicles, withdrew in front of the men with machetes, and the massacre began. Call after call for the massacre was made on the state radio saying 'kill the insects.' The dead began to pile on each other along the roads. With an international agreement signed in 1948, the United Nations, which decided to intervene in every region where there was a genocide, did not allow the use of the word 'genocide' in the reports written about what happened in Rwanda to avoid responsibility. Upon the onset of the massacre, the Rwandan Patriotic Front (RPF) mobilized from its camps in Uganda and Tanzania. As they were armed and highly educated, they marched to the capital Kigali, putting the genocidal Hutus in front of them. In the meantime,

³⁵ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

³⁶ Okur, *Afrika Zengin Ama Yoksul*, 52-54.

³⁷ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 39.

they did not interfere with the Hutu who were not involved in the genocide.”³⁸ The United Nations, whose mission is to prevent genocides and eliminate conflict environments, was silent on the Rwandan genocide under the leadership of the USA and France. The only concern of the USA and France was to control the precious metals in the eastern regions of Congo. Westerners could not control if people did not fight each other in these densely populated areas. It is a fact that France itself provided the training of the gangs that committed genocide in Rwanda. Although France denies that it trains the militias each time, General Thierry Prugnaud, who was on duty in the region at that time, admitted that they gave shooting training to the Rwandan civilian militias in 1992 and said: “France has always denied it, like anything else. But it doesn't matter, I'm confirming.” The words of Bruno Delaye, the African adviser to the French president, who held secret meetings with the genocidal rulers in Paris, were another expression of this truth: “You cannot deal with Africa without getting your hands dirty.”³⁹

The massacre ended with the overthrow of the Hutu-dominated government by the forces loyal to the Tutsi-supported Rwandan Patriotic Front leader Paul Kagame. Afterward, hundreds of thousands of Hutus, who were afraid that the Tutsis, who took power from the government, would attack with the excuse of revenge, took refuge in the Democratic Republic of Congo.

The United Nations intervened in the genocide, albeit belatedly, and the genocide was stopped. The United Nations Security Council established the International Criminal Court for Rwanda on December 18, 1994, to try the perpetrators of genocide. The ICTR, which holds the jurisdiction on acts violating Article 3 of the Geneva Convention signed in 1949, crimes against humanity and genocide, is called the first "genocide court" in the world.⁴⁰ There is also a Turkish judge in ICTR, which continues its work on files in Arusha, Tanzania.⁴¹ A Turkish judge also served in the Court of Appeal for Rwandan criminals in The Hague.⁴²

The genocide that ended in July 1994 destroyed Rwanda, traumatized hundreds of thousands of survivors, the entire infrastructure of the country was devastated, and more than 100,000 criminals were imprisoned. The balance of the entire Central African region was disturbed because of the genocide. The Democratic Republic of Congo has been a battleground of armed conflict since 1996 between

³⁸ Okur, *Afrika Zengin Ama Yoksul*, 51.

³⁹ Okur, *Afrika Zengin Ama Yoksul*, 52-54.

⁴⁰ Orhan Önder, *Birleşmiş Milletler Ruanda İçin Uluslararası Ceza Mahkemesi* (Ankara: Bilge Publishing, 2006), 34; Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, 99-102.

⁴¹ Aydın Sefa Akay, *Legal Advisor to the Ministry of Foreign Affairs*.

⁴² Retired Ambassador Mehmet Güney.

the post-genocide Government in Rwanda and the victims who migrated to the country after the genocide. Governments established after the genocide tried to rebuild the country's infrastructure, but uneasiness still persists in Rwanda. Repetitive traumas due to the events they experienced led the rest to struggle with endless troubles. Many survivors are in poverty and grappling with health problems such as HIV/AIDS as a direct result of the violence perpetrated by the perpetrators during the genocide. For many of the surviving Tutsi minority, the atmosphere of fear still prevails. All survivors in Rwanda are trying to rebuild their lives with the perpetrators of murder and rape.

