

E-ISSN:3023-6649

kitabiyat

İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi

Cilt: 2 Sayı: 2



İlahiyat
Fakóltesi

Yayın Tarihi: 29/12/2024

Yayın Sezonu: Aralık 2024

Kuruluş: 2023

Samsun Üniversitesi yayınıdır.

Yılda iki kez (haziran ve aralık) elektronik olarak yayımlanır.

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce ve Arapça

e-posta: kitabiyatilahiyat@samsun.edu.tr

Site: <https://kitabiyatilahiyat.samsun.edu.tr>

Telefon: +90 (362) 313 0055 / 1546

Yayımlanan yazıların ilmî, akademik ve etik sorumluluğu yazarlara ait olup yapılan tespitler ve değerlendirmeler doğrudan derginin görüşünü yansıtmamaktadır.

Kitabiyat; ilahiyat alanında yazılmış kitap/makale kritiği tez ve sempozyum değerlendirmeleri, biyografi ve vefeyât türü yazılar vb. yayınlara yönelik tanıtım, eleştiri ve değerlendirme yazıları yayımlayan hakemli bilimsel bir e-dergidir.

Kitabiyat; yazarlar, hakemler, editör kurulu üyeleri, yayın kurulu üyeleri ve danışma kurulu üyeleri arasında herhangi bir ayrımcılık yapmadan coğrafi, ideolojik ve kültürel farklılığa imkân sağlayan bir dergidir.

Kitabiyat; gönderilen aday yazıların değerlendirmesi, dizgisi ve yayımlanması için hiçbir şekilde ücret talep etmemektedir. Yayımlanan yazılar için yazarlara bir telif ödenmemektedir. Yayımlanan yazıların telif hakkı Kitabiyat'a aittir.

Kitabiyat'a gönderilen aday yazılar, salt çoğunluk esas alınmak suretiyle en az iki hakemin görüşleri doğrultusunda ve alan editörleri tarafından değerlendirme formlarıyla birlikte ortalama 120 gün içerisinde kabul veya reddedilmektedir. Editör ve alan editörleri ön kontrol aşamasında Kitabiyat yazım kılavuzuna, kurallarına veya kapsamına uymayan yazıları reddetme yetkisine sahiptir. Kabul edilmiş yazıların yayımlanması veya hangi sayıda yer alacağı tümüyle editör ve yayın kurulunun yetkisindedir.

Publication Date: 29/12/2024

Broadcast Month: December 2024

Founded: 2023

Publication of Samsun University.

It is published electronically twice a year (June and December).

Publication Language: Turkish, English and Arabic

e-mail: kitabiyatilahiyat@samsun.edu.tr

Website: <https://kitabiyatilahiyat.samsun.edu.tr>

Telephone: +90 (362) 313 0055 / 1546

The scientific and ethical responsibility of the published articles belongs to the authors and the determinations and evaluations made do not reflect the opinion of the journal.

Kitabiyat; critiques of books/articles written in the field of theology, theses and symposium evaluations, biographies and obituaries, etc. It is a peer-reviewed scientific e-journal that publishes promotional, critical and evaluation articles for publications.

Kitabiyat is a journal that allows for geographical, ideological, and cultural diversity without any discrimination among authors, referees, editorial board members, broadcasting board and advisory board members.

Kitabiyat does not charge any fee for the evaluation, typesetting and publication of candidate manuscripts. No royalties are paid to the authors for the published articles. The copyright of the published articles belongs to Kitabiyat.

Candidate manuscripts submitted to Kitabiyat are accepted or rejected by the field editors in line with the opinions of at least two referees based on the absolute majority and within an average of 120 days together with the evaluation forms. The editor and field editors have the authority to reject manuscripts that do not comply with the Kitabiyat's writing guidelines, rules, or scope during the preliminary control phase. The editor and the editorial board are fully authorized to publish the accepted manuscripts, or which issue they will appear in.

Sahibi - Owner

Samsun Üniversitesi adına
On behalf of Samsun University
Prof. Dr. Salih KESGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Mustafa IRMAK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Baş Editör - Editor-in-Chief

Doç. Dr. Enes BÜYÜK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Editör Yardımcısı - Assistant Editor

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Alan Editörleri - Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Enes BÜYÜK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Burak ERGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Halid HALLAF
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hasan HARMANCI
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Recep KÖKLÜ
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Philosophy and Religious
Sciences

Doç. Dr. Fatma YÜCE
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ahmet ASLAN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ali GÜL
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Fatma SAYIN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hasan HARMANCI
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Samsun/Türkiye

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Islamic History and Arts

Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Mustafa SOYCAN
Milli Eğitim Bakanlığı/Türkiye
Dr. Arş. Gör. Muharrem Samet BİLGİN
Hitit Üniversitesi Çorum/Türkiye

Türkçe Dil Editörü - Turkish Language Editor

Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ

Arapça Dil Editörü - Arabic Language Editor

Prof. Dr. Mustafa IRMAK
Dr. Öğretim Üyesi Halid HALLAF

İngilizce Dil Editörü - English Language Editor

Dr. Öğretim Üyesi Fatma SAYIN
Arş. Gör. Erdem Celal GÖREN
Arş. Gör. Sevdener YILDIZ

Yayın Kurulu - Editorial Board

Prof. Dr. Salih KESGİN, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa IRMAK, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Ali KARATAŞ, Sakarya Üniversitesi Sakarya/Türkiye
Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Prof. Dr. Mesut KAYA, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu/Türkiye

Danışma Kurulu - Advisory Board

Prof. Dr. Ali KARATAŞ, Sakarya Üniversitesi Sakarya/Türkiye
Prof. Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Fatima Zohra CHEREF, University of Tlemcen, Tıllımsan/Cezayir
Prof. Dr. Günül Özlem AYYADIN CEBE, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Khalid Fahmy İBRAHİM, Menoufia University Menoufia/Mısır
Prof. Dr. Mahrous BORIEEK, Qatar University Doha/Katar
Prof. Dr. Mesut KAYA, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa İsmail DÖNMEZ, Selçuk Üniversitesi Konya/Türkiye
Prof. Dr. Peter G. RIDDELL, SOAS University of London Londra/İngiltere
Prof. Dr. Saad Allah ZAHRA, Ahmed Ben Bella University Vahran/Cezayir
Prof. Dr. Samir Al-Saeed HASSOUN, Mansoura University Mansura/Mısır
Prof. Dr. Ziad AL-ABADI, University of Jordan Amman/Ürdün
Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, Marmara Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Muhammet Zahit ATÇIL, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp TUNCER, İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Gaziantep/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Memduh Farrag en-NABİ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rize/Türkiye

Teknik İletişim - Technical Communication

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Dizgi - Typesetting/Design

Arş. Gör. Emin Ceyhan SEZDİ
Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Sekreteryası - Secretariat

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Son Okuma - Final Reading

Arş. Gör. Emin Ceyhan SEZDİ
Arş. Gör. Esra Nur SEZGÜL
Arş. Gör. Fatma KAYMAKÇI
Arş. Gör. Mırac ÇÖLGEZER
Arş. Gör. Sevdener YILDIZ

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

1	Burhanettin TATAR	<i>Abdülkerim Sürüş, Nebevi Rüyalarmın Ravisi Hz. Muhammed</i>	6-22
2	Muammer BAYRAKTUTAR	<i>Rifat Yıldız, Modern Dönem Şâfiî Algısı</i>	23-51
3	Esra GÖZELER	<i>Mathieu Tillier - Naïm Vanthieghem, The Book of the Cow: An Early Qur'ānic Codex on Papyrus (P. Hamb. Arab. 68)</i>	52-64
4	Rabia MERT	<i>Byung-Chul Han, Zen Budizm Felsefesi</i>	65-82
5	Şengül ÖZDEMİR	<i>Edith Wyschogrod, Azizler ve Postmodernizm</i>	83-97
6	Peyami Safa GÜLAY	<i>Ahmet Dağ, Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi</i>	98-106
7	Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU	<i>Taha Abdurrahman, Fî Usûlî'l-Hivâr ve Tecdîd-i 'İlmî'l-Kelâm</i>	107-121
8	Eyyüp TUNCER	<i>Osman Nuri Solak, Sultan II. Abdulhamîde Takdim Edilen Malay Dnyasının İlk Kur'an Tefsiri Tercümanı'l- Müstefîdin Keşif Hikayesi (Açe-Mekke-İstanbul-Bursa)</i>	122-140
9	Ahmet Tevfik COŞKUN	<i>Ahmet İnam, Der Islam - Eine Binnenperspektive</i>	141-151
10	Derya YÖNEY	<i>Recep Kaymakcan (ed.), Erken Çocuklukta Dini- Ahlaki Gelişim ve Öğrenme</i>	152-169
11	Melek YELBOĞA	<i>Büşra Özüdoğru, Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği</i>	170-180
12	Gülşüm KÖSEOĞLU	<i>Bekir Şahin, Deizmin Sosyolojisi</i>	181-195
13	Nazaiym Zulpukaar KYZY	<i>İsmet Eşmeli, Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma</i>	196-208
14	Esratur UÇAR	<i>F.R. Palmer, Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi</i>	209-217
15	Sema BAĞ	<i>Mahmut Zengin - Abdurrahman Hendek (ed.), Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi</i>	218-228
16	Sümevra GÜNGÜR	<i>Talat Olgun, İlim Tasniflerinde Tasavvuf</i>	229-239

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TEZ İNCELEMESİ / THESIS REVIEW

1	Saliha TÜRCAN	<i>Abdulgabbar Adıgüzel, Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu</i>	240-260
2	Mehmet Emin NAS	رائد نصري جميل أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات في التشريع الإسلامي	261-273
3	Cemal URAL	<i>Ayşe Nur Yamanus, Eş'arî Hadis Ekolü</i>	274-290

SEMPOZYUM İNCELEMESİ / SYMPOSIUM REVIEW

1	Hasan HARMANCI	<i>Samsun Üniversitesi Garbiyatçılık Sempozyumu.</i>	291-297
2	Recep DEMİR	<i>Muş Alparslan Üniversitesi Kur'an Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı</i>	298-338

MAKALE İNCELEMESİ / ARTICLE REVIEW

1	Tarek ABDELMAGEED	يوسف سمانا - هارون أوزل، أثر زلازل تركيا في الشعر العربي	339-346
2	Ubeydullah EFE	حمزة البكري، إشكالية الجمع والتفريق في كتب معرفة الصحابة	347-353

Yazar Bilgileri Author(s)

Prof. Dr.

Burhanettin TATAR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İslam Felsefesi

btatar@omu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4259-5335

Künye Bilgisi

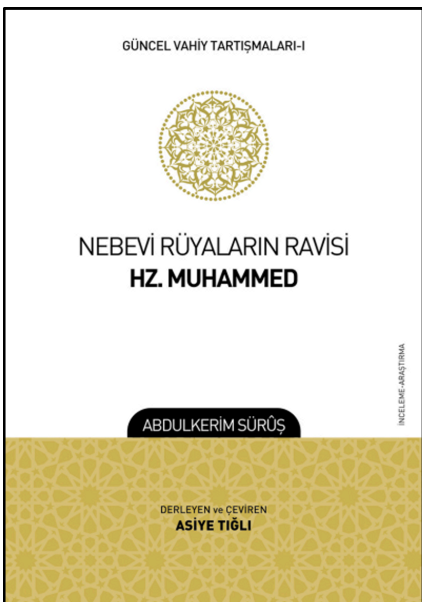
Abdülkerim Sürüş, *Nebevi Rüyaların Ravisi*
Hz. Muhammed.

İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

144 sayfa.

ISBN: 9786052339183

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

İslam Düşüncesi / Islamic Thought
Abdülkerim Sürüş / Abdulkarim Soroush
Nebevi Rüya / Prophetic Dream
Vahiy / Revelation
Sekülerizm / Secularism

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

24/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

02/12/2024

Atıf / Citation

Tatar, Burhanettin. "Abdülkerim Sürüş, Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 6-22.

Gelenekçilerin anladığı şekliyle İslam'ın günümüz dünyasına söyleyebileceği yeni bir şey var mıdır? En güçlü ifadesini metodik ateizmi prensip edinen modern bilim ve geleneksel özcü felsefenin bir tezahürü olan 'bireysel hayatın dokunulmazlığı'nda bulan seküler düşüncenin -siyasal İslam ile özdeşleştirdiği ve büyüttüğü şeriat korkusu/İslamofobi ortadayken- İslam'a kulak vermesinin bir nedeni var mıdır? İslam ülkelerinde yeni nesillerin -özgür hayat parolası içinde- deizm ve ateizme gittikçe daha sempatik yaklaşımları ve geleneksel din anlayışını sorgulamaları İslam'ın artık söyleyecek sözünün kalmadığının bir işareti olarak ele alınabilir mi? Yoksa bütün bu sorular yanlış bir varsayımdan hareketle mi sorulmaktadır? Bu sorular din adına konuşan ve elde ettiği otorite sayesinde dini kendi yorum ufkunun sınırlarına hapseden gelenekçi ulemanın neden olduğu olumsuz durumlara verilen tepkileri mi yansıtmaktadır? Kısacası bu sorular din ve dinî bilgiyi aynı şey saymanın bir neticesi midir?

İranlı mütefekkir Abdülkerim Sürûş'a göre seküler dünyada ve İslam coğrafyasında İslam'a yönelik tepkiler tam da kutsal ile kutsal olmayanın yani din ve dinî bilginin özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Sürûş bize söz konusu özdeşleştirmenin tarihsel nedenlerini ve bütün bu nedenlerin gerisindeki temel sorunu farklı eserlerinde izah etmeye çalışmaktadır. Onun bu noktada en tartışmalı ve etkisi daha derin görünen çalışmaları *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* ve "*Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*" *Kitabına Eleştiriler* başlıklarıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹ İlk

¹ Abdülkerim Sürûş, *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*, çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); a.mlf., "*Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*" *Kitabına Eleştiriler*, çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

kitabta Sürûş'un nebevi tecrübenin genişlemesi ve akabinde nebevi rüyalar başlıklı nazariyeleri yer almaktadır. İkinci kitapta ise muhtelif İranlı düşünürlerin söz konusu nazariyelere dair eleştirileri ve sonunda Sürûş'un bu eleştirilere cevabı bulunmaktadır. Bu kitapların, Abdülkerim Sürûş'un *Maksimum ve Minimum Din*² ve *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*³ adlı kitaplar ile birlikte okunması yararlı olacaktır. Zira Sürûş'un bu yazıda odaklanacağımız *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* ve "*Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*" kitabına eleştiriler adlı çalışmaları künyelerini verdiğimiz diğer iki kitapta kısmen açığa çıkan tefekkür serüveninin belki en kritik safhasını göstermektedir.

Sürûş'un hayat sürecine kısa da olsa göz atmak bu kritik safhanın tarihsel arka planını kısmen de olsa görmeyi kolaylaştırabilir. 1945'te Tahran'da doğan İranlı mütefekkir Abdülkerim Sürûş, eczacılık alanında lisans eğitimini tamamladıktan sonra Londra'da analitik kimya üzerine lisansüstü dersler aldı. Bilahare bilim tarihi ve felsefesi alanında ihtisas yaptı. Devrim sonrası İran'a dönüp *Bilgi ve Değer* adlı kitabını yayımladı. Tahran'da Öğretmen Yetiştirme Kolejinde İslami Kültür Grubu yöneticisi oldu. Devrim sonrası kapatılan üniversitelerin yeniden yapılandırılması için kurulan Kültürel Devrim Konsili'ne Ayetullah Humeynî (ö. 1989) tarafından üye olarak atandı. 1983 yılında fikir ayrılıkları yüzünden Öğretmen Yetiştirme Kolejinden ayrıldı. Daha sonra Devrim Konsili'ne istifasını sundu. 90'lı yıllarda mollaların rejim içinde oynadıkları siyasi role yönelik

² Abdülkerim Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002).

³ Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, trans. Nilou Mobasser (Leiden: Brill, 2009).

eleştirileri artmaya başladı. Kuruluşuna katkı yaptığı *Kiyân* dergisinde dinî çoğulculuk, hermenötik, hoşgörü, molla sultanı vs. üzerine çok sayıda yazı yayımladı. 1998’de İran dinî liderinin emriyle *Kiyân* dâhil çok sayıda dergi kapatılınca, Sürûş’un konuşmalarının ses kayıtları İran dâhil dünyanın pek çok ülkesinde çoğaltılmaya başlandı. Zamanla ülke içinde tacizler ve devlet sansürü artınca Sürûş hem işini kaybetti hem de ölüm tehditleri almaya başladı. Halka açık konferansları Ensar-ı Hizbullah üyelerince sabote edildi. Bunun üzerine yurt dışına çıkan Sürûş Harvard, Yale, Princeton gibi üniversitelerde ve Berlin Wissenschaftskollegte dersler vermeye başladı.⁴

Şu an 78 yaşında olan Sürûş’un gerek lisansüstü çalışmaları gerek hocalık yaptığı üniversiteler aracılığıyla tecrübe ettiği modern Avrupa ve Amerika sekülerizmi ile özellikle İran İslam Cumhuriyeti’nin İran toplumu üzerindeki etkilerini karşılıklı bir okumaya tabi tuttuğu onun kısaca verdiğimiz biyografisinde sezilebilir. Sürûş’un *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* ve “*Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*” *Kitabına Eleştiriler* adlı çalışmalarını söz konusu karşılıklı okuma sürecinin bir tür hasılası olarak ele almak doğru olacaktır. Zira Avrupa ve Amerika tecrübeleri sonrası Sürûş’un postmodern ve post-metafiziksel düşüncelerle etkileşime girdiği çok açıktır. Bu etkileşim esnasında onun Batı dünyasında gördüğü durum kabaca şudur: Aydınlanma dönemi sonrası klasik Platoncu-Hıristiyan metafiziğe yönelik ağır eleştiriler ile ortaya çıkan ateizm ve sekülerizm dalgasının post-metafiziksel düşüncelerle kritiğe tabi tutulması hem din

⁴ Sürûş’un hayatı ve düşünce serüveni hakkında daha geniş bilgi için bk. Asiye Tıgılı, *İran’da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 85-156. Ayrıca Sürûş’a ait internet sayfasına bakılabilir: <http://drsoroush.com/en/>

ve teolojinin geri dönüşüne hem de din ile metafiziğin ayrıştırılmasına neden olmuştur.⁵

Sürûş, çalışmalarında analitik din felsefesine daha yakın görünse de sekülerizme dair analizleri ve sekülerizm-geleneksel İslam anlayışı arasında kurduğu ilişkilere baktığımızda Marksizmin yanı sıra Fransız ve Alman post-metafiziksel düşüncelerinden haberdar olduğu, hermenötik düşünce ile postmodernizmden etkilendiği fark edilmektedir. Sürûş'un eserlerinde açığa çıkan önemli bir husus, onun Avrupa ve Amerikalı düşünörlere olan aşinalığını akademik referans ve isim vermeksizin yansıtmasıdır. Esasen bu durum onun klasik İslam düşüncesine yönelik tavrında da görölmektedir. Onu daha ziyade Gazzâlî (ö. 505/1111), Mevlânâ (ö. 672/1273), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Allâme Tabâtabâî (ö. 1981) gibi birkaç isme zaman zaman atıf yaparken görmekteyiz.

Muhtemelen bunun nedeni, onun etki alanı daha yüksek olan toplumsal retoriği, salt akademik bir dile öncelemesidir. Sürûş, böylesi bir retorik içinde Batı sekülerizminin kökenleri ve İslam'ın çağdaş dünyada yüzleştiği köklü sorgulamayı karşılıklı okuma içinde yaparken geleneğin topyekûn eleştirisine girişmektedir. Ona göre İslam geleneği işin başında düğmeyi yanlış iliklemiş yani yanlış bir vahiy anlayışından hareket etmiştir. Vahiy anlayışı yanlış olunca bu anlayıştan hareketle üretilen kelâmi, fıkhi, siyasi yaklaşımlar da yanlış çoğaltmış ve hepsi artık taşınması imkânsız bir tarihsel yüke dönüşmüştür. Dolayısıyla

⁵ Bu ayrışma hakkında geniş bilgi ve analiz için bk. Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alein Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

yazımızın başında dile getirdiğimiz sorunlar bu yükün bir yansımasıdır.

Fazlurrahman'ın (ö. 1988) "tarihsel enkaz"⁶ diye nitelendirdiği bu tarihsel yükün fark edilmesi, öncelikle seküler düşünme biçiminin sağladığı 'dışarıdan görme' imkânının kullanımıdır. Daha önce Gazzâlî, İbn Teymiye (ö. 728/1328), Dihlevî (ö. 1762) , Efgânî (ö. 1897) gibi çok sayıda şahsiyet İslam geleneğinin bir tür enkaz üretmekte olduğunu dile getirmelerine rağmen sorunun kökenini yorumlama ve yaşama biçimlerinde aramışlardır. Sürûş'un yaptığı şey ise, Fazlurrahman'ın yaptığına benzer şekilde, geleneksel vahiy anlayışını -kökeni Mu'tezilî kelamcı Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) "Allah'ın sadece cevherleri yarattığı, arazları ise insanın yarattığı" görüşüne kadar geri götürülebilecek- yeni bir vahiy anlayışıyla tümünden değiştirmektir. Her iki düşünürdeki bu değişim çabası, bahsettiğimiz seküler dünya görüşünün İslam geleneğine dışarıdan bakabilme imkânını sunmasıyla yakından ilgili görünmektedir.

Daha önce Fazlurrahman, oryantalist bilginlerin İslam araştırmalarının ortaya çıkardığı sonuçlarla İslam geleneği içinde üretilen İslam algısı arasındaki derin zıtlıkları fark edince tüm sorunların kökeninde yanlış bir vahiy tasavvuru olduğunu düşünmüştür. Elbette burada oryantalist bilgi üretimini, Batı'nın İslam dünyası üzerindeki askerî, ekonomik, siyasi, kültürel, ilmî, ahlaki etkileri ile birlikte ele almak gerekmektedir. Şayet modern dünya Batı'nın bilgi ve varlık paradigması içinde şekilleniyor ve "küresel güç" bu paradigmanın hem bir sonucu hem bir üreticisi ise, bu

⁶ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 46/59.

durumda geleneksel İslam anlayışının bu küresel güç karşısındaki zaaf ve başarısızlığının köklü bir nedeni olmalıdır. İşte bu zaaf ve başarısızlığın yol açtığı sorunlar Fazlurrahman'ın yaptığına benzer şekilde, Abdülkerim Sürüş'u geleneksel vahiy teorisini topyekûn sorgulamaya sevk etmiştir. Hemen burada dikkat çekmemiz gereken husus, Sürüş'un geleneksel vahiy teorisi ile sekülerizmin kökenine dair yaptığı tespit ve eleştirilerin tamamen aynı yaklaşımdan beslenmesidir. Daha açık deyişle, Sürüş'un sekülerizmin yol açtığı tahribatın kökenine dair tespitleri ile geleneksel vahiy anlayışının yol açtığı tahribatın kökenine dair tespitleri birebir aynıdır. Bu tespiti en açık şekliyle onun şu cümlesinde bulabiliriz:

Sekülerizmin hikayesi, dinî olmayan yani ne dinî ne de din karşıtı aklın hikayesidir. Bu akli dinden ayıran örtü, metafiziksel akıldan başka bir şey değildir. Bu örtüyü kaldırmak, şayet kaldırılabilirse, sekülerizm alanından çıkış yoluna işaret etmektedir.⁷

Sürüş'un bu cümlelerinde metafiziksel akıl dediği şey Platoncu ve Aristocu gelenekteki metafiziksel akıldır. Bir başka deyişle o, Gianni Vattimo (ö. 2023) ve John D. Caputo'nun "güçlü düşünce" diye işaret ettiği öz metafiziğidir. Platon, ideler nazariyesi ekseninde evrensel özleri tabiatı ve insanı açıklamak için kullanmaya başlayınca kaçınılmaz olarak Tanrı yalnızca bu özleri kaosa tatbik eden yani özlerin gerçekliğini tabiat ve insanda açığa çıkararak bir güç olarak sınırlanmıştır. Artık Tanrı, mitolojik veya dinî anlatılarda gördüğümüz şekilde dilediğini yapabilen değil, değişmez özlere göre eylem gerçekleştirmekle yetinen bir

⁷ Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, trans. M. Sadri - A. Sadri (London: Oxford University Press, 2000), 68.

kozmetik faaliyete dönüşmüştür. Sürûş'a göre bu durum klasik Yunan düşüncesinde kendi başına anlaşılabilir (otonom) bir tabiat ve insan fikrini ortaya çıkarmış yani sekülerizmin tohumlarını atmıştır. Hem İslam rasyonalist metafizikçileri hem Batı'da bilimsel düşünce Platon geleneğine sadık kalarak öz metafiziği bağlamında Tanrı ve tabiata yaklaştıkları için Tanrı sadece nedensellik zincirinin başlangıcına indirgenmiş ve gerisi aklın çıkarımlarına göre anlaşılmuştur. Bu düşünme tarzı en sonunda modern bilimsel yaklaşıma paralel olarak hemen tüm alanlarda sekülerleşmenin yolunu açarak modern insanı Tanrı'ya karşı ilgisiz hâle getirmiştir.⁸

Sürûş'a göre, geleneksel vahiy anlayışının temel sorunu da tam buradadır. Bu anlayış Platoncu-Aristocu metafiziksel yaklaşıma paralel şekilde, vahyi ezeli bir öz veya töz gibi ele alarak vahyin oluşumunda rol oynayan tarihsel ve beşerî unsurları ezelleştirerek kutsallaştırmıştır. O, bu fikre ulaşırken önce din (kutsal) ile ulema tarafından üretilen dinî bilgiyi ayırmış, ancak bu yaklaşımın sorunları çözemeyeceğini fark edince doğrudan "din" kavramının merkezindeki ayetleri ilahi ve beşerî şeklinde kendi içinde iki farklı kategoriye ayırmıştır. *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* adlı kitap bu son aşamayı bize bildirmektedir.

Burada Sürûş'un Fazlurrahman'dan farkını anlamak için önce Rahman'ın vahye yaklaşımını kısaca dile getirmek yararlı olabilir. Rahman'a göre vahiy, geleneksel teorinin ileri sürdüğü gibi, ezeli anlam yani muhtevanın kelâm (söz) formu içinde Hz. Peygamber'e bir melek aracılığıyla verilmesi ile ortaya çıkmamıştır. Aksine Allah'a ait olan şey, vahyin sadece anlam ufku yani evrensellik potansiyeline sahip perspektifidir. Bu anlam ufku veya görüş açısına muhteva

⁸ Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, 54-68.

kazandıran şey Hz. Peygamber'in tarihsel tecrübeleri ve birikimidir. Kolay anlaşılması için şöyle bir benzetme yapabiliriz: Vahyin ilahi boyutu, Newton'un (ö. 1727) keşfettiği yerçekimi yasası gibidir. Beşerî boyutu ise bu yasa içinde yeni baştan algılanan bir elmanın yere düşüşüne dair gözlem ve tecrübedir. Buna göre Kur'an vahyinin evrensel yaklaşımı Allah'a, tarihsel muhtevası ise Hz. Peygamber'e aittir. Sürûş, bu duruma "İfk hadisesi ortaya çıkmasaydı, Kur'an'da ifk hadisesi hakkında ayet de yer almazdı." diyerek işaret etmektedir (s. 29). Buna göre Kur'an'da ne kadar tarihsel muhteva varsa bunların tamamı Hz. Peygamber'in bilgi ve tecrübesi kapsamındadır (s. 29).

Sürûş'un Fazlurrahman'dan ayrıldığı nokta, bu kökensel durumun açığa çıkış tarzı iledir. Fazlurrahman Cebrâil veya Ruh'un evrensel ilke veya anlam ufkunu Hz. Peygamber'in bilincine ilka ettiğine ve ilka esnasında bu ufkun tarihsel bilgi ve tecrübe ile kaynaştığına (anlam kazandığına) işaret ederken Sürûş bu ufkun bilinç kaybı esnasında Hz. Peygamber'in gördüğü mukaddes rüya içinde tarihsel muhteva ile kaynaştığına dikkat çekmektedir. Her ikisinin kabullenmiş görüldüğü nokta evrensel ufuk ve tarihsel tecrübenin kaynaşması esnasında bir düşünme aralığının söz konusu olmamasıdır. Yani söz konusu kaynaşma Hz. Peygamber'in bilincinde gayri iradi olarak açığa çıkmaktadır. Buna göre vahiy, Hz. Peygamber'in ahlaki varlığının Allah tarafından dönüştürülmesi, aniden farklı bir bakış açısına eriştirilmesi ve Fazlurrahman'ın ifadesiyle yaratıcı bir bilince sahip kılınmasıdır.⁹ Dolayısıyla vahyin tarihsel muhtevasını ezeli bir şey gibi ele almak, her şeyden önce vahyin yaratıcı boyutunu arızı bir şey ile karıştırmak

⁹ Geniş bilgi ve analiz için bk. Burhanettin Tatar, "Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman", *Eskişeni* 50 (Eylül 2023), 611-629.

yani bakış açısını bu bakış açısından görülen konunun kendisi ile özdeşleştirmektir.

Sürûş'un *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* kitabında ileri sürdüğü ve 'nebevi tecrübenin genişlemesi' adını verdiği teze göre, vahiy esas olarak Hz. Peygamber'in bilinç kaybına uğradığı anlarda tecrübe ettiği manevi vizyonlarla oluşmaktadır. Sürûş, bilinç kaybı konusunun daha iyi anlaşılması için onun -herkesin zaten tecrübe etmekte olduğu- bir tür uyku/rüya hâli olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir. Buna göre vahiy Hz. Peygamber'in gördüğü mukaddes rüyalar ile onun literal anlatımından ibarettir. Bu vahiy teorisinin geleneksel vahiy teorisinden ayrıldığı hususlardan biri, onun sözel olmamasıdır. Sürûş'a göre vahiy, geleneksel teorinin ileri sürdüğü gibi, Cebrâil adlı bir meleğin Hz. Peygamber'e ezeli ilahi kelâmı sözel olarak aktarması ve Hz. Peygamber'in onu insanlara tebliğ etmesiyle ortaya çıkmamıştır (s. 24, 71, 91). Aksine o sufilerin müşahede ve mükâşefe dedikleri şeye benzer şekilde, Hz. Peygamber'in ilahi müdahale sonucu ortaya çıkan manevi müşahedesini ve onun olduğu gibi dile getirilmesinden ibarettir (s. 43).

Buna göre temel ahlaki, imani ve uhrevi ilkeler hariç Kur'an'ın muhtevası tamamen tarihseldir. Bu muhteva, yukarıda belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in kendi tarihsel tecrübelerini yansıttıkları için herhangi bir kutsallık içermez. Bu durumda Kur'an nasıl anlaşılmalıdır? Sürûş'a göre, Kur'an'da ezeli muhteva olmadığı için onun tefsir ve te'vile ihtiyacı yoktur. Buna karşılık Kur'an'ın -bir rüya anlatısı olarak- tabir edilmesi gerekmektedir (s. 50, 55, 59, 60, 66). Peki bu tabir nedir ve kim tarafından nasıl yapılacaktır? Sürûş bu soruları cevapsız bırakmakta ve kendisinin de bu konuda ehil olmadığını söylemektedir. Nedeni ise, daha önce söylediğimiz gibi, bu rüyaların mistik müşahede ve mükâşefe meselesi

olmasıdır. Sürûş, Gazzâlî'yi izleyerek, nübüvvet ile tasavvufi tecrübe arasında sadece derece farkı görmektedir. Bu durumda Kur'an'ı tabir edecek kişinin müşahede ve mükâşefe ehli olması gerekmektedir. Ancak diğer taraftan Sürûş, tasavvufu -kolayca kontrolden çıkma riskini üreten kaygan bir zemin olarak gördüğü için- vahyin rüya karakterinin modern bilim insanları tarafından analiz edilmesi gerektiğini de söylemektedir. Buna paralel olarak Kur'an'da yer alan tüm muhtevanın farklı bilimlerin konusu olarak rasyonel ve tarihsel analize tabi olduğunu belirtmektedir. Tarihsel muhteva, tasavvufi (işârî) bir yoruma tabi tutulamaz. Tekrarlarsak Kur'an'da kutsal olan muhteva değil, evrensel anlam ufkudur.

Böylece Sürûş, Kur'an'ın aynı anda hem mistik hem tarihsel karakterde olduğunu kabul ederek mistik tarihselci bir yaklaşım üretmektedir. O, Kur'an karşısında Hz. Peygamber'i bir aktarımcı (kendi ifadesiyle, papağan, tûtî) olmaktan çıkararak, farklı çiçeklerden bal üreten arı (zenbûr) gibi doğrudan Kur'an'ın merkezine yerleştirmektedir. Burada 'merkez' kelimesini İbnü'l-Arabî'nin visal metafiziği yani varlığın birliği teorisi içinde ele almak gerekmektedir. Bu teori içinde âşık ve maşuk birbirinden tamamen farklı iki kişi değildir. Onlar adeta yek vücuttur. Yani Allah ile Hz. Peygamber arasına vahiy esnasında akıl (farkındalık hâli) girmemektedir. Çünkü Allah sonsuz bir varlık olarak konuşmaz. Ne de Cebrâil'in Arapça konuşmaya ihtiyacı vardır (s. 71). Vahiy rüya esnasında açığa çıkan mistik veya ruhsal bir manzara (müşahede) olup gören ile görünen aynı manzaranın içindedir. Kur'an işte bu ruhsal manzaranın Hz. Peygamber tarafından dile getirilmesidir (s. 44, 130).

Şimdiye değin aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere, Sürûş modern dünyada İslam vahyinin söyleyebileceği yeni

bir sözün, ancak böyle bir vahiy anlayışı ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Aksi hâlde geleneksel vahiy anlayışı ortaya iki farklı öz veya töz sorununu çıkarmaktadır: 1) modern bilimin analiz ettiği nesnel öz; 2) kutsal kitapta dile geldiği düşünülen dinî öz. Oysa bir şeyin asla iki farklı özü olamaz.¹⁰ Bu iki farklı öz anlayışı sürekli iman-akıl, bilim-din çatışmasını körüklemektedir. Oysa vahiy öz değil, evrensel görüş ufku ve bu ufkun kendisinde açığa çıktığı manevi tecrübedir. Buna göre herhangi bir tarihsel, sosyolojik, psikolojik sorun karşısında Kur'an bize evrensel görüş ufku aracılığıyla yeni bir söz söyleme imkânını verebilir.

Daha açık deyişle Kur'an, tüm manevi tecrübelerin asli modeli ve evrensel kriteridir. Hz. Peygamber sonrası manevi tecrübeye daha alt düzeyde de olsa veliyullah ulaşabilmektedir. Buna mukabil tikel varlıkların analizini en iyi modern bilimler yapabilmektedir. Dolayısıyla mesele, Kur'an'ın evrensellik arz eden manevi tecrübe modeli veya paradigması içinde kalan yeni manevi tecrübeler ile modern bilimi bir araya getirmektir. Benzer şey siyasi, ahlaki, sosyal sorunlar için de geçerlidir. Siyasi, ahlaki, sosyal akıl tikel sorunları ancak böylesi bir paradigma ve manevi tecrübeden hareketle çözebilir. Aksi hâlde ortaya ya bireysel hayat tarzı içinde manevi tecrübe ve değerlerden yoksun bir sekülerlik ya da dinî öz (ezelî hakikat) adı altında siyasi ve dinî otoritenin kendisini meşrulaştırarak (kutsallaştırarak) ürettiği bir despotizm çıkmaktadır. Maneviyattan soyutlanmış sekülerliğin ve despotizm üreten din tasavvurunun ötesine gitmek, ancak mistik-tarihsel-bilimsel bir yaklaşımla sorunları ele almakla mümkündür.

¹⁰ Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, 66.