According to the statistics in the UN's Human Development Reports, most of the African countries at the lowest level within the framework of the human development index criteria have been states that have experienced conflicts or been under the influence of conflicts for a long time. It is accepted by the UN that armed conflicts are negatively and closely related to human development in the long run. The genocide in Rwanda in 1994 is the clearest example of this situation.⁴³

6. Rwanda's Restoration Government After Intervention

The Government established after the genocide followed a policy of unity and reconciliation in the country, and established people's courts called Gacaca in the name of local law, which took its source from tradition, to deal with hundreds of thousands of people accused of crimes committed during the genocide. Through legal reforms, the Government has sought to increase economic growth and stability by encouraging women to take office in the state, prioritizing women's empowerment and adopting the new constitution.⁴⁴ The Rwandan Government overcame the tragedy of 1994 "by choosing to be together, accountable and thinking big". It is illegal in Rwanda today to declare one's ethnic identity, which was the source of the problems in 1994. The universal human rights principles of "equality, fraternity and freedom" are in force. Rwanda now upholds the values of inclusivity, fraternity and respect.⁴⁵ Convicted on September 2, 1998, Jean-Paul Akayesu was convicted for the crime of genocide and crimes against humanity he participated in and directed while he was the mayor of the town of Taba.⁴⁶

⁴³ Gonca Oğuz Gök, "Birleşmiş Milletler Düzleminde Afrika: İnsan Güvenliği Meselesi ve Somali Örneği", *Dünya Siyasetinde Afrika 1*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Academic Publishing, 2nd Edition, 2019), 323.

⁴⁴ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 407-408.

⁴⁵ Sedat Aybar, "Küresel Ekonomi Politik Perspektifinden Afrika'nın Yeniden Paylaşımı ve Türkiye", *Dünya Tarihinde Afrika 4*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Academic Publishing, 2017), 53.

⁴⁶ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 407-408.

Rwanda returned to normal in 2000 and a new constitution was prepared in the country. The Constitution stipulates that 30% of the seats in the parliament should be reserved for women. Paul Kagame became president on April 22, 2000. On March 8, 2000, Bernard Makuza became Prime Minister. Rwanda, which has shown a fairly stable picture under President Paul Kagame, is still very high in poverty and the country is still dependent on foreign aid.

In Rwanda, which had a hard time due to the genocide, the 2003 elections were also tricky, but the proportion of women deputies in the parliament increased. The 2007 "Women in National Parliaments" report of the IPU (Inter-Parliamentary Union) also shows that Rwanda ranks first with 48.8% among 189 countries ranked according to the representation of female MPs in their parliaments. After Rwanda, Sweden, Finland, Costa Rica, Norway and Denmark occupy the top positions.⁴⁷ In this context, especially the security rights given to women have enabled Rwandan women to pursue a strong non-governmental organization since 1995. These non-governmental organizations, Haguruka enabled women to contribute to the Rwandan economy after 1994 by receiving vocational training very early. Thus, women have come to important positions in the business world and politics of Rwanda.

The Rwandan Patriotic Front's 1994 inquiry the second step that enabled the development of the Rwandan economy was the imidugudu program launched in 1997. The Imidugudu program can be seen as a reflection in Rwanda of the social policies implemented in Tanzania in 1967, in Ethiopia in 1975, and in Mozambique in 1977. According to this, the people of Rwanda were resettled in a particular village, so that the land was used more productively. At the same time, this villager movement, which started with the Hutu Revolution in 1959 and continued with the genocide in 1994, solved the problem of how about 2.5 million Tutsi who immigrated from Rwanda to the surrounding countries would be resettled when they returned to Rwanda. The imidugudu movement, which started in 1997, settled the people of Rwanda in a total of 85,000 villages by 1998. At the end of this resettlement movement, the land disputes between the Tutsis who did not leave Rwanda and the Tutsis who returned to Rwanda were resolved and the state ended the housing in the lands that could be considered fertile for agriculture and started to use those lands for agricultural development. At the same time, Rwanda has succeeded in turning certain lands into national parks and making the country an important tourist center. Since 2005, when tourists from foreign countries paid

⁴⁷ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 405-406.

375 dollars per person to see these parks, which are famous for their gorillas, the country started to earn 3 million dollars a year from these parks alone.

The third step taken by the RPF in developing the Rwandan economy after the 1994 genocide was the Vision 2020 Document prepared in July 2000. The Vision 2020 Document, prepared under the leadership of RPF leader Paul Kagame, who was elected president in 2000 and is also seen as "New Rwanda" or "Rwandan Renaissance", mainly focused on six issues. These are respectively; To develop good governance, to contribute to the development of human resources and to create a knowledge-based economy, to encourage the private sector, to invest in infrastructure development, to develop producer and market-oriented agriculture, and to ensure regional and international economic integration of Rwanda.

The Vision 2020 Document envisioned a technocratic government to promote good governance. Accordingly, politicians who knew the economy and business would play an essential role in developing the Rwandan economy after 2000. The state of such men would be transparent, respect the rule of law, and develop democratic institutions while at the same time developing the Rwandan economy. Technocrat state staff accomplished essential works between 2000-2010. In the Doing Business report published by the World Bank, Rwanda was ranked 67th out of 143 countries. Meanwhile, the technocratic state, which has taken concrete steps on transparency, has largely managed to prevent corruption in Rwanda, which could not be prevented in Sub-Saharan Africa. The technocratic state succeeded in placing Rwanda among the top 50 countries in terms of government efficiency. Decentralization in state institutions, which president Habyarimana had highly centralized had highly centralized had highly centralized had highly centralized before 1994.

The Vision 2020 document announced by RPF also showed a successful performance in promoting the private sector. According to the document, the state's aim in this matter was to raise Rwandan businessmen and expand the Rwandan economy by driving these businessmen to the international market. The Rwandan state created 8,810 jobs per year between 2006 and 2010, and workers in these jobs depended on state-created businessmen.⁴⁸

⁴⁸ An Ansoms - Donatella Rostagno, *Rwanda's Vision 2020 Halfway Through: What the eye does not see*, Universite Catholique de Louvain, 2012, 433; İpek, "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, 312-313.

Conclusion

Experienced tragedies, genocides that took place before the eyes of the modern world, and ethnic conflicts triggered in Rwanda are issues that need to be carefully considered. We need to re-evaluate the wicked history of the country, which should be self-sufficient with its underground and surface resources.

In our review, we tried to draw attention to the behind-the-scenes of the human drama experienced in Rwanda. During the five centuries between 1450 and 1890, when the Gisaka Kingdom was dominant, the lands of Rwanda were not approached to conflict, depression and mass problems. It draws our attention as a self-sufficient country in its traditional social structure for five centuries. The tribes that make up the people of today's Rwanda have been living on the same lands for centuries. Like other African peoples, regional relations, social contacts, commercial and political interests have always existed in Rwanda.

Western powers, which occupied every part of Africa like the arms of an octopus with the Berlin Conference, deeply affected the continent's fate. The German colonial powers, who occupied the territory of Rwanda, tried to design the region through the Tutsis. After the First World War, the Germans, who had to withdraw from the part of Rwanda after the defeat, handed over the region to the Belgian forces. Belgian colonial powers divided the people into two different ethnic groups in Rwanda, cooperated with Tutsis, provoked Tutsis against Hutus, and tried to hold the administration directly in the country until the independence process. After the Second World War, he had to accept the demands of the local people for independence against Belgium, which had a hard time and difficulties in maintaining dominance in the region. To allow Rwanda, which has gained its independence, to ensure its future, Belgium has started to intervene indirectly, this time, not directly in the administration in Belgium.

Rwandan Hutus took a hard line against Belgium, which had mortgaged the future of the Rwandan people both before and after independence. Hutus, who tried to get rid of Belgium's protection and cooperate with French-speaking African countries, became victims of France this time. The main reason for the genocide in 1994 was that Germany, Belgium and France always kept the conflict environment alive in the country to exploit the regional resources. The ruling powers that held the administration from 1962 to 1994 abused the country's resources. While the Tutsis, who were a minority before independence, did not live in the country, the Hutus in the majority did not live in the country. Still, after independence, the situation was reversed and the majority Hutus attacked the minority Tutsis with a vengeance. The ruling powers also supported these events and deprived the Tutsis

of all basic rights. 1 million Rwandans suffered genocide in front of the eyes of the UN and western powers, who have been spectators for years. Conflict in Rwanda was averted by belated intervention after it was too late. It is a pity that the gains of the western powers in the Congo basin were sought to be preserved even while the war and massacre were prevented. The Rwandan government, which was established after the intervention, tried to rebuild Rwanda in the developing process and made Rwanda a powerful African country.