Abdülkerim Sürüş'un *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* adlı kitabında son aşamasına ulaşan görüşleri ana hatlarıyla bunlardır.¹¹ Bu görüşleri nasıl yorumlamalıyız? Öncelikle Sürüş'un din ve dinî bilgi ayırımında etkin görünen pozitivistikten bilahare hermenötik ve postmodern düşünce aracılığıyla uzaklaşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zira din ve dinî bilgi ayırımı, karşımızda duran iki farklı şey veya nesne olarak din ve bilgiye yaklaşma anlamında tamamen pozitivistik bir yaklaşımdır. Sürüş, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in mistik bir tecrübesi olarak görmekte, buna mukabil bilimsel-tarihsel bilgiyi hâlâ kendi nesnelliği içinde üretilen ve şekillenen bir şey gibi ele almakta ve pozitivistik tutumunu kısmen de olsa sürdürmektedir. Manevi tecrübe olarak mistik rüyalar (vahiy), kelimenin tam anlamıyla pozitivistik bilgi ile zıtlaşan ve asla nesnel olarak anlamı belirlenemez bir şeydir. Zaten bu yüzden Sürüş, Fazlurrahman gibi, onu salt görüş ufku olarak ele almaktadır. Ancak bu ufuk Sürüş'un gözünde, Platon ve Aristo'nun temaşa (theoria) metafiziğinden farklı olan ve İbnü'l-Arabî'de en yüksek ifadesine ulaşmış görünen visal (vahdet-i vücûd) metafiziğidir (s. 62). Dolayısıyla Sürüş vahdet-i vücûd metafiziği ile tarihselciliği ve bu esnada modern bilimi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Ne var ki o, bu uzlaşmanın nasıl mümkün olacağı hakkında bize yeterli bilgi veya analiz sunmamaktadır.

Bildiğimiz şey, Sürüş'un veliyyullaha (her dönemde Hz. Peygamber'in manevi mirasçıları) referansla ele aldığı manevi-mistik müşahede ile metodik ateizmi prensip edinen

¹¹ Sürüş'un *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* adlı kitabının daha geniş özet ve analizi için ayrıca bk. Asiye Tıgılı, "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Sürüş'un Nebevi Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi", *Yetkin Düşünce* 4/15 (2021), 165-186; drsoroush.com, "An Interview with Abdulkarim Soroush" (Erişim 2 Aralık 2024).

modern bilimin birbiri ile bağ kuramayacak kadar yabancılaşmış iki farklı dil olduğudur. Bu yabancılaşma, Sürûş'un örneklerini verdiği tercüme şekli ile giderilebilecek gibi görünmemektedir. Onun önerdiği tercüme şekli, Hz. Peygamber dönemindeki bir olay veya nesnenin yerine, bugün bize doğrudan anlamlı gelecek bir örneği tercih etmektir. Mesela Farsçada "Kirman'a kimyon götürmek" deyiminin İngilizce karşılığı "Newcastle'a kömür götürmek", Arapça karşılığı ise "Basra'ya hurma götürmek" tir.¹² Ancak en önemli sorun belki de veliyyullah diye bahsettiği kişilerin kim olduğunun nasıl tespit edileceğidir. Bu durum bizi meşruiyeti kendinden menkul bir anlatı veya şahıs otoritesine kolayca teslim edebilecek bir karanlık kapıdır.

Dolayısıyla Sürûş, bizi özellikle molla veya fukahannın otoritesinden korumaya çalışırken bu sefer kaynağı akli olarak tespit ve analiz edilemez olan bir görüş ufkunu temsil ettiği düşünülen anlatı veya manevi otorite sorunu ile yüzleştirmektedir. O, ortaya attığı nebevi rüya anlatısı olarak vahiy teorisiyle hâlâ temaşacı (Aristocu) yaklaşımı sürdürmektedir. Buna paralel olarak, kendisinin mukaddes rüyaları yorumlama gücü olmadığını söyleyerek teorisini visal metafiziğinden ayrıştırmaktadır. Ne var ki vahyin aslen visal metafiziği olduğunu söyleyerek teorisi ile teorisinde savunduğu şey arasında aşılamaz görünen bir mesafe oluşturmaktadır. Zira o -hatırlanacağı üzere- meseleyi sadece visal metafiziği savunusu değil, onun modern bilim ve tarihselcilikle uzlaştırılması olarak görmektedir. Ancak bilim ve tarihselciliğin karakterleri gereği temaşacı bir yaklaşım olduğu hatırlanırsa, bu durumda iki zıt metafiziğin nasıl uzlaşacağı ciddi bir soru olarak durmaktadır.

¹² Tığlı, "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı?", 124-125.

Elbette bu durum, Sürûş'un yaklaşımını kolayca reddetmeyi gerektirmemektedir. Zira o İslam dünyasının sorunlarını derinden yaşayan ve anlamaya çalışan bir mütefekkir olarak tarihte kendisine yer açmaktadır. Özellikle bu sorunları derinliğine anlamak için Sürûş bize eserleriyle uzun bir diyalog imkânını sunmaktadır. Önemli olan bu diyalogu sürdürmektir.

KAYNAKÇA

- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- drsoroush.com. "An Interview with Abdulkarim Soroush". (Erişim 2 Aralık 2024). <http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html>
- Soroush, Abdulkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. trans. M. Sadri - A. Sadri. London: Oxford University Press, 2000.
- Soroush, Abdulkarim. *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. trans. Nilou Mobasser. Leiden: Brill, 2009.
- Surûş, Abdülkerim. *"Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed" Kitabına Eleştiriler*. çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Surûş, Abdülkerim. *Maksimum ve Minimum Din*. çev. Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınevi, 2002.
- Tatar, Burhanettin. "Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman". *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 611-629. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303780>
- Tıǧlı, Asiye. "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Surûş'un Nebevi Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi". *Yetkin Düşünce* 4/ 15 (2021), 165-186.
- Tıǧlı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Watkin, Christopher. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Yazar Bilgileri Author(s)

Prof. Dr.

Muammer BAYRAKTUTAR

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Hadis

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0814-0529

Künye Bilgisi

Rifat Yıldız, *Modern Dönem Şâfiî Algısı*.

Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

266 sayfa.

ISBN: 9786258005585

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Hadis / Hadith

Sünnet / Sunnah

Fıkıh / Fiqh

Usûl / Usul

İmam Şâfiî / Imam al-Shâfi

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

30/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

27/12/2024

Atıf / Citation

Bayraktutar, Muammer. "Rifat Yıldız, Modern Dönem Şâfiî Algısı". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 23-51.

Giriş

İmam Şâfiî (ö. 204/820) son dönemlerde İslâm dünyasında ve ülkemizde üzerinde çalışmaların yoğunlaştığı önde gelen ilmî şahsiyetlerden birini teşkil etmektedir. Şâfiî'nin İslâmî ilimlerdeki rolü ve İslâmî ilimlere etkisi muhtelif boyutlarıyla pek çok çalışmada konu edinilmekte ve tartışılmaktadır. Şâfiî hakkında yapılan araştırmalar ve bu araştırmalarda ulaşılan birtakım sonuç, tespit ve yaklaşımlar zaman zaman bazı araştırmacılar tarafından yeniden ele alınmakta ve üzerinde birtakım tenkit ve değerlendirmeler yapılmaktadır. İlmî çalışmalarda ulaşılan sonuçların, ortaya konulan tespit ve değerlendirmelerin, ilmî ölçüler gözetilerek tartışılması, yapılan çalışmalara farklı gözler tarafından tenkit ve tahlile tabi tutulması ve gözden kaçan bazı hususların aydınlığa kavuşması bakımından yerinde ve elzem çalışmalardır. Ancak bazen bir çalışma hakkında yapılan birtakım değerlendirmelerin, yöneltilen tenkit ve iddiaların da yeniden ele alınmasına ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu amaçla bu çalışmada Rifat Yıldız tarafından kaleme alınan *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı* isimli eser ele alınmıştır. Yazar, çalışmasında özellikle ülkemizde yapılan bazı Şâfiî araştırmalarından hareketle Şâfiî hakkında yapılan tespit ve yaklaşımları konu edinmiştir. Bu araştırma ve çalışmalar özelinde yazar, modern dönem Şâfiî algısını tespit etmeye, araştırmalarda ortaya konulan tespit ve yaklaşımlara eleştirilerde bulunarak bunların analizini yapmaya çalışmıştır. Yazar, çalışmasında diğer araştırma ve çalışmaların yanı sıra *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* isimli eserimizi de konu edinmiş, çalışmamız hakkında yeri geldikçe bazı tenkit ve değerlendirmelerde

bulunmuştur.¹ Konu, çalışmanın hacmi de dikkate alınarak, sadece kendi eserimizle ilgili yazar tarafından doğrudan kaynak gösterilerek yapılan değerlendirmeler ve yöneltilen eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Çalışmada yazar tarafından yapılan değerlendirmeler, tarafımıza yöneltilen birtakım iddia ve eleştiriler anahatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Yazarın Yöntem ve Yaklaşımı

Yıldız'ın ön sözdeki ifadelerinden eserini savunmacı bir üslup ve amaçla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın Şâfiî'nin fikhî faaliyetlere yol göstermek ve onları bir standarda kavuşturmak istediğini belirttikten sonra "O, bu yönde attığı adımlarla İslâmî ilimler sahasında yapılacak çalışmaların doğruluğunun ve sıhhatinin ortaya konulabilmesini sağlayabilecek bir kıstas oluşturmayı amaçlamıştır" (s. 9) şeklindeki sözleri bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Yıldız, bu ifadeleriyle bir anlamda İslâmî ilimlerde yapılacak çalışmaların doğruluğunu ve sıhhatini Şâfiî'nin getirdiği kıstasa bağlamaktadır. Oysa mesela Şâfiî'den önceki Hanefî ve Malikî ekollerin Şâfiî'den yöntem ve yaklaşım olarak farklılık arz eden yönlerinin bulunduğu malumdur. Bu durumda bu iki ekolün fikhî yaklaşımlarının isabetli olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Halbuki Şâfiî'nin getirdiği ve benimsediği kıstaslar Şâfiî'nin kendi anlayışı doğrultusunda doğru olanı yansıtır. Zaten fıkhîta farklı mezhep ve yaklaşımların ortaya çıkışının

¹ Yazar, eserinde İmam Şâfiî ve düşüncesi hakkında yapılan Türkiye ve Türkiye dışındaki çalışmalar hakkında bilgi verirken (s. 20-23), eserinde de birtakım eleştiriler yönelttiği çalışmamıza ise yer vermemiştir. İ. Emin Aktepe'nin *Şâfiî Öncesinde ve Şâfiî'de Sünnet* isimli önemli doktora çalışmasına da yer verilmemesi Şâfiî'yi konu edinen bir çalışmada yine gözden kaçan bir eksikliktir. Aktepe'nin çalışması kitap olarak da yayımlanmıştır. bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

temel nedeni de bundan ibarettir. Kezâ Yıldız'ın "Şâfiî'nin İslâmî ilimlerin dayanacağı usul ve esasları disiplin altına almış olması ve belirlemiş olduğu yöntemlerin aşılammış olması" (s. 9) şeklindeki ifadeleri de sorunludur. Bu yaklaşım ancak Şâfiî bakış açısı itibariyle doğru olabilir. Diğer ekol ve âlimlerin de aynı anlayışta olduğu iddia edilemez. Yine Şâfiî'nin usul ve esasları disiplin altına alması ve bunların aşılammış olması da İslâm fikhı ve düşüncesine artı ve eksilerinin de ayrıca değerlendirilmesi gereken bir önemi haizdir. Ayrıca Şâfiî'nin görüşlerinin yaşadığı zaman içerisinde birtakım değişikliklere uğrayarak şekillendiği, kadim ve cedid görüşlerinin bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Şâfiî'nin daha 54 yaşında genç denilebilecek bir dönemde vefat etmesi yine önemlidir. Nitekim bize ulaşan eserlerindeki görüşleri Mısır'da hayatının sonlarında oluşmuş düşünce ve görüşleridir. Dolayısıyla belki 74 yaşında vefat etmiş olsaydı, Şâfiî'nin bambaşka şeyler söyleyebileceğini ve savunabileceğini de söylemek pekâlâ mümkündür.

Yazarın ön sözündeki bazı cümleleleri Şâfiî çalışmalarına belirli bir ön kabulüyle yaklaşacağını ihsas ettirmektedir. Nitekim Yıldız, Şâfiî'ye yöneltilen eleştirileri sayarken bunlara Şâfiî'nin "nassları zahirine göre yorumlayıp onların maksat ve gayelerini dikkate almadığı" nı da (s. 10) ilave etmektedir ve bu duruma pek çok yerde özellikle dikkat çekmektedir. Oysa ileride değinileceği üzere Şâfiî'yi mutlak şekilde bu kategoride değerlendiren bir âlim ve araştırmacı bulunmamaktadır. Onların bu yöndeki değerlendirmelerinden maksat; Şâfiî'de zahiri/literal okumanın öncelikli bir yere sahip olduğunu ve yönteminde bu eğilimin ağır bastığını vurgulamaktan ibarettir. Zira klasik ve modern dönem pek çok eserde dile getirilen husus; Şâfiî'nin yöntem olarak ve ekseriyetle zahire dayandığıdır. Yoksa onlar bu ifadeleriyle Şâfiî'nin kat'î surette nassların mana ve maksadını dikkate

almadığını kastedmemektedir. Nitekim Şâfiî hakkındaki çalışmamız dikkate alındığında onun nassların mana ve maksadını dikkate alan yaklaşımlar sergilediğine ilişkin tespit ve örneklere de açıkça ve genişçe yer verilmiştir. Aksi halde Şâfiî'nin literalist ekol Zahirîlerden bir farkı kalmazdı ve onu da bu ekole mensup bir âlim olarak değerlendirmek gerekirdi.

Diğer yandan Yıldız'ın günümüz kimi Müslüman araştırmacıların yönelttiği bazı eleştirilerini oryantalizm etkisine bağlaması da (s. 13-14) isabetli değildir. Burada mühim ve ilmî olan; ileri sürülen iddiaların ve yöneltilen eleştirilerin gerçeği ne kadar yansıttığı, ilmî bir temelinin bulunup bulunmadığıdır. Böyle yerlerde kimin söylediğinden ziyade söylenenlere odaklanılması daha yerinde bir tavidir. Nitekim pek çok klasik dönem âlim, Yahudi ve Hıristiyanların İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yönelik iddia ve ithamlarına, onların kimliğine bakarak kayıtsız kalmamış, ilmî olarak onların iddia ve görüşlerine cevaplar vermiş ve reddiyeler yazmıştır. Müsteşriklerin art niyetli maksat ve hedefleri olsa da onların iddiaları hususunda doğru tavır; iddialarında haklı veya haksız olup olmadığının ve gerçeği ne kadar yansıttığının ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla tarafların benzer eleştirilerde bulunmalarını ve benzer sonuçlara ulaşmalarını, ilmî olduğu ve gerçeği yansıttığı müddetçe sorun olarak görmemek her halde doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Yıldız, son asırlarda sünnet konusundaki tartışmalarda müsteşriklerin etkisinden bahsederken de sözü, Şâfiî'nin sünnet savusunun değişik akademik çalışma ve platformlarda eleştirildiğine getirmektedir. Bu bağlamda "aslında Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin odak noktasının, sünneti muhafaza ve doğru anlama çabası olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır" diyerek ona yöneltilen literal yaklaşım ve içtihadı

kıyasa indirgeme gibi eleştirilerin de bu konuyla irtibatlı ve bunun yansıması olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir (s. 14). Her ne kadar Şâfiî'nin hadis ve sünnet anlayışına ilişkin müsteşriklerin birtakım ön yargıları ve art niyetleri olsa da genellikle Müslüman araştırmacılar için böyle bir ithamda bulunmayı kabul etmek mümkün değildir. Zira sünnet karşıtı bazı kişi ve akımlar dışında hiçbir Müslüman Şâfiî'nin sünnete, onun muhafazasına ve anlaşılmasına verdiği önemi ve katkıyı görmezden gelmemiş ve art niyetli yaklaşımlar sergilememiştir. Ancak bu durum, Şâfiî'nin sünnet anlayışının ve hadisleri anlama usûlünün asla eleştirilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Müslüman âlim ve ekoller Şâfiî'den önce ve sonra sünnetin tespitinde ve anlaşılmasında farklı yöntem ve yaklaşımlar sergilemiş, birbirlerine eleştiriler yöneltmişlerdir. Ayrıca Şâfiî'ye yöneltilen "zahiri/literal anlamı esas alma" vb. gibi tespit ve eleştiriler, müsteşriklerden asırlarca önce, ileride değinileceği üzere, pek çok Müslüman âlim, fakih ve usulcü tarafından da dile getirilmiştir.² Nitekim bu hususta en sağlam kaynak ve dayanak bizatihi Şâfiî'nin eserleridir. Dolayısıyla yazarın bu tür hususları oryantalistlere ve onlardan etkilenmeye bağlaması ilmi prensiplere uyan ve tarihi gerçeklerle örtüşen bir yaklaşım değildir.

Yıldız'ın bu bağlamda Şâfiî'nin de pekâla eleştirilebileceğini, bu sebeple Şâfiî'nin de yanlış gördüğü pek çok görüş ve düşünceyi belirli usul ve esaslar dairesinde eleştirdiğini ve bunların yanlışlarını ortaya koymaya çalıştığını belirtmesi önemlidir. Ancak yazar, Şâfiî'nin bu şekilde birilerini eleştirmesinden yola çıkarak Şâfiî'nin dayanaktan yoksun keyfî bir şekilde tenkit edilmesinin de haksızlık olacağına, yapılan

² Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 91-101.

eleştirilerin doğru ve geçerli bir dayanağının olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple yazar, çalışmasında Şâfiî'ye yöneltilen tenkitlerin, bizzat eleştirenlerin eserlerinden tespit edilip irdeleneceğini belirtmektedir (s. 14-15). Elbette dayanaktan yoksun keyfî şekilde yapılan eleştirilere katılmak ve bunları haklı bulmak mümkün değildir. Ancak bu durum yazar için de geçerlidir. Çalışmasında Şâfiî'ye yönelik eleştirileri ne kadar ön kabulden, keyfilikten uzak değerlendirebildiği ve ne kadar objektif ve bütüncül bir tutum sergileyebildiği okuyucunun dikkatinden kaçmayacaktır. Diğer taraftan ilmî usul ve esaslara uygun, nesnel ve müdellel eleştiri ve değerlendirmeler elbette kabule şayandır ve olması gerekendir. Şüphesiz bu, yazarın tenkit ve değerlendirmeleri için de geçerlidir.

2. Yazarın İtiraz ve Eleştiri Yönelttiği Konular

Yıldız, çağdaş araştırmalarda Şâfiî hakkında ileri sürülen pek çok görüş, tez ve yaklaşımı tenkite tabi tutarak değerlendirmesini yapmakta, yeri geldikçe birtakım itiraz, eleştiri ve iddialarda bulunmaktadır. Burada yazarın çalışmamıza doğrudan atıfta bulunarak ve alıntılar yaparak ortaya koyduğu tenkit ve değerlendirmeler ele alınacaktır.

2.1. Şâfiî'nin Nasslara Dayanması, Aklın ve Re'yin Alanını Daraltması Tespitine İtirazı

Yıldız, Şâfiî'ye yöneltilen tenkitleri ele alırken "Nassların Bağlayıcılığıyla İlgili Görüşünden Ötürü Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştiriler" adıyla bir başlığa yer vermektedir. Oysa nassların bağlayıcılığı hususunda bir tartışma söz konusu olamaz. Kur'ân ve sünnet her Müslüman için bağlayıcı iki temel kaynak ve asıldır. Ancak Hz. Peygamber'in hadis ve sünneti hususunda, âlimler ve fakihler nezdinde bağlayıcılık açısından farklı yaklaşımların ve taksimlerin yapıldığı da malumdur. Şâfiî nasıl

bu hususta önceki âlim ve ekollere eleştiriler yönelttiyse, bu bağlamda kendi usul ve yaklaşımına tenkitler yöneltmesi de son derece tabiidir ve ilmin gereğidir.

Yazarın kitapta izlediği yöntem açısından en dikkat çeken ve problem arz eden husus; akademik ve ilmî usule uygun olmayan bir yöntem takip etmesi ve tutum sergilemesidir. Nitekim çalışmamızı konu edindiği yerlerde bu durum açıkça müşahede edilmektedir. Araştırmamızda konuyu ortaya koymak amacıyla zikrettiğimiz daha önce yapılan bazı tespit ve yaklaşımlar, tarafımıza nispet edilerek bizatihi kendi görüşlerimizmiş gibi gösterilmiştir. Oysa usule uygun olan yaklaşım; yapılan atıfların görüş sahibine nispet edilerek kaynak olarak kendi eserinin verilmesi, bize ait olan değerlendirmelere ise ayrıca ve müstakil olarak işaret edilmesidir. Yazarın bu tavrını ileride işaret edileceği üzere pek çok yerde görmek mümkündür.

Yıldız, araştırmamızda ifade edilen bazı bilgi ve değerlendirmelerden bazen amacını aşan, hatta ithama varan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim mütekellim metodunun Şâfiî'nin nass ve usul anlayışıyla benzerlik gösterdiğine işaret bağlamında, kaynaklara dayanarak ve kaynağını vererek atıfta bulunduğumuz bilgi ve değerlendirmelerden hareketle³ yazar, çalışmamızda asla yer almayan ve kastedilmeyen hatalı çıkarımlarda bulunmuştur. Yazar, eserimizdeki ilgili yere olduğu gibi yer verdiği hâlde bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu konuyu ele alan diğer bir araştırmacı Bayraktutar, İmam Şâfiî'nin nasslara gereğinden fazla anlam yükleyerek kendisinden sonra gelecek olan mütekellimîn usulcülerini de yanlış yönlendirdiğini iddia

³ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 134.

etmiştir.” (s. 31). Oysa çalışmamızda Şâfiî'nin nasslara gereğinden fazla anlam yüklediğine ve mütekellim usulcülerini yanlış yönlendirdiğine dair en ufak bir iddia söz konusu değildir. Bizim yaptığımız, önceki dönem çalışmalarında konu bağlamında yer alan değerlendirmelere atıfta bulunmaktan ibarettir. Nitekim iki metot hakkındaki bu değerlendirmeler kaynaklarda açıkça yer almaktadır. Ayrıca yazarın atıfta bulunduğumuz esas kaynaklara işaret etme ihtiyacı dahi duymadan, bu değerlendirmeler üzerinden, tarafımıza yönelik olarak, hatalı ve gerçekleri yansıtmayan itham ve çıkarımlarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Mütekellim ile Hanefî/fukaha metodunun mukayesesinden hareketle dile getirdiğimiz “Şâfiîlerin nasslardan ve lafızdan hareket eden bir yöntem ve anlayışı benimsedikleri” şeklindeki değerlendirmemize binâen yazar, Şâfiîlerin yönteminin makâsıdı önemsemeyen bir yönetime dönüştüğü şeklinde bir iddiamızın olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmaktadır. Oysa burada kastedilen husus; mütekellimînin yöntem olarak nasslara ve lafızlarına öncelik veren usullerine dikkat çekmek olup onların hiçbir şekilde makasıdı önemsemedikleri gibi bir durum kastedilmemektedir. Zira başta Şâfiî olmak üzere mütekellimînin usulcülerini ve fakihlerini de yeri geldiğinde makâsıdı dikkate almış ve buna uygun hükümler vermiştir. Bu arada usul-ı fıkhîdeki iki metodun mahiyetine dair farklı yaklaşımların ve tartışmaların bulunduğunu da burada ilave etmek gerekir.⁴ Neticede iki yöntem arasındaki temel farkın; fakihlerin yönteminde usûlün mezhebin fûrû'u doğrultusunda şekillenmesi, kelâmcıların yönteminde ise prensip olarak usûlün fûrû'dan bağımsız olması

⁴ Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.

noktasında oluştuğu ifade edilmiştir.⁵ Dolayısıyla yazarın Hanefî usulcöleri ile mütekellim usulcölerinin yöntem farklılığına işaret eden değerlendirmelerden hatalı çıkarımlar yaptığı görölmektedir. Nitekim ona göre mütekellim metodunun usul kaidelerini nasslardan elde etmesi bir eksiklik olarak görölemez. Zira hemen hemen bütün âlimlere göre İslâmî ilimlerin temel kaynakları Kur'ân ve sünnettir (s. 39). Yıldız'ın bu ifadelerinden sanki bazı âlimlerin Kur'ân ve sünneti temel kaynak olarak görmedikleri gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki iki metodun farkına işaret ederken Kur'ân ve sünnetin kaynaklığı hususunda ne bir problem ne de en ufak bir eleştiri söz konusudur. Bu bakımdan yazarın, yapılan değerlendirmelere ön kabülle ve savunmacı bir tavırla yaklaştığına dair bir izlenim uyandırmaktadır.

Yıldız, "Hz. Peygamber'in her konuda kesin ve bağlayıcı tarzda hükümler vaz etmediği, karşılaşılabilecek sorunlara uygun kararlar vermeyi ümmetin takdirine bıraktığı" şeklinde atıfta bulunduğumuz görüşe de itiraz ederek bunun hatalı olduğunu dile getirmektedir. Böylesi bir düşüncenin Kur'ân ve sünnette yer alan ifadelerle çeliştiğini ileri sürerek Kur'ân ve sünnette pek çok konu hakkında detaylı bilgi verildiğini belirterek Kur'ân'ın aile hukukuna dair âyetlerini bu duruma örnek olarak sunmaktadır. Oysa Kur'ân'da ahkâm âyetlerinin ve yine ahkâm hadislerinin sınırlı, hâdiselerin ve meselelerin sınırsız olduğu malum ve aşıkârdır. Sahabeden itibaren her devirde fakih ve müctehidlerin sayısız fetva ve içtihadı, kaynakların bunlarla dolu olması da bunun somut bir delilidir. Müctehidlerin hakkında nass bulunmayan konularda, aklî ve ilmî bir çaba olarak ictihadda bulunmaları kadar tabiî bir şey

⁵ Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımılaşması Üzerine", *Bilimname* 17/2 (2009), 93.

yoktur. Ancak nasslar üzerinde yorum ve değerlendirmede bulunmakla nassları anlarken ve değerlendirirken akla verilen rol ve sınır şüphesiz aynı şeyler değildir. Dolayısıyla Şâfiî özelinde kastedilen onun nassların yorumunda nass dışı delillere fazla itibar etmemesi, yorumu nassa dayalı delillerle sınırlandırma çabasıdır. Nitekim bunun pek çok örneğini Şâfiî'nin âyet ve hadisleri lafzî ve zahirî anlamına göre değerlendirmesinde, zahirden ayrılmayı nasslarla, icma ve kıyasla sınırlandırmasında görmek mümkündür. Dolayısıyla yazar burada birbirinden farklı durumlar hakkında itiraz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Makâsıd konusuna gelince çalışmamızda Şâfiî usulcülerinin ve fakihlerinin makasıdı göz ardı ettiklerine dair herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

Yıldız kezâ "Yapılan eleştirilerde dikkat çeken en önemli husus, nassların özellikle sünnetin bağlayıcılığını savunan tek fakih İmam Şâfiî imiş gibi bir algının oluşturulmaya çalışılmasıdır." (s. 34) demektedir. Oysa bu hususta esas dikkat çeken ve merak konusu olan husus; yazarın nasıl böyle bir çıkarımda bulunduğudur. Zira sünnetin dindeki yerine ve bağlayıcılığı husususunda Şâfiî dahil âlimler ve fakihler arasında bir ve ihtilaf yoktur. Sadece sünnetin tespitine ilişkin farklı yaklaşımlar ve sünnetin bağlayıcılığı hususunda aralarında farklı taksimler mevcuttur. Şâfiî bir fakih olarak sünnetin bağlayıcılığı konusunda ehl-i hadis çizgisinde kalmış ve onlara bu hususta usul kazandırmıştır. Kuşkusuz Şâfiî bu hususta tek değildir ama ehl-i hadise usul kazandırması ve onları ehl-i re'y karşısında güçlü kılması açısından öncüdür. Zaten Şâfiî'ye eleştiriler yöneltilmesinin bir sebebi de bundan ibarettir. Dolayısıyla alim ve ekoller arasındaki esas fark; sünnetin

dindeki yeri ve bağlayıcılığında ziyade, özellikle sünnetin tespitine ve anlaşılmasına dairdir.

Yazarın “İmam Şâfiî’nin nassların bağlayıcılığını, dolayısıyla sünnetin bağlayıcılığını vurgulamasıyla; istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zeraî gibi yöntemleri dışladığı düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır.” (s. 36) şeklindeki ifadeleri de yine sorunludur. Zira bu yöntemlere karşı takınılacak tavır ile nassların veya sünnetin bağlayıcılığı meselesi birbirinden farklı hususlardır. Zira hiçbir âlim ve fakih bu delilleri Kur’ân ve sünnetin üzerinde görmemiştir.

Şâfiî’nin istihsan gibi yöntemlere olumsuz ve mesafeli yaklaşmasından ve bunlara dayanarak hüküm vermeyi keyfîlik olarak değerlendirmesinden hareketle onun müçtehidin akla dayalı hareket alanını daralttığı tespitinden yazarın “güya her akîl ilimle uğraşan insanın, hukuk işini çok iyi yapabileceği algısı oluşturulmaya çalışılıyor” (s. 37) şeklinde bir iddiada bulunması yine hatalı bir çıkarımdır ve Şâfiî hakkında yapılan değerlendirmelerde böyle bir şeyin kastedilmesi ve iddiada bulunulması asla söz konusu değildir. Dolayısıyla yazarın bu tür eleştirilerini yerinde bulmak mümkün değildir ve bu iddialar polemikten öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim yazarın işi daha da ileri götürerek, Şâfiî’ye nass anlayışı hususunda eleştiri yöneltenlerin âdeta nassları yok saydıkları ve sadece akli esas aldıkları gibi bir izlenim oluşturma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Oysa nassların esas ve asıl olduğu hususunda hiçbir âlim ve fakih farklı düşünceye sahip değildir.

2.2. Şâfiî’nin Kur’ân’daki ‘Hikmet’ Kavramını ‘Sünnet’ Olarak Anlamasına İlişkin Değerlendirmelere İtirazı

Yıldız’ın itiraz ve eleştirilerde bulunduğu bir diğer husus; Şâfiî’nin Kur’ân’daki hikmet ifadesini sünnet olarak yorumladığı

şeklindeki değerlendirmelere yöneliktir. Oysa yazar bizatihi kendisi de Şâfiî'nin eserlerinden alıntılıdığı bilgilerle Şâfiî'ye göre Kur'ân'da Kitab'tan sonra zikredilen hikmet ifadesinden maksadın sünnet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak o, bu noktada yine polemikte bulunmakta ve Şâfiî'nin Kur'ân'daki bazı hikmet lafızlarını sünnet olarak anladığı meyanında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Onun hikmetle ilgili bu açıklamalarına dayanıp eserleri bir bütün olarak incelendiğinde Kur'ân'da geçen bütün "hikmet" lafızlarının sünnet manasına geldiği yönündeki bir iddiasının olmadığı görülecektir. Nitekim *er-Risâle* adlı eserinde "buralarda geçen hikmet" lafzından kastın zikrettiği âyetler olduğu aşikârdır. Dolayısıyla onun Kur'ân'da geçen bütün "hikmet" lafızlarının sünnet manasına geldiği yönünde bir sözünün ve iddiasının bulunmadığı söylenebilir." (s. 87).

Ancak yazarın bu mahiyetteki itirazlarında, eleştiride bulunduğu kimselerin cümlelerine parçacı yaklaştığı, diğer ifade ve değerlendirmeleri görmezlikten geldiği gibi bir izlenim doğmaktadır. Nitekim yazar "Şâfiî, Kur'ân'da ifade edilen 'hikmet' kavramını, sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullanmaktadır."⁶ şeklindeki ifademizi bu şekilde okuyarak itiraza tabi tutmuş ve sık sık bunu bir eleştiri konusu yapmıştır. Oysa bu ifadede Kur'ân'da Kitab'la birlikte zikredilen 'hikmet' ifadesi kastedilmektedir. Nitekim çalışmamızda konuyla ilgili kısımlarda dile getirdiğimiz ifadelerde Şâfiî'nin Kitab'tan sonra zikredilen hikmet ifadesini sünnet olarak yorumladığı açık ve net olarak vurgulanmıştır.⁷ Durum bu şekilde açık olduğu halde, yazar Şâfiî'nin Kur'ân'daki tüm hikmet ifadelerini sünnet olarak yorumlamadığını ısrarla

⁶ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 68.

⁷ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 68-69.

vurgulamaya çalışmaktadır. Oysa yukarıda belirttiğimiz Şâfiî'nin Kitab ve hikmetin yan yana zikredildiği âyetlerden hareketle, onun Kur'ân'da yer alan hikmet ifadesini sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullandığına dikkat çekmek dışında zaten böyle bir ifadede ve iddiada bulunulmamıştır. Bu itibarla Şâfiî'nin Kur'ân'daki hikmet ifadesini sünnet olarak anladığı şeklindeki değerlendirmelerde dikkat çekilmek istenilen, Şâfiî'nin Kur'ân'dan örnekler getirdiği âyetlerdeki hikmet ifadesiyle sünneti kastettiğidir. Bu durum çalışmadaki ifadelerden açıkça anlaşıldığı halde; yazarın böyle bir durumda dahi savunmacı bir anlayışla hareket ettiği, parçacı bir yaklaşımla yazılanlarda kastedilmeyen hususlar üzerinden eleştirilerde bulunmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.

Esasen burada yazarın bazı çevirileri ve değerlendirmeleri eleştiriye açıktır. Nitekim yazarın da alıntılacağı gibi; Şâfiî ilgili âyetlerdeki hikmet ifadesiyle kastedilenin sünnet olduğunu beyan sadedinde “Buralarda (bu âyetlerde) geçen -Allah en iyisini bilir- ‘hikmet’in Rasulullah’ın sünnetinden başka bir şey olduğunu söylemek caiz değildir”⁸ demektedir. Yazar ise Şâfiî'nin bu ifadesini “Ona göre - Allah daha iyisini bilir ama- bu âyetlerde geçen “hikmet” lafzından maksat sünnet dışında başka bir şey değildir.” şeklinde çevirmiştir. Oysa Şâfiî âdeta ‘caiz değildir’ şeklinde daha kesin bir ifade ile kanaatini belirtirken, yazar Şâfiî'nin bu ifadesine daha esnek bir anlam vermiştir.

Yıldız kezâ Şâfiî'nin hikmeti, sünnet olarak yorumladığına dair yapılan bazı değerlendirmelere atıfta bulunarak itirazlarda bulunmaktadır. Biz burada kendi çalışmamıza yönelik eleştirileri değerlendirmekle yetineceğiz.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

Öncelikle yazar eleştirilerinde akademik ve ilmî usule riayet etmemekte, başkalarına yapılan atıfları, bizatihi itirazda bulunduğu kişiye mal ederek, onun görüşleriymiş gibi aktarmaktadır. Örneğin Şâfiî'nin tefsir anlayışı üzerine yapılan bir araştırmaya atfen⁹ yaptığımız “Ancak Şâfiî'den önceki âlimlerin, hikmeti farklı şekillerde tefsir ettikleri tespit edilmiştir. Öyle ki Şâfiî'nin tefsirde otorite olarak kabul ettiği Mücahid ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlerin hiçbiri hikmeti sünnet olarak tefsir etmediği belirtilmektedir.”¹⁰ şeklindeki ifadelerimiz, yazar tarafından hem de tırnak içinde tamamen bizim görüşümüz gibi aktarılmıştır. Yıldız, bir taraftan “Bayraktutar'a göre yapılan araştırmalarda İmam Şâfiî'den önceki âlimlerin, “hikmet”i ondan farklı şekillerde tespit ettikleri tespit edilmiştir” dedikten sonra tarafımıza yönelik olarak şöyle demektedir: “Konuyla ilgili Bayraktutar şöyle demektedir: Öyle ki Şâfiî'nin tefsirde otorite olarak kabul ettiği Mücâhid (ö. 103/721) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi müfessirlerin hiçbiri hikmeti sünnet olarak tefsir etmemiştir.” (s. 94). Bu ifadeleriyle yazar, başka bir araştırmaya atfen dile getirdiğimiz tespit ve görüşleri tamamen bizim görüşümüzmüş gibi tarafımıza mal ederek hem de tırnak içine alarak hatalı bir aktarımda bulunmuştur. Bu tespit ve değerlendirmelere elbette itiraz ve eleştiri yöneltilebilir. Ancak hakkaniyetli olan, ilgili itirazın; öncelikle esas bu tespiti yapana yöneltilmesidir. Başkalarının varsa hatalı tespitlerinin onu yapana değil, doğrudan ondan atıfta bulunana -atıf yapanın da daha dikkatli olması gerekmeyle birlikte- nispet edilmesi doğru bir tavır ve yaklaşım değildir.