References

- Akbay, Oktay Salih, "Doğu Afrika Ekonomileri". *Dünya Siyasetinde Afrika* 2. Ed. İsmail Ermağan. 323-343. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2015.
- Andersen, Regine. "How Multilateral Development Assistance Triggered the Conflict in Rwanda". *Third World Quarterly* 21/3, 441-456.
- Ansoms, An - Rostagno, Donatella, *Rwanda's Vision 2020 Halfway Through: What the eye does not see*. Universite Catholique de Louvain, 2012.
- Ataöv, Türkkaya. *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*. Ankara: Ankara University Faculty of Political Sciences Publications, 1977.
- Aybar, Sedat. "Küresel Ekonomi Politik Perspektifinden Afrika'nın Yeniden Paylaşımı ve Türkiye". *Dünya Tarihinde Afrika* 4. Ed. İsmail Ermağan. 41-61. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2017.
- Brown, Andrew. *Inyenzi: A Story of Love and Genocide*. Struik Publishers, 2007.
- Daban, Cihan. "Coğrafi Keşifler Sonrası Avrupalı Sömürgeci Devletlerin Afrika Politikaları". *Dünya Siyasetinde Afrika* 3. Ed. İsmail Ermağan. 53-84. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2016.
- Falola, Toyin - Odhiambo, Atieno. *The Challenges of History and Leadership in Africa*. New Jersey: Africa World Press, Trenton, 2002.
- Gök, Gonca Oğuz. "Birleşmiş Milletler Düzleminde Afrika: İnsan Güvenliği Meselesi ve Somali Örneği". *Dünya Siyasetinde Afrika* 1. Ed. İsmail Ermağan. 313-333. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2nd Edition, 2019.
- Hazar, Numan. *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*. Ankara: Usak Publications, 2nd Edition, 2011.
- İpek, Volkan. "Sahra-Altı Afrika'da Bir Devletçilik Mucizesi: 1994 Sonrası Ruanda Ekonomisi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2. Ed. İsmail Ermağan. 303-321. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2015.
- Lemarchand, Rene. *The Dynamics of Violence in Central Africa*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Mukamanzi, John May - Vekeamaz, Monique-Marcel. "Family Planning in Rwanda: Status and Prospects". *Studies in Family Planning* 21/1 20-32.
- Newbury, David. *Kings and Clans: Ijwi Island and the Lake Kivu Rift: 1780-1840*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- Okur, İbrahim. *Afrika Zengin Ama Yoksul*. Bursa: Okursoy Books, 2009.

- Önder, Orhan. *Birleşmiş Milletler Ruanda İçin Uluslararası Ceza Mahkemesi*. Ankara: Bilge Yayınevi, 2006.
- Özey, Ramazan. *Afrika Coğrafyası*, Active Publications. İstanbul, 2006.
- Özey, Ramazan. “Afrika Kıtasının Panoraması: Siyaset, Toplum ve Ekonomide Farklılıklar ve Benzerlikler”. *Dünya Siyasetinde Afrika 1*. ed. İsmail Ermağan. 1-47. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2nd Edition, 2019.
- Öztürk, Ebru Çoban. “Toplumsal Yapılar ve Şiddet: Ruanda Örneği”. *Ankara Üniversitesi Afrika Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2011), 68-114.
- Prunier, Gerard. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Taşkın, Burcu. “Afrika’da Azınlıklar, Topluluklar ve Siyasal Teslimiyet”. *Dünya Siyasetinde Afrika* 5. Ed. İsmail Ermağan. 157-195. Ankara: Nobel Academic Publishing, 2018.
- Topuz, Hıfzı. *Kara Afrika*. Ankara: Milliyet Publications, 1971.