⁹ Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, 200.

¹⁰ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69.

Yıldız'ın bu tür hatalı iktibasları ve nispetleri bununla da sınırlı olmayıp yine başka bir hatalı isnatta bulunmaktadır. Nitekim Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak yorumlamasının vahiy anlayışıyla yakından ilgili olduğu yönünde yine bir başka esere atfen¹¹ yer verdiğimiz değerlendirmeler¹², tamamen tarafımıza nispet edilerek kendi görüşümüz gibi yazar tarafından şu şekilde aktarılmıştır. "Bayraktutar, İmam Şâfiî'nin iki tür vahiy olduğunu ileri sürdüğünü ve "hikmet" dediği şeyin de vahyin ikinci türünü oluşturduğunu iddia etmektedir." (s. 94). Oysa Şâfiî'ye göre iki tür vahiy olduğu görüşü temelsiz ve keyfî bir çıkarım ve de bir iddia değildir. Nitekim bizatihi *el-Ümm*'den de kaynağını vererek yaptığımız tespit şöyledir: "Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak yorumlamasında onun vahye dair anlayışının da etkisi söz konusudur. Nitekim ona göre Allah, Peygamberine iki şekilde emreder: Birincisi, Allah ona vahiy indirir, insanlara da bu vahiy okunur. İkincisi de Allah'tan Peygambere şöyle yap diye risalet (mesaj) gelir, o da onu yapar."¹³ Nitekim Şâfiî *er-Risâle*'de hikmet'in yer aldığı âyetleri zikredip, bu âyetlerdeki hikmetten maksadın sünnet olduğunu belirttikten sonra Rasulullah'ın sünnetinin Allah'tan bir açıklama olduğunu ve âyetlerdeki Allah'ın muradını açıklamasından ibaret olduğunu ifade etmektedir. Kezâ Şâfiî devamında böylece Allah'ın hikmeti Kitabına bitiştiğini ve ona tabi kıldığını, bunu da sadece Peygamberine mahsus kıldığını özellikle belirtmektedir.¹⁴ Atıfta bulunduğumuz kaynakta da Şâfiî'nin bu sözlerinden hikmet

¹¹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 204-205.

¹² Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Mahmûd Mataracî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, 5/185. Bk. Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69. Şâfiî eserlerinde yine pek çok yerde bu iki tür vahiyden bahsetmiştir.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Dâru't-Turâs, 1979, 79 (no: 257).

dediği şey, vahyin ikinci türü olarak yorumlanmış, ancak çalışmamızda yer verdiğimiz müellifin değerlendirmeleri, yazar tarafından kendi görüşlerimizmiş gibi tarafımıza nispet edilmiş ve hatalı olarak yine şu şekilde dile getirilmiştir: “Bayraktutar, bu durumun gerekçesiyle ilgili şöyle demektedir: “Zira mesela ‘salât’, ‘zekât’ ‘hac’ gibi kavramların pratikteki şekliyle anlamlandırılması için, Hz. Peygamber Kur’ân dışı vahye ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle hikmet, vahiy sahibinin yine vahyin açıklaması ve izahı için Peygamberine özel olarak verdiği ilave bilgi ve ilhamdır. Bu nedenle Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber dil artı hikmetle donatılarak desteklenmiştir.” (s. 95). Oysa bu değerlendirmeler (bunlara katılmamız bir tarafa) kendi değerlendirmelerimiz olmayıp bizatihi kaynağını verdiğimiz eserden¹⁵ naklettiğimiz tespitlerden ibarettir.¹⁶ Yazarın yine çalışmamızdan naklettiği “İşte Şâfiî’ye göre, Hz. Peygamberin kalbine Allah’ın ilham ettiği şey, O’nun sünnetini teşkil etmiştir. Allah’ın zikretmiş olduğu Hikmet de odur.” ifadesi de bizzat *er-Risale*’den kaynağı verilen bir tespittir.¹⁷

Yıldız, Şâfiî’nin hikmet anlayışı bağlamında yine bizzat kaynaklarını vererek atıfta bulunduğumuz bazı yorum ve değerlendirmeleri ilk defa tarafımızca dile getirilen görüşlerimiz gibi doğrudan tarafımıza nispet eden bir tutum sergilemiş ve eleştiri konusu yapmıştır. Nitekim hikmet kavramıyla sünnetin kastedilmesinin tamamen yanlış olmadığı, burada dikkat edilmesi gereken hususun Şâfiî’nin hikmeti sünnetle sınırlandırmış olduğu¹⁸, yine Şâfiî’nin hikmete sünnet anlamı yükleyerek farklı bir hikmet teorisi oluşturmakla hicrî ikinci

¹⁵ Arslan, *Şâfiî’nin Kur’ân Okumaları*, 204-205.

¹⁶ Bayraktutar, *Şâfiî’nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 103 (no. 307).

¹⁸ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, 195.

asırda farklı fikir akımlarının ve siyasî mücadelelerin hüküm sürdüğü bir ortamda (özellikle Mutezile ve Şia'ya karşı) farklı bir tez geliştirmeye çalıştığı, Şâfiî'yi buna sevk eden nedenin nass teorisini sistemleştirmek, sünnetin Kur'ân kadar bağlayıcılığını yine Kur'ân'la temellendirmek ve sünnete gereği gibi önem vermeyen guruplara karşı sünneti savunmak olduğu¹⁹ şeklinde tarafımıza doğrudan nispet ettiği görüş ve değerlendirmeler kaynağını da verdiğimiz diğer ilim erbabının tespit ve değerlendirmelerinden ibarettir. Şu hâlde başkasına atfen yer verdiğimiz tespitlerin, esas görüş sahiplerini zikretmeksizin, tarafımıza nispet edilmesi ve bizim iddialarımız olarak eleştiri konusu yapılması (Şâfiî hakkındaki araştırmalarımıza binâen ilgili tespit ve değerlendirmelere katılmış olsak bile) yine doğru ve hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Zira eleştirinin de belirli bir usulü ve yöntemi vardır.

Yazar yine "Her ne kadar Şâfiî'nin bu husustaki temel düşüncesi ve niyeti sünneti savunmak olsa da birtakım zorlama tevillerde bulunduğu da görülmektedir."²⁰ şeklindeki değerlendirmemize de itirazda bulunmaktadır (s. 96). Oysa çalışmamızda hikmet kavramıyla sünnetin kastedildiğinin tamamen yanlış bir görüş olmadığı ifade edilmekle beraber, pek çok müfessirin sünnet anlamı yanında kavrama farklı anlamlar yüklemesinden, Şâfiî'nin ise hikmeti sadece sünnete indirgemesinden hareketle bunun bir anlamda zorlamadan ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir. Zira yazar her ne kadar itiraz etse de Şâfiî'nin bu yaklaşımından doğal olarak böyle bir netice ortaya çıkmaktadır.

Yıldız, çalışmasında Şâfiî'den önce İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücahid ve Mukâtil gibi müfessirlerin hikmeti, sünnet

¹⁹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 200.

²⁰ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

olarak yorumlamadıkları şeklindeki değerlendirmeleri analiz etmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu tür yorum ve değerlendirmeleri yazar hatalı olarak tarafımıza nispet ederek ele almaktadır. Oysa araştırmamızda bazı çalışmalara atıfta bulunarak bu tür tespitlerin bulunduğu belirtilmekle yetinilmiştir. Nitekim atıfta bulunduğumuz Arslan, Mukâtil'in *el-Eşbah ve'n-nezâir* isimli eserinde hikmet ifadesine beş ayrı anlam verdiği ve bunların arasında sünnete yer vermediğine dair böyle bir tespitte bulunmuştur.²¹ Oysa Yıldız'ın da belirttiği üzere Mukâtil, *el-Eşbah ve'n-nezâir* adlı eserinde değil de *Tefsir*'inde hikmet kavramına; Kur'ân'da bulunan helal ve haramla ilgili öğütler yanında 'sünnet' anlamını da vermiştir (s. 100).²² Ancak Arslan, Mukâtil'in *Tefsir*'ine muhtemelen bakmadığı için onun bir yerde hikmet kavramına sünnet anlamı verdiğini gözden kaçırmıştır. Çalışmamızda doğrudan Arslan'a atfen Mücahid ve Mukâtil'in hikmeti, sünnet olarak yorumlamadıkları şeklindeki tespiti yer verilmiş olsa da Şâfiî'den önce nadir de olsa hikmeti sünnet olarak yorumlayanların bulunduğu dikkat çekilmiş ve konuyla ilgili dipnotta Taberî'den (ö. 310/923) bir nakle de yer verilmiştir. Buna göre Taberî, te'vil ehlinin hikmet kavramının anlamı üzerinde ihtilaf ettiklerini belirterek önceki bazı âlimlerin hikmeti hangi anlamda yorumladıklarına yer vermektedir. Nitekim Taberî'nin nakline göre Katâde (ö. 117/735), hikmeti sünnet olarak yorumlamıştır.²³ Dolayısıyla bu nakille Şâfiî'den önce mesela Katâde'ye göre hikmetin sünnet olarak yorumlandığına dikkat çekilmiş, Şâfiî'nin de belirttiği gibi

²¹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 200.

²² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. A. Mahmûd Şahâte, Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002, 1/311.

²³ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69. Ayrıca bk. 100 nolu dipnot.

hikmeti, sünnet olarak yorumlayan bazı âlimlerin bulunduğu görüşü bir anlamda teyit edilmiştir. Ancak nedense yazar Taberî'den nakille kendisi de Katâde'ye göre hikmetin, sünnet olduğu şeklindeki görüşüne yer verdiği halde (s. 101) yaptığımız bu tespitleri adetâ görmezden gelmiştir. Yazara esasen bu noktada yöneltilmesi gereken eleştiri, esas görüş ve iddia sahiplerine yönelik itirazda bulunmak yerine, bunlara atıf yapan kimselerin görüşü ve iddiasıymış gibi onlara mal ederek eleştiri konusu yapması, töhmet altında bırakacak bir üslup kullanmasıdır.

2.3. Şâfiî'nin Zahiri/Literal Yaklaşımına Dair Değerlendirmelere İtirazı

Yıldız'ın çalışmamızla yakından ilgili eleştiri ve itirazda bulunduğu bir diğer konu ise Şâfiî'nin lafızcılığı hususudur. Yazar, bu konuyu hüküm istinbatına dair İmam Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler ana başlığında ele almakta ve bu bağlamda lafızcılığına dair tespit ve görüşleri değerlendirmektedir. Ancak o, bu husustaki itirazlarını dile getirirken umumiyetle genellemeci bir dil ve üslup kullanmaktadır. Nitekim şu ifadeleri buna bir örnektir: "İmam Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin en önemlilerinden biri nassları yorumlarken onların gayelerine değil de lafızlarına göre hareket ettiği görüşüdür. Söz konusu tenkitlere göre İmam Şâfiî maslahat ve makâsıdı göz önünde bulundurmadan hüküm istinbatında bulunmaktadır." (s. 161). Yazarın bu iddialarından Şâfiî'nin nassları yorumlarken sadece lafızlarına bağlı kaldığı, nassların mana ve maksadını pek de dikkate almadığı gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki Şâfiî'nin hadis yorum metodolojisini konu alan çalışmamız dikkate alındığında böyle bir iddia ve itiraz gerçeği yansıtmadığı görülecektir. Zira çalışmamızda Şâfiî'de hem lafız hem de mana eksenli yorum ve değerlendirmelerin bulunduğuna dikkat

çekilmiş ve iki ayrı başlık altında konu geniş olarak ve örneklerle ortaya konulmuştur. Bu hususta dikkat çekilen; Şâfiî'nin teoride zahirî/lafzî anlama bağlılığı sıkı sıkıya vurgulaması, diğer ekol ve âlimlere kıyasla zahiri anlamdan ayrılmayı sıkı şartlara bağlayarak sınırlarını çizmesi, ayrıca pratikte de buna riayete son derece ehemmiyet veren bir yaklaşım sergilemesidir. Ancak bu demek değildir ki o, hiçbir zaman mana ve maksadı gözetmemiştir. Zira Şâfiî de zahirden ayrılmayı gerektiren bir delil bulunması halinde mana ve maksat eksenli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte sistemleştirmek istediği usulün bir gereği olarak Şâfiî'de hâkim olan yaklaşım zahirî anlama bağlılık olup mümkün olduğunca zahiri/literal anlam ve yorumdan ayrılmamaktır. Fakat o, teoride savunduğu bu ilke ve usule pratikte her zaman bağlı kalamamış, literal anlamdan ayrılıp mana ve maksadı esas alan hüküm ve değerlendirmelerde de bulunmuştur. Diğer taraftan çalışmamızda da ifade ettiğimiz üzere Şâfiî'nin lafzî/literal yaklaşımı, her ne kadar benzer yaklaşımlarda bulunsalar da Zahiriye ekolü düzeyinde literalist bir çizgide değildir. Bu sebeple Şâfiî'nin, Zahiriye mektebine nazaran daha ılımlı bir literal yönetime sahip olduğu söylenebilir. Kezâ'nın nasların anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde yazarın da ayrıca belirttiği üzere, öncelikle zahir anlamın dikkate alınacağında bir problem yoktur ve bu tüm yorumcuların başvurduğu ilk esas ve temel yorum yöntemidir. Diğer taraftan zahir anlamı dikkate almak da tümünden sorunlu bir yaklaşım değildir. Bazen zahir anlam ve yorum da Şâfiî'nin/kanun koyucununun nassta/metinde gözetmediği gayeyi tahakkuk ettirmekte ve herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi Zahirî âlimlerin literal bazı yorumları da oldukça yerinde anlam ve yorumlar ihtiva edebilmektedir. Dolayısıyla zahir anlama binaen hüküm ve değerlendirmede bulunmayan bir hukukçudan ve

âlimden bahsetmek mümkün değildir. Bu hususta problem teşkil eden tavır; sadece lafzî yorumda ısrar ederek, lafızlara aşırı bağlılık gösterip mana ve maksadın ihmaline yol açan, kanun koyucunun maksat ve muradına hizmet etmeyen lafızcı/literalist yaklaşım sergilemektir. Nitekim çalışmamızda ortaya konulduğu gibi Şâfiî’de de bu yaklaşımın pek çok örneğine şahit olunmaktadır. Buradan Şâfiî dışındaki âlim, fakih ve ekollerde literal/lafza bağlı yorumların bulunmadığı neticesine ulaşmak doğru değildir. Pekâlâ onlarda da benzer yaklaşımlar görülebilmektedir. Ancak Şâfiî’nin bunu temel bir ilke ve yöntem olarak kabul etmesi, pek çok âyet ve hadisi anlama ve değerlendirmede diğer âlim ve ekollerle mukayese edildiğinde daha literal yorumlarda bulunması, bu hususta Şâfiî’yi onlardan bariz olarak ayırtmaktadır.

Yıldız’ın itiraz ve değerlendirmelerine gelince, vurgulanabilecek ilk husus Şâfiî’nin lafza bağlılığına ilişkin görüşlerini doğrudan değerlendirmek yerine, konuyu sonraki dönem Şâfiî âlimlerinin makâsıd anlayışı üzerinden hareket etmesi ve Şâfiî’nin makâsıd-maslahat anlayışı ile ona dair örneklerle ele almış olmasıdır. Burada dikkat çeken husus, yazarın Şâfiî’nin mana ve maksadı dikkate aldığına dair çalışmamızda da verdiğimiz örneklere yer verirken (s. 170-175), onun lafız eksenli yorum ve değerlendirmelerine dair verilen örnekleri tamamen görmezden gelmesi ve bunlara ilişkin hiçbir değerlendirmede bulunmamasıdır. Buradan yazarın, Şâfiî’nin yorum yönteminin maslahat ve makasıt eksenli olduğunu ispat etmek için büyük bir çaba içine girdiği neticesine ulaşmak mümkündür. Oysa ilmî ve usule uygun olan tavır; Şâfiî’nin yöntemine bütüncül bir yaklaşım sergileyerek yorum ve değerlendirmelerde bulunmaktır.

Yıldız, Şâfiî'nin istihsan gibi hukukî delillere menfî yaklaştığına dair tespit ve görüşlere de itirazda bulunmakta ve eleştiriler yöneltmektedir. Oysa bizatihi yazarın Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsânın, müctehid imamların kastettiği ve kullandığı istihsan ve ıstıslah olmadığı, bundan maksadın şeriatın yapısına ve maksadına uygun olmayan, herhangi bir delile dayanmayan keyfî uygulamalar olduğu şeklindeki sözleri (s. 176) eleştiriye açık ifadelerdir. Zira Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifade ettiği gibi hiçbir âlimin, hevâ ve hevesine göre hüküm veremeyeceğinde ümmet icma etmiştir.²⁴ Nitekim Irak ehlinin nazarında ve tatbikatında istihsan; bir meseleyi özel veya umumi bir asla dayandırmaktan ibaret olup, onlar istihsanı hiçbir zaman keyfî fetva olarak görmemişlerdir.²⁵ Bu itibarla keyfilikten ibaret bir istihsan anlayışı zaten muteber olmayıp delil olarak kabul etmek de mümkün değildir.

Yıldız'ın, Şâfiî'nin lafza bağlılığına dair çalışmamızda başka kaynaklara yer vererek yaptığımız görüş ve değerlendirmeleri tamamen tarafımıza nispet eden bir usulpla eserinde yer vermesini yine ilmî ve hakkaniyetli bir tavır olarak kabul etmek mümkün değildir. Oysa bu husustaki görüşlere değindikten sonra, tarafımızdan yapılan yorum ve değerlendirmelerin itiraz ve eleştiri konusu yapılması daha ilmî ve yerinde bir tavır olacaktır. Nitekim yazar "Bayraktutar'a göre İmam Şâfiî her ne kadar nassların yörüngesinde literalizme kaymışsa da sadece kıyasa dayalı ictihadı benimsemekle onun anlayışı İbn Hazm'ın keskin ve aşırı literalizminden farklıdır. Ona göre İmam Şâfiî'nin literal anlayışı İbn Hazm'e göre daha ılımlıdır" dedikten sonra, "bu konuda Bayraktutar şunları

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. M. Abdusselâm Abdu's-Şâfiî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 171-172.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 166 vd.

söylemektedir” diyerek çalışmamızda yer alan aşağıdaki değerlendirmelerin tamamı tarafımıza aitmiş gibi bir iktibasta bulunmaktadır:

“Şayet sonuçları itibariyle düşünülecek olursa Şâfiî'nin nassların yörüngesi dahilinde yalnız kıyasa dayalı ictihad yöntemi, onu bir anlamda literalizme iterken, öte yandan kıyası benimsemiş olması Şâfiî'yi, kıyası da reddeden Zâhirilerin ve İbn Hazm'ın keskin ve aşırı literalizminden ayırmaktadır. Bu da Şâfiî'nin literalizmini İbn Hazm'a nispetle daha ılımlı kılmaktadır. Çünkü Şâfiî'de kıyas yöntemi ile nassların literal alanında nasslara ve geçmişteki emsallere ulaşma çabasını harcayan bir müctehid söz konusu olduğu halde buna mukabil İbn Hazm'ın, özellikle kıyas ve ta'lili reddetmesi ve yalnızca nassların literal kapsamını egemen kılması nedeniyle, müctehid ne meşru bir role ve ne de otoriteye sahip olmaktadır. İbn Hazm'a göre, nassların literal kapsamı ise her şeyi câmidir. Goldziher'in (1850-1921) de tespit ettiği gibi kıyası reddeden Zâhirilerle, kıyası benimseyen ekoller arasındaki temel fark, birincilerde hüküm verildiğinde yalnız lafız ölçü alınırken diğerlerinde -kıyas yöntemi ile- hüküm verilirken lafzın aşılabilmiş olmasıdır. Ancak kıyas mektepleri de lafzı aşma bakımından birbirinden ayrılabilirlerdir. Fakat nassların otoritesini temellendirme ve nasslara bağlı literalist bir hukuk anlayışını savunma bakımından Şâfiî ile Zahiri ekol mensupları benzer argümanlara sahiptir. Çünkü hem istihsanı reddeden Şâfiî ve hem de kıyası reddeden Davûd el-İsfahanî (ö. 270/884) gibi bilginler, aynı çizginin mensupları olup literalist bir hukuk anlayışına sahiptirler. Gerçekte her iki taraf da ilahi otoritenin savunmasını yapmakta olup aralarındaki temel fark amaçta değil, yöntemdedir.” (s. 180-181).

Oysa yazar zikretmekten sarf-ı nazar etse de bu değerlendirmeler çalışmamızda kaynakları verildiği gibi konuyla ilgili eserlerden aktarılan görüş ve yaklaşımlardan ibarettir.²⁶ Her ne kadar değerlendirmelerin içeriğine katılsak bile, yazarın bunları usule aykırı şekilde kendi görüşümüz gibi tarafımıza mal etmesi -muhtemelen böyle bir niyeti olmasa dahi- ilmî ve usule uygun bir tutum değildir.

Yıldız'ın, Şâfiî'nin yaklaşımı ile Zahirîlerin imamı Davûd el-İsfehanî'nin yöntemi arasında benzerlik bulunduğu yönündeki değerlendirmelere yönelik itirazlarda bulunurken, yöntem olarak aralarında hakikaten hangi noktalarda ortaklık bulunup bulunmadığını irdelemek yerine birtakım polemiklere girmesi manidardır. Kezâ Şâfiî'nin literal yorumlarını adeta görmezden gelerek maslahat ve makâsıdı esas alan bir usule sahip olduğunu Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210) ve Şâşî (ö. 365/976) gibi sonraki dönem usulcülerin Şâfiî ekolüne mensup olmalarıyla kanıtlamaya çalışması dikkat çekicidir. Esasında bu usulcülerin maslahat ve makâsıdı anlayışının Şâfiî'nin yorum anlayışı ve yöntemi ile ne kadar örtüştüğü dikkatli okumalarla ortaya konulması gerekir. Nitekim Gazzâlî bu meselelerde çalışmamızda da kısmen değindiğimiz gibi her zaman Şâfiî gibi düşünmemektedir. Hatta muâsır bazı Şâfiî araştırmacılar da pek çok meselede Şâfiî'nin literal yorum ve yaklaşımlarını tercihe şâyân bulmamaktadır. Diğer taraftan zamanla usulcülerin ve âlimlerin maslahat ve makâsıdı eksenli çalışmalara yönelmesi hatta makâsıdı teorisinin Şâtıbî ile zirveye ulaşması Şâfiî dahil önceki dönem usulcülerinin zahiri önceleyen yorum ve değerlendirmelerinin tek başına yeterli olmadığı, dolayısıyla bunu aşma çabası olarak da görmek mümkündür. Bu bakımdan esas olan Şâfiî hakkında kendi

²⁶ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 158-159.

eserleri ve kendi yorumları üzerinde değerlendirmede bulunmaktır. Dolayısıyla yazar Şâfiî'nin bizzat eserlerine dayanılarak çalışmamızda yer verilen literal yorum ve yaklaşımlarının değerlendirmesini yapmadan, sadece makâsıdla ilgili birkaç örneğe yer vermiş ve sonraki usulcülerin maslahat ve makasıd anlayışı ile Şâfiî'nin yorum yönteminin tamamen mana ve maksat eksenli olduğu gibi bir çaba içine girmiş, bütüncül, kuşatıcı ve nesnel bir yaklaşımla Şâfiî hakkında ileri sürülen tezleri değerlendirmek yerine belirli bir ön kabul ve savunmacı bir anlayışla hareket eden yaklaşım sergilemiştir.

Sonuç

Günümüzde üzerinde en fazla araştırma ve çalışma yapılan ilmî şahsiyetlerin önde gelenlerinden biri İmam Şâfiî'dir. Kendine özgü yöntem ve yaklaşımlarının bulunması, eserlerinin günümüze kadar gelmesi, eserlerinin kendi dönemindeki ilim anlayışlarına, yöntem ve yaklaşımlarına ışık tutması bakımından mühim bir simadır. Ortaya koyduğu yöntem, görüş ve yaklaşımlar kendisinden sonraki âlimler üzerinde ciddi tesirler meydana getirmiş, aynı zamanda bir mezhep imamı olarak sünnî anlayışın kurucu imam ve âlimlerinden biri olmuştur. Buna rağmen klasik dönemlerde olduğu gibi muâsır dönemlerde ve hâlen bazı görüşleri, usulü ve metodolojisi üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmış ve tenkitler yöneltilmiştir. Esasen ilmî konularda farklı değerlendirmeler, bakışlar, tenkit ve tartışmalar bu işin doğasında olan bir durumdur. Âlim ve ekoller arasında cereyan eden tartışmalar, ihtilaflar ve birbirlerine yönelttikleri tenkitler bu durumun somut birer tezahürüdür. Nitekim Şâfiî de bizatihi ilim aldığı hoca ve üstatlarının her görüş ve yaklaşımına katılmamış, yeri geldiğinde onlara oldukça sert eleştiriler yöneltmekten geri kalmamıştır.

Şu hâlde günümüzde Şâfiî'nin bazı yöntem ve yaklaşımlarına yöneltilen itiraz ve eleştiriler de bu işin doğasının ve ilmin bir gereğidir. Bu meyanda yapılan tespit ve görüşlere, ileri sürülen iddia ve tezlere bir başkasının eleştiride bulunması da son derece tabiidir. Ancak bu hususta özen gösterilmesi gereken tavır ise; itiraz, tenkit ve değerlendirmelerin ilmî olarak ve usulüne uygun şekilde icra edilmesi ve ortaya konulmasıdır.

Bu kapsamda bir çalışma yapan Rifat Yıldız *Modern Dönem İmam Şâfiî Algısı* isimli eserinde, muâsır dönem Şâfiî çalışmalarından hareketle Şâfiî hakkındaki iddia ve değerlendirmeleri konu edinmiştir. Yıldız ilgili iddia ve yaklaşımları yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmuş, aynı zamanda bunlara yönelik birtakım itiraz ve eleştirilerde bulunmuştur. Yazar, eserinde pek çok araştırma ve çalışmada dile getirilen iddia ve değerlendirmelere ilişkin itiraz ve eleştiriler yönelmiştir. Yazarın eserini değerlendiren bu yazımızda diğer çalışmalara değil, yazının da hacmini dikkate alarak sadece kendi çalışmamıza doğrudan kaynak göstererek değerlendirdiği, itiraz ve eleştiride bulunduğu hususlar konu edinilmiştir.

Yıldız'ın çalışmamızla ilgili değerlendirme ve itirazları yazıda genişçe ele alınıp değerlendirildiğinden, burada sadece yazarın eserinde izlediği yöntem ve yaklaşıma dair bazı tespitlere yer vermekle yetinilmiştir. Yazarın, çalışmamızda ortaya koyduğumuz bazı tespit ve yaklaşımlar hakkındaki değerlendirmelerine, itiraz ve eleştirilerine bakıldığında ilmî usulü gözetmekten uzak bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zira çalışmamızda kaynaklarını vererek atıfta bulunduğumuz bazı bilgi ve değerlendirmeler, yazar tarafından tamamen kendi tespit ve görüşlerimizmiş gibi tarafımıza nispet edilerek eleştiri ve itiraz konusu edinilmiştir. Oysa ortaya konulan görüşlere

katılmak bir tarafa, ilmî ve usulüne uygun olan tavır, öncelikle çalışmamızda yer verdiğimiz yaklaşımların kaynaklarına yer vererek bunları esas sahiplerine nispet etmek, varsa bunun dışında tarafımıza ait görüş ve yaklaşımları değerlendirmektir. Yazarın çalışmasında bunun pek çok örneğini görülebilmektedir. Diğer taraftan yazarın değerlendirmelerinde, itiraz ve eleştirilerinde bütüncül yaklaşımdan uzak, savunmacı bir üslup izlediği, hatta polemiklerde bulunduğu görülmektedir. Ayrıca yazarın çalışmamızda kastedilmeyen ve ifade edilmeyen hususlar üzerinden yine birtakım itiraz ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür ki bunu ilmî bir tutum olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Yıldız, Şâfiî'nin zahiri/literal yaklaşımına ilişkin değerlendirmeleri ele alırken, tek taraflı olarak adeta Şâfiî'nin maslahat ve maksadı gözettiğini ortaya koymak amacıyla bu hususta geniş değerlendirmelerde bulunurken, Şâfiî'nin lafız eksenli de pek çok yorum, hüküm ve değerlendirmesinin bulunduğunu tamamen göz ardı etmiştir. Bu ise yazarın savunmacı bir yaklaşımla hareket ettiğini ve Şâfiî'nin yorum metodolojisine bütüncül bir yaklaşım sergilemediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yazarın Şâfiî ile ilgili değerlendirmelere bakmak istediği zaviyeden baktığı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Netice olarak yazarın çalışmasından, çağdaş araştırmalarda ortaya konulan Şâfiî ile ilgili tespit ve yaklaşımlarla oluşan algıyı ortadan kaldırmayı hedefleyen yeni bir Şâfiî algısı oluşturma gayreti içerisinde olduğu gibi bir izlenim müşahade edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Arslan, Gıyasettin. *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. M. Abdusselâm Abdu's-Şâfiî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışması Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009), 65 - 95.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. A. Mahmûd Şahâte. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. thk. Mahmûd Mataracî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1979.
- Yıldız, Rifat. *Modern Dönem İmam Şâfiî Algısı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Yazar Bilgileri Author(s)

**Prof. Dr.
Esra GÖZELER**
Ankara Üniversitesi
Tefsir

egozeler@divinity.ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5439-9887

Künye Bilgisi

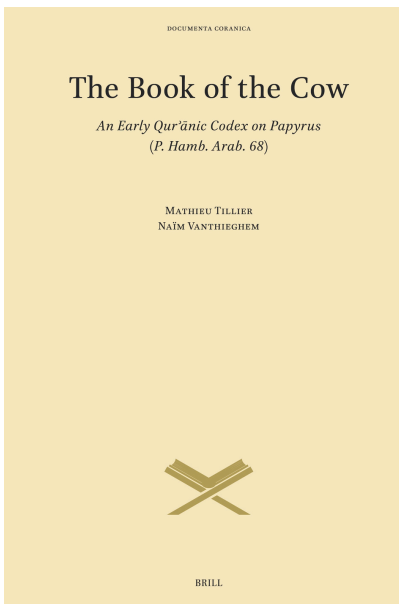
Mathieu Tillier - Naïm Vanthieghem, *The Book of the Cow: An Early Qur'anic Codex on Papyrus (P. Hamb. Arab. 68)*.

Leiden & Boston: Brill, 2023.

198 sayfa.

ISBN: 9789004677395

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Kur'an / Qur'an
Kur'an El yazmaları / Qur'anic Manuscripts
Papirüs / Papyrus
el-Bakara Suresi / Surah al-Baqara
Mısır / Egypt

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

18/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

17/12/2024

Atıf / Citation

Gözeler, Esra. "Mathieu Tillier - Naïm Vanthieghem, *The Book of the Cow: An Early Qur'anic Codex on Papyrus (P. Hamb. Arab. 68)*". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 52-64.

Documenta Coranica (Brill) serisinin üçüncü yayını *The Book of the Cow: An Early Qur'ānic Codex on Papyrus* (P. Hamb. Arab. 68) 2023 yılının sonunda yayımlanmıştır.¹ Mathieu Tillier ve Naïm Vanthieghem tarafından kaleme alınan bu çalışma papirüs üzerine yazılı bir Kur'an el yazmasının neşrini de içermesi bakımından serinin ikinci tıpkıbasım yayınıdır.² Tillier, Sorbonne Üniversitesinde (Paris) Orta Çağ İslam tarihi profesördür. Yazarın, İslam hukuku ve kurumları üzerine kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Kendisi aynı zamanda Metin Tarihi ve Araştırmaları Enstitüsü (Fransa)³ bünyesindeki Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi⁴ "Orient & Méditerranée UMR 8167" ekibinin bir üyesidir.⁵ Vanthieghem aynı araştırma merkezinin araştırmacılarından. Çalışmaları Nil Vadisi'nde keşfedilen belgesel kaynaklara ve bunların Orta Çağ'da ekonomik, sosyal ve entelektüel tarih açısından önemine odaklanmaktadır.⁶

Kitabın muhtevası François Déroché'un takdim yazısı (s. xi-xii), yazarların önsözü (s. xv), giriş (s. 3-40), *Corpus Coranicum* Projesi işaretleme sistemine göre el yazmanın neşri (s. 41-164)⁷

¹ Brill, "The Book of the Cow" (Erişim 17 Kasım 2024). Bu serinin ikinci yayını üzerine bir değerlendirme için bk. Esra Gözeler, "Andreas Kaplony & Michael Marx (ed.). Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th - 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns. Leiden & Boston: Brill, 2019. XVI+247 s. ISBN: 978-90-04-35891", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 62/2 (2021), 601-612.

² Serinin ilk tıpkıbasım yayını: Éléonore Cellard, *Codex Amrensis 1* (Leiden & Boston: Brill, 2018).

³ Institut de recherche et d'histoire des textes / IRHT.

⁴ Centre national de la recherche scientifique / CNRS.

⁵ Sorbonne Université, la Faculté des Lettres, "Mathieu Tillier" (Erişim 17 Kasım 2024); Orient & Méditerranée, "Mathieu Tillier" (Erişim 17 Kasım 2024).

⁶ Institut de recherche et d'histoire des textes, Centre national de la recherche scientifique, "Naïm Vanthieghem" (Erişim 17 Kasım 2024).

⁷ Kitapta bu sistemin tanıtımı Michael Marx (*Corpus Coranicum* Projesi) tarafından kaleme alınmıştır (s. 103-104). Bu yöntem için ayrıca bk. Esra

ve ek (s. 167-179)⁸ bölümlerinden oluşmaktadır. Şimdi bu muhtevayı takip ederek kitabı incelemeye başlayabiliriz.

Déroche'un takdim yazısı bu çalışmanın "İslam'ın birinci yüzyılında dolaşımda olan Kur'an metinlerinin en kadim el yazması kanıtlarını sistematik olarak yayımlamanın değerini bir kez daha gösterdiği" vurgusuyla başlamaktadır. Ona göre bu eserle yazarlar, erken dönem Kur'an el yazmalarına ilişkin literatürdeki bilgileri zenginleştiren "yeni ve somut unsurlar" sunmaktadır (s. xi). Bu bağlamda Déroche çalışmanın kodikolojik açıdan önemini eserin, uzun süredir tartışılan bir soruya cevap vermiş olmasıyla belirlemektedir. Nedir bu soru? Erken dönemlerde Kur'an metninin çoğaltılmasında papirüsün kullanılıp kullanılmaması sorusudur. Zira ilgili literatürde Kur'an ayetlerinin sadece muska üretimi (*amulet production*) bağlamında papirüs üzerine yazılmış olduğu şekilde genel bir kabul ve aynı zamanda bir tartışma söz konusudur. Déroche'a göre bu eserin yayımlanmasıyla bu tartışma da sona ermiştir (s. xi). Déroche Kur'an metninin naklinde Mısır'ın yeri sorusunu gündeme getirmiş olması bakımından bu çalışmanın diğer bir önemine işaret etmektedir (s. xi). Zira bu kitabın konusu olan papirüs, muhtemelen İdfü'da (Edfu) keşfedilmiştir. Déroche'a göre bu da Mısır'da sadece Fustat'taki 'Amr camisinde değil Nil

Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde *Kūfi* Bir Kur'an Elyazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 63/1 (2022), 1-32.

⁸ Bu ekte "P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 176" tasnif numaralı bir Kur'an el yazmasının incelemesi yapılmıştır. Yazarlar *The Book of Cow* kitabını tamamlamak üzereyken meslektaşları Lev Weitz, Library of Congress'in Arapça belgeler koleksiyonunda bulunan Hicâzî bir fragmanı kendileriyle paylaşmıştır. Tevbe suresinin 67-72. ayetlerini içeren bu nüshanın, P. Hamb. Arab. 68 ile aynı düzeyde derinlemesine bir analiz yapılamamış olmasına rağmen bu folyonun bir baskısı kitaba eklenmiştir. El yazması bölgesi, kodikolojik tanıtımı, paleografik özellikleri, imla, noktalama ve kıraat konularına göre incelenmiştir (s. 167-170).

vadisinin daha uzak bölgelerinde de Kur'an el yazmalarının dolaşımında olduğunu ve Kur'an el yazmalarının Mısır'da yerel olarak üretildiğini göstermektedir (s. xi). Arapça papirüsler üzerine yapılan bir araştırma projesi olan "The Arabic Papyrology Database (APD)" MS 7. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar İslam dünyasının bu tür yazılı belgelerine erişim olanağı sağlamaktadır. Bu proje sayesinde papirüs üzerine yazılı belgelerin en fazla Mısır'da kullanılmış olduğunu kanıtlarıyla öğrenmekteyiz.⁹ Papirüs 4.000 yıl boyunca Mısır'ın ana yazı malzemesidir ve papirüs bitkisinin yaygın yetiştiği Mısır'da üretilmiş olmasına rağmen Akdeniz bölgesinde "metin taşıyıcı" olarak kullanılmıştır. Papirüsün üretimi parşömene nazaran daha kolaydı; ancak katlandığı zaman kenarlarının ayrılması sebebiyle kodeksler için kullanışlı değildi.¹⁰ Bu sebeple papirüsün Kur'an el yazmaları için nadiren ve coğrafi/bölgesel bir kullanımı söz konusudur.

Yazarlar çalışmaları hakkında önsöz bölümünde şu temel bilgileri aktarmaktadır: Bu kitap günümüze kadar papirüs malzeme üzerinde korunmuş el-Bakara suresinin neşrini ve tarihsel analizini içermektedir. Bu Kur'an el yazması 28 sayfadan (*page*) oluşmaktadır. Mısır'da 20. yüzyılın başlarında keşfedilen bu papirüs Hamburg Staats- und Universitätsbibliothek koleksiyonlarına taşınmış (P. Hamb. Arab. 68) ve yaklaşık bir yüzyıl boyunca kimliği belirlenmemiştir (s. xv). Yazarlar incelemelerine 2017 yılının sonbaharında başlamışlar ve ilk bulgu ve değerlendirmelerini

⁹ The Arabic Papyrology Database (APD), "What is the APD for?" (Erişim 16 Aralık 2024).

¹⁰ Elle Bruning, "Papyrus fragment – of what?" (Erişim 16 Aralık 2024). Papirüs kullanımı için bk. Geoffrey Khan, "Arabic Papyri", *The Codicology of Islamic Manuscripts: Proceedings of the Second Conference of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation*, ed. Yasin Dutton (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995), 1-16.

farklı bilimsel toplantılarda sunmuşlardır (s. xv). Hamburg Staats- und Universitätsbibliothek bünyesinde P. Hamb. Arab. 68 tasnif numarasıyla muhafaza edilen bu Kur'an el yazması, bugüne kadar bir papirüs üzerine yazılmış Kur'an'ın en uzun ve en eski nüshası olarak tanımlanmaktadır.¹¹

El yazmasının özelliklerini ve yapısını konu alan giriş bölümü İslam geleneğinin Kur'an'ın toplanmasını, bir Mushaf'ta düzenlenmesini ve dağıtımını öncelikle Yakın Doğu ile ilişkilendirmiş olduğuna dair bir tespit ile başlamaktadır. Buna göre İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Meşâhif* i Irak, Suriye ve Hicaz'a yerleşen sahabe ve tâbiûn nüshalarının özelliklerine odaklanmakta; ancak Kur'an'ın Mısır'daki özelliklerine ilişkin sessiz kalmaktadır. Yine en yaygın rivayete göre Hz. Osman Mushaf'ı Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilmiş; ama Fustat'a gönderilmemiştir. Literatürde sadece el-Ya'kûbî'nin muhataplar arasına Mısır'ı dahil etmiş olduğu görülmektedir (s. 3). Dolayısıyla yazarlar Kur'an'ın Mısır'daki erken dönem tarihine dair bilgilerin az düzeyde olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kitabın amacı şöyle açıklanmıştır: "Kur'an kodikolojisi araştırmalarına küçük ama değerli bir taş eklemektir. Bu kitabın inceleme konusu P. Hamb. Arab. 68 el yazması 'Amr camisinden olmasa da Mısır'dan gelmektedir. İçinde tek bir sure (el-Bakara) yer almakta ve bu Kur'an el yazmaları arasında şimdiye kadar çok az görülmüş bir malzemedir." (s. 4).

Arapça papiroloji ilminin tarihine dair giriş bölümünde sunulan bilgilerden şunları öğrenmekteyiz: Bu disiplininin iki çalışma alanı vardır. Birincisi, resmî (idari) veya özel olsun gündelik belgelerle ilgilenmektedir. İkincisi özellikle erken

¹¹ Bk. Sowmeya Sathiyamani vd., "Leafing Through Time: Ink Analysis of The Longest Qur'ân on Papyrus", *IMEKO TC-4 International Conference on Metrology for Archaeology and Cultural Heritage*, 851-855.

dönem Mısır'da yazılmış ve papirüs üzerine kaydedilmiş edebi eserlere odaklanmaktadır. Ancak bu dokümanlara karşı 1950'li yıllara ve Nabia Abbott'un (1897-1981) *Studies in Arabic Literary Papyri* isimli eserinin yayımlanmasına kadar ilgi azdır. Raif G. Khoury (1936-2017) 1970 ve 1980'li yıllarda Abbott'u takip ederek bu alandaki çalışmalara devam etmiştir (s. 4). Bununla birlikte yazarlar, o zamanda günümüze kadar edebi özellikteki papirüsler üzerine temel bir çalışma yapılmadığını belirtmektedir (s. 5).

Eserin giriş bölümü P. Hamb. Arab. 68 tasnif numaralı el yazmasının da bulunduğu Hamburg Staats- und Universitätsbibliothek koleksiyonlarına ilişkin kısa bir tarih de içermektedir. Hamburg Staats-bibliothek'te bulunan 135 parça papirüs, kâğıt belge papirüs uzmanı Alman şarkiyatçı ve devlet adamı Carl Heinrich Becker'in (1876-1933)¹² teşebbüsleriyle 1909-1914 yılları arasında satın alınmıştır (s. 7-8). Yazarların kaydettiğine göre P. Hamb. Arab 68, 1938 yılında Inv. 65-135 referans numarası ile kataloglanmış, papirüslerle birlikte camla çerçevelenmiş ve kitabın yazarlarından Vanthieghem tarafından 2011 yılının Mart ayında keşfedilene kadar fark edilmeden kalmıştır. Ne envanter kitabı ne de el yazmasının kendisi bölgesi ve kaynağı hakkında bilgi sunmamaktadır (s. 9). Yani el yazmasının mülkiyet ve coğrafya kaydı bulunmamaktadır. Yazarlar bu koleksiyon içerisinde İdfü'dan gelen belgelerin sayılarının daha fazla olmasını göz önünde bulundurarak, P. Hamb. Arab 68'in orada keşfedilmiş olduğunu düşünmektedirler (s. 9). İlginçtir ki yazarlara göre "kesin kökeni neresi olursa olsun P. Hamb. Arab. 68

¹² Bk. Abdülkerim Özaydın, "Becker, Carl Heinrich", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/288-289.

muhtemelen Şu ana kadar bir taŐra ortamında (*rural environment*) keşfedilen tek Kur'an el yazmasıdır." (s. 9).

Yazarların papirüs üzerine yazılı bu Kur'an el yazmasının özelliklerine dair bazı tespitleri ve incelemelerinin temel sonuçları aşağıda sunulmuştur:

1. Kur'an'ın Kahire 1924 baskısıyla karŐılaŐtırılmal olarak el yazmasının diplomatik neşri yapılmıştır (s. 9).

2. El yazma koyu kahverengi papirüs üzerine yazılmıştır. Papirüs yapraklarının bir rulo halinde üst üste geldiği yerin izleri görülebilmektedir (s. 10).

3. El yazma yedi *bifoliadan* (28 sayfa) oluşmaktadır (s. 10-11).

4. Sayfa ölçüleri el yazmasının kare veya hafif dikdörtgen Şeklinde yatay formatta olduğunu göstermektedir (s. 11).

5. El yazması 1-21. ayetler hariç sadece el-Bakara suresini içermektedir (s. 11).

6. el-Bakara suresinin 21-286. ayetleri Kur'an'ın yaklaşık %7'sini kapsamaktadır. Bu nedenle müstensihin ortalama olarak tüm Mushaf'ın %1'ini iki sayfaya (bir *bifolio*) yazmıŐ olduğu düşünülebilir. Böylece el yazmasının bir bölümünü temsil etmesi bakımından P. Hamb. Arab. 68'in yazım özellikleri dikkate alındığında tüm el yazmasının yaklaşık 200 folyo (100 *bifolio*) olması gerekmektedir (s. 12).

7. Metin her sayfada çoğunlukla 13 veya 14 olmak üzere 12-17 arası satır içermektedir (s. 13).

8. Metin, nispeten ince bir kalem kullanan tek ve tecrübeli bir kâtip tarafından istinsah edilmiştir (s. 13-14).¹³

¹³ Her bir harfin yazım özelliklerinin değerlendirmesi için bk. *The Book of Cow*, 14.

9. Metnin yazı türü ince ve eğilimli görünümüyle Hicâzî yazısının tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Yazımda harflerin hafif bloklu şekli Déroche tarafından belirlenen “Hicâzî III” türünü anımsatmaktadır. Déroche bu kategoriyi 2/8. yüzyılın ikinci yarısı olarak tarihlendirmektedir. Ancak yakın dönemde yapılan radyokarbon sonuçlarına göre bu yazı türü 1/7. yüzyılda kullanımda olabilir (s. 14).

10. Emevî dönemiyle tarihlendirilen diğer Kur’an el yazmalarında görüldüğü gibi P. Hamb. Arab. 68 farklı bir imla biçimini benimsemiştir. Örneğin *hemze* hiç yazılmamış ve Kahire 1924 baskısında bulunan bazı yerlerde *elifler* yazımda atlanmıştır, bazı yerlerde ise eklenmiştir (s. 16-17).¹⁴

11. El yazmasının gömüldüğü toprak tarafından tahrip olması veya kirlenmesi sebebiyle her zaman fark edilmesi kolay olmasa da harflerde noktalama işaretleri bulunmaktadır (s. 19).¹⁵

12. Kahire 1924 baskısıyla karşılaştırıldığında el yazmanın bazı kıraat farklılıklarını içerdiği görülmektedir (s. 21-25).

13. P. Hamb. Arab. 68’in ilk tür ayet işareti, bir kapalı diğeri noktalı olmak üzere iki eş merkezli daireden oluşan ta’şirlerdir (s. 27). Bu kullanıma ilaveten dikdörtgen bir desen boyunca sütunlar halinde düzenlenmiş bir dizi kısa çizgiler de iki ayeti birbirinden ayırmak için kullanılmıştır (s. 28).

14. el-Bakara suresinin yazımının sonunda bütün satırı kaplamayan üslupla, siyah mürekkeple çizilmiş, eş merkezli üç daireden oluşan iki rulo şeklinde bir sure sonu başlığı bulunmaktadır (s. 29).

Bu eserin dikkat çeken değerlendirmelerinden biri “Eksiklikler, eklemeler ve fermente içecekler sorunu” (s. 32-35)

¹⁴ Bu farklı kullanımlar için bk. *The Book of Cow*, 17.

¹⁵ Her bir harfin noktalanma durumu için bk. *The Book of Cow*, 19-21.

başlığı altında ele alınmıştır. El yazmada dört ayette atlanmış/eksik kısım tespit edilmiştir (s. 25-27). Bu eksik kısımların sebeplerine ilişkin yazarlar iki hipotez sunmaktadır. Birincisi; bu bölümler kâtibin çalıştığı model el yazmasında mevcuttu; ancak kâtibin dikkatinin dağılmasından dolayı istinsah edilirken bu kısımlar atlandı. Yazarlar burada şu soruyu sormaktadırlar: “Sonraki okuyucular bunu nasıl fark etmedi?” (s. 32). Bu soruyla metin üzerinde neden ilgili eklemeler yapılarak tashih edilmemiş olduğunun düşünüldüğü anlaşılmaktadır. İkincisi bu kısımlar model alınan el yazmasında da yoktu ve kâtip metni kopyalarken bir hata yapmamıştı. Bu da atlanan bölümlerin Kur’an’ın bazı erken dönem el yazmalarında da eksik olduğu anlamına gelmektedir (s. 32). Ancak ilgili ayetleri incelediğimizde her bir metinde eksik kısmın bir veya birden fazla kelimesinin aynı ayette tekrar ettiğini görmekteyiz. Bu da doğrudan bir kâtip sehvi olması durumuna işaret etmektedir. Burada eksik kısım tespit edilen ayetlerden bir örnek sunabiliriz:

(149) ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون

(150) ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ...

el-Bakara suresi 149-150. ayetlerin yazımında altı çizili kısımlar bu el yazmasında yazılmamıştır. 149. ayette geçen ve el yazmasında yazılı olan (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام) bölümünün 150. ayette atlanarak yine tekrar eden (حيث) kelimesiyle devam etmesinin bir kâtip sehvi olduğu anlaşılmaktadır. Buna benzer durumlar kadim el yazmalarında da karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Diğer taraftan bu tartışmaya erken

¹⁶ Bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 187-188, 217-220, 264-267, 315-318, 407-408, 432-434, 465-466, 502-507.

dönem Kur'an el yazmaları neden büyük çoğunlukla parşömen üzerine yazılmıştır sorusuna yazarların verdiği şu açıklamayı hatırlatarak da katkıda bulunabiliriz: Parşömen yazı malzemesi olarak özellikle kutsal metinlerin yazımında tercih edilmektedir. Bunun sebebi yıkanabilen ve çizilebilen parşömen malzemenin yeniden yazma ve düzenlemeye imkân vermesidir. Buna karşılık papirüs üzerindeki bir metni değiştirmek hem nüshanın uzun süre kullanımına izin vermemekte hem de daha görünür izler bırakmakta; belki de imha edilmesine sebep olmaktadır (s. 40). Yani bu tür bir metin yazımı için dayanıklı bir malzeme değildir. Böyle bir tashihi gerçekleştirmek papirüs malzemesinde kolay değildir. Papirüs sayfa üzerinde yeterince yerin olmaması gibi pratik sebeplerden dolayı da eksik kısımlar tamamlanamamış olabilir. Dolayısıyla metindeki eksiklik olarak tanımlanan bu durumun papirüs malzemesinin özellikleri ve yazım tekniği çerçevesinde değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Bu papirüs Kur'an el yazmasının metin yazımında, harflerin noktalanmasında ve harekelenmesinde kullanılan mürekkepleri belirlemek için yedi folyodan üçü mürekkep analizine tabi tutulmuştur. Sonuçlara göre; metin yazımında az miktarda bakır içeren karbon bazlı bir mürekkep, noktalama işaretleri için de aynı tür bir mürekkep, tezyin unsurları için bakır içermeyen farklı bir karbon mürekkebi kullanılmıştır.¹⁷

Nick Posegay yakın dönemde yayımlanan papirüs üzerine yazılı beş Kur'an el yazmasını incelediği makalesine Kur'an el yazmalarının "mevcut en eski tanıkları" olarak "sadece bir avuç Arapça papirüsün Kur'an metnini içerdiği bilinmektedir" ifadeleriyle başlamaktadır.¹⁸ Genellikle 1/7 -

¹⁷ Sathiyamani vd., "Leafing Through Time", 854.

¹⁸ Nick Posegay, "Five Qur'anic Papyri from the Michaelides Collection at the Cambridge University Library", *Journal of Qur'anic Studies* 26/1 (2024), 101.

3/9. yüzyıllarla tarihlendirilen¹⁹ bu sınırlı sayıdaki metinler, Kur'an'ın metin yazım tarihini erken döneme taşımaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma papirüs üzerine yapılan incelemelerin bazı farklılıklar içerse de parşömen bir Kur'an el yazmasının incelenmesinde ortaya konulan sorularla aynı veya benzer nitelikte ve muhtevada olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla incelenen her bir Kur'an el yazmasının, Kur'an'ın metin tarihi araştırmalarının eksik bir parçasını tamamladığını teyit etmektedir.*

¹⁹ Posegay, "Five Qur'anic Papyri", 101.

* Metni okuyarak tashih ve katkılarda bulunan Tuba Kardeş'in'e teşekkür ediyorum.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Bruning, Elle. “Papyrus fragment – of what?”. Erişim 16 Aralık 2024.
<https://mouse.digitalscholarship.nl/lessons/papyrus-fragment-of-what>
- Cellard, Éléonore. *Codex Amrensis 1*. Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Gözeler, Esra. “Andreas Kaplony & Michael Marx (ed.). “Qur’ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur’âns. Leiden & Boston: Brill, 2019. XVI+247 s. ISBN: 978-90-04-35891”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 62/2 (2021), 601-612.
- Gözeler, Esra. “ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Küfî Bir Kur’an Elyazması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 63/1 (2022), 1-32.
<https://doi.org/10.33227/auifd.1036657>
- Khan, Geoffrey. “Arabic Papyri”. *The Codicology of Islamic Manuscripts: Proceedings of the Second Conference of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation*. ed. Yasin Dutton. 1-16. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995.
- Institut de recherche et d’histoire des textes. Centre national de la recherche scientifique. “Naïm Vanthieghem”. Erişim 17 Kasım 2024.
<https://www.irht.cnrs.fr/fr/annuaire/vanthieghem-naim>

- Orient & Méditerranée. "Mathieu Tillier". Erişim 17 Kasım 2024.
<https://www.orient-mediterranee.com/member/tillier-mathieu/>
- Özaydın, Abdulkerim. "Becker, Carl Heinrich". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/288-289. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Posegay, Nick. "Five Qur'anic Papyri from the Michaelides Collection at the Cambridge University Library". *Journal of Qur'anic Studies* 26/1 (2024), 101-124.
<https://doi.org/10.3366/jqs.2024.0570>
- Sathiyamani, Sowmeya vd. "Leafing Through Time: Ink Analysis of The Longest Qur'ân on Papyrus". *IMEKO TC-4 International Conference on Metrology for Archaeology and Cultural Heritage*. Rome, 2023, 851-855. Erişim 16 Aralık 2024.
https://www.academia.edu/113567355/Leafing_Through_Time_Ink_Analysis_of_the_Longest_Qur'_an_on_Papyrus
- Sorbonne Université. la Faculté des Lettres. "Mathieu Tillier". Erişim 17 Kasım 2024. <https://lettres.sorbonne-universite.fr/personnes/mathieu-tillier>
- The Arabic Papyrology Database (APD). "What is the APD for?". Erişim 16 Aralık 2024. <https://www.apd.gwi.uni-muenchen.de/apd/project.jsp>

Yazar Bilgileri Author(s)

Doç. Dr.

Rabia MERT

Sinop Üniversitesi

Dinler Tarihi

rabiamert@sinop.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9214-9202

Künye Bilgisi

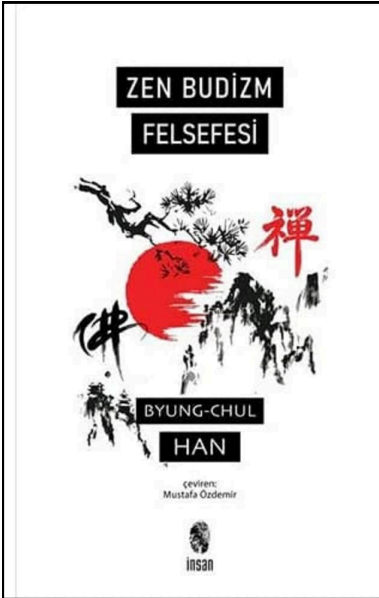
Byung-Chul Han, *Zen Budizm Felsefesi*.

İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

95 sayfa.

ISBN: 9786057406637

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Dinler Tarihi / History of Religions

Boşluk / Emptiness

Hiçlik / Nothingness

Sıradan Yaşamın Fenomenolojisi /

Phenomenology of Ordinary Life

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

13/09/2024

Kabul Tarihi / Accepted

10/12/2024

Atıf / Citation

Mert, Rabia. "Byung-Chul Han, Zen Budizm Felsefesi". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 65-82.

Güney Kore doğumlu bir Alman vatandaşı olan Byung-Chul Han, Heidegger üzerine doktora tezi yazan ve modern dönem felsefi düşüncesi üzerine çalışmaları olan bir yazardır. Etkilendiği filozoflar arasında Heidegger, Nietzsche ve Derrida sayılabilir. Etik, fenomenoloji, kültür kuramı ve din konularında yazılar yazmaktadır. Özlü ve ikna edici bir üslubu bulunmaktadır. Han'ın "Zen Budizm Felsefesi" adlı eseri Mustafa Özdemir tarafından dilimize çevrilerek İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Kitap, "Tanrısız Din", "Boşluk", "(Hiç) Kimse", "Hiçbir Yerde (Hiçlikte) Yaşamak", "Ölüm" ve "Dostluk" adlı altı bölümden oluşmaktadır. Han, bu eserinde Zen Budizm'in kuram ve söylem karşıtı yapısına karşın onun felsefi denemesini yapmaya çalışmakta, bu eser ile Zen Budizm'in doğasında bulunan felsefi gücü kavramsal olarak geliştirmeye çalıştığını söylemektedir (s. 8). Ayrıca Zen Budizm'in pratiğe dayalı olduğu ve farkındalık deneyimlerinin ise dilsel düzeyde kavranamadığını belirterek kitabın bu felsefi geleneğin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesi arzusundadır. Bu amacına ulaşmak isterken karşılaştırmalı bir metod kullanmış ve Platon, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger felsefeleri ile Zen Budizm'in felsefi anlayışını yüzleştirmeye çalışmıştır. Yukarıda isimleri belirtilen filozofların görüşlerinde yer alan Tanrı, boşluk, insan, mekân ve dostluk gibi konular etrafında bir içerik oluşturmuştur. Bunun yanında Zen Budizm'in kendi doğasından istifade etmek adına metin içine Haikular (şiiir) yerleştirmeyi de ihmal etmemiştir.

Zen Budizm, Japonya'ya Çin'den gelen Mahayana Budizmi'nin Japon yerel dini Şintoizm ile uzlaştırılmasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle Zen Budizm, bir taraftan Budist öğretilere dayanırken diğer taraftan Şintoizm'den izler taşımaktadır. Genel özellikleri itibariyle zihni rahatlatan düşünsel faaliyetler ile gündelik hayatı düzenleyen aktiviteler ve

ruhsal dinginliği sağlamaya y6nelik oturuştan (zazen) oluşmaktadır. Burada s6ylenilmesi gereken şey, diğer Budist ekollerinden farklı olarak hayattan el-etek 6ekmeyi tavsiye etmek yerine g6ndelik hayatla i6 i6e yaşamanın ruhsal dinginliği getireceğini belirtmesidir. Zen Budizm, meditasyon yoluyla kişinin Buda doğasının farkına varması şeklinde tarif edilmekte olup el emeği ile yapılan iş, en 6nemli meditasyon kabul edilir. *6alışmayana yemek yok*, şeklinde 6zetlenebilecek bir kuralı i6inde barındıran Zen Budizm, meditasyon ve el işini (d6nyevi işleri) birbiri yerine kullanmakta, b6ylece diğer Budist ekollerden ayrışmaktadır. Buna g6re aydınlanma (satori) herkesin kolaylıkla ulaşabileceği bir şey değilken Zen Budizm, buradaki aydınlanmayı her an ger6ekleşebilecek bir şey haline getirmektedir. ř6yle ki satori, Batı'daki Aydınlanma anlayışını yansıtan terc6menin dışında uyanış anlamına gelir. Bu da doğa-insan b6t6nleşmesinde, bir b6t6n6n par6aları olduğunu hissetmekle ve kendini hayatın akışına bırakmakla elde edilir. Zen Budizm'e g6re aydınlanma, el işçiliği ile yapılan bir eylem anında s6zle anlatılamayan bi6imde ger6ekleşen bir uyanış halinde, deneyimle ortaya 6ıkar. Aydınlanma, dil ile anlatımın 6tesinde kişilerin g6ndelik hayatında g6r6nen bir deneyimdir. Burada doğadaki şeyler, hakikatte oldukları gibi kavranır ve bu s6re6 ani bir şekilde doğrudan tecr6be edilir. Zen Budizm'in vurguladığı Buda doğası, ge6ici olup s6rekli değişir ve bir 6ze de sahip değildir. Dolayısıyla her insan bu uyanışa sahip olabilir.

Buraya kadar belirtilen Zen Budizm'in Doğu d6nyasındaki durumudur. Bunun yanı sıra Zen Budizm'in ABD ve Avrupa'da hayli bilinir olmasından da s6z etmek gerekiyor. Zira Han'ın eseri tam da bu konuya vurgu yapmaktadır. ř6yle ki Zen Budizm'in, Japon milliyet6iliğinin desteklenmesi amacıyla modern anlayışla geliştirilerek ABD ve Avrupa'da yerleştirilmeye 6alışıldığı d6ř6n6lmektedir. Nitekim derin

konsantrasyon gerektiren zazen/oturma meditasyonu Batı'daki insanlar -özelde kadınlar- arasında yaygınlık göstermektedir. Burada her an zihinsel farkındalığa sahip olmak vurgusu öne çıkmaktadır. Erkekler arasında ise cesareti yücelten, lükse karşı bir duruşu simgeleyen Samuray geleneği ile ilişkilendirilmesi sonucu tanınırlığı artmıştır. Ayrıca hat sanatı, seramik çalışmaları, çay seremonileri ve çiçek düzenleme sanatı gibi etkinlikler, insanların Zen Budizm'i tanınmasında etkili olmuştur. Han'ın Batı'yı tanıyan bir Doğulu olarak Zen Budizm'i felsefe ile karşılaştırmasına dayanan bu eseri ara bir noktada bulunmaktadır. Yani Han, bir taraftan bir yaşam sanatı olarak görülmesine farklı bir pencere oluşturmak adına Zen Budizm'in felsefi gücünü ortaya çıkarmaya çabalarken diğer taraftan Batı'da yaşayan insanları hedef kitle olarak belirlemiştir.

Burada bir hususun belirtilmesi gerekiyor. Zen Budizm, bir hakikat öğretisi sunmak yerine merkezinde meditasyonun bulunduğu, kelimelerden bağımsız şekilde doğrudan insanı göstermeyi amaçlayan bir araç olarak tanımlanıyor (s. 7). Bu da onun, hakikat odaklı Hıristiyan Batı dünyası için bir rakip olarak görülmesini engelliyor. Aslında Batı'da Zen Budizm, meditasyon pratiği ve yaşam tarzı olarak anlaşılmaktadır ki bu durum bir bakıma Zen Budizm'in en önemli tezi olan kutsal metinler ve metafizik konuşmalar yerine her insanın farkındalık yoluyla kavrayış kazanması anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Fakat Han bu eseriyle Batı'daki Zen Budizm'e yönelik bu anlayışı tam olarak nakzetmese de belli oranda onun uygulamaya verdiği önemi belirtmekte ve onun felsefe karşıtı olarak tanımlanmaması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Şunu da belirtmek gerekiyor ki yazar, bir yaşama biçimi olduğunu söylediği Zen Budizm'in felsefesini yapma girişimi ile ilginç bir denemeye girişmektedir. Bunu da belli oranda onun ne olduğunu değil ne olmadığını söyleyerek (değilleme) yapmaya

çalıyor. Bunu yaparken çeşitli filozoflar yanında Yahudilik ve Hıristiyanlık ile de karşılaştırmalar yapmaktadır. İslam ile herhangi bir karşılaştırması ise bulunmuyor.

1. Zen Budizm Felsefesi Eserinin İçeriği

Han, pratiğe dayalı bir yaşama sanatı olarak görülen Zen Budizm'in felsefenin konuları içinde yer alan bazı başlıklar üzerinden denemesine giriştiği bu eserinde ele aldığı ilk tema - Zen Budizm'in Batı düşüncesinden temel olarak ayrıldığı önemli konulardan birisi olan- Tanrı hakkındadır. Yazar, Zen Budizm'in Batı düşüncesinde olduğu şekliyle mutlak bir yaratıcı tanrı anlayışına sahip olmadığını söylemekte ve bunun onu kısıtlamadan uzak kıldığını savunmaktadır. Bu anlayışa göre Zen Budizm, hâkim bir merkeze sahip olmayıp her varlık bir merkez olmakta ve dünyanın bir sebebe bağlı olmadan nedensiz olarak var olduğuna inanılmaktadır (s. 18-20). Yazar, bunu açıklarken Batı düşüncesinden bazı kişilerle karşılaştırmalar yapmakta; Hegel'in Budizm'in tanrı anlayışı hakkındaki görüşlerinin yanlışlığından bahsetmekte, Leibniz'in her şeyin bir sebebe bağlı olması düşüncesinin Zen Budizm için geçerli olmadığını dile getirmekte, Heidegger'de yer alan metafizik anlamların Budizm'de bulunmadığını belirterek Meister Eckhart mistisizmi ile Budizm'in sanılanın aksine benzeşmediğini söylemektedir. Özetle o, Zen Budizm'in bir arayış içermediğini, içsellığe odaklanan bir bakışa sahip olduğunu ve kalbin hiçbir şey için çabalamadığını, bunun sonucu olarak da tanrı gibi herhangi bir kutsallıktan azat edildiğini belirtir.

Eserdeki ikinci başlık "Boşluk" (sunyata/içsizlik) üzerinedir. Buna göre bütün varlıklar özden yoksundur. Özsel doğa olsaydı, bağımlı oluşu engellerdi, zira her şey bağımlı olarak ortaya çıkar ve geçici bir süre var olduktan sonra yok olur. Buna göre Zen Budizm'in felsefesinde nesnelere var olabilmesi

için boşluk zorunludur. Boşluğun farkına varılmasıyla cehalet ortadan kalkacak ve aydınlanmaya ulaşılacaktır. Yazar, buradaki boşluğun Batı düşüncesindeki gibi tözsel güç veya tanrı anlamında olmadığını ve nedensel ilişkiyle de açıklanamayacağını söyler (s. 12). Zen Budizm'deki boşluğun kendiyile dolu olan tözün aksine varlığı boşaltıp bunu bir açıklığa bıraktığını yani biçim ve boşluğun aynı düzlemde olduğunu vurgular. Şöyle ki Zen Budizm'in boşluğunda dağ ve nehirlerin birlikte hareket ettiği özdeşlik düzlemi mevcutken töz anlayışında dağ ve nehrin birbirinden ayrışması söz konusudur. Burada o, Zen Budizm'in felsefesini yapmakla birlikte Batı düşüncesine onun ne olup ne olmadığını anlatma misyonu da üstlendiğini gösterir şekilde aşkınlık ve öteki düşüncelerinin Uzakdoğu'da bilinmediğini söyler (s. 38). Han, Uzakdoğu düşüncesinde boşluk ve doluluğun birbirini tamamladığını bununla bütünlüğün amaçlandığını belirtir. Ayrıca boşluğun, içtenlik ve sessizlik anlamına geldiğini ve insanla evrenin birleştiği kısım olduğunu söyler (s. 38-41). Görüldüğü üzere Zen Budizm'deki boşluğun anlam oluşturan bir genişlik sağladığı anlatılır ki böylece insandan varlık ve yokluğu kabul ederek doğal hayatın bir parçası olması istenmektedir.

Yazar, "Hiçkimse" adlı diğer başlıkta insan konusunu ele almaktadır. Burada Batı felsefesinde yer alan ruh hakkındaki görüşlerden hareket etmekte, ruhun kendini ifade etmesi bakımından ayna gibi dış dünyayı yansıtır ve arzu ile dünyaya bağlılık geliştirme özelliklerini vurgulayarak Zen Budizm'in bunlardan farklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Han, Batı düşüncesinde her ruhun kendi içkinliğinde olduğunu; ancak Tanrı aracılığıyla birbirleriyle ilişki kurabildiklerini, oysa Zen Budizm'deki dünya ve içindekiler arasında ayırım yapmaksızın bir bütün kabul eden içkinlikten söz etmektedir. Şöyle ki her varlık bütün varlıkları gösteren bir ayna gibi olup aynanın

herhangi bir kişiliği de bulunmaz. Yani Batı düşüncesindeki insana bağlı dünya anlayışı yerine Zen Budizm'deki boşluk/açıklık nedeniyle her varlığın kendi saflığında yansıdığı bir sessizlik vardır (s. 55). Ayrıca burada Heidegger'in bahsettiği anlamda insanda bulunan bir kaygı da yoktur. Dolayısıyla o, Batı düşüncesindeki benlik üzerinde temellenen anlayışın aksine kaygısız olmak ve her şeyin bir arada olduğunun kavranmasının gerçek aydınlanma olduğunu söyler (s. 62). Burada örnek olarak bir manzara resmine bakan kişinin onu kavraması değil kendinden uzaklaşarak manzaraya dalmasından bahsedilebilir. Ayrıca Heidegger'de insana yönelik atfa karşılık Zen şiirlerinde ruhun bir ifadesine rastlanmaması da bunu göstermektedir (s. 67).

Ah ne serinlik ama

Akşam meltemi esiyor

Ve balıklar zıplıyor

Shiki

Han, Batı düşüncesinin sonsuz olma ve hareket arzusuyla doluyken Zen Budizm'in sonsuzluktan kurtulmak olduğunu ve irade boyutunun da terk edildiğini belirtir. Böylece Zen Budizm, sadece tözden değil aynı zamanda onu kuşatan öznedenden de uzaktır, yani ötesi boşluk olan bir düşüncedir. (s. 28). Böyle bir anlayışta ulaşılması istenen aydınlanma, olağanüstü uzak mekânda değil üzerinde insanın bulunduğu yakın mekânda uyanmak anlamına gelmektedir. Bunu hümanist anlayışla açıklamaya çalışan yazar, sıradan bir ruhun tanrısal aşkınlık yerine çeşitlilik içeren bu dünyaya güvenmesi gerektiğini vurgulamakta ve böyle bir açıklıkta insanın gerçekten özgür olacağını aktarmaktadır.

Eserde “Hiçlikte yaşamak” başlığında dünya ve insan anlayışında herhangi bir merkez fikrine sahip olmayan Budizm’in bütün niçin sorularının içinde sonlandığı boşluk konusuna yer verilmiştir. Ayrıca, burada hiçlik/boşluk, insanın herhangi bir arzu olmadan ve kilit altına alınmış bir benlik olmadan yaşamasının açıklaması olarak sunulmaktadır. Şöyle ki bu anlayışta insan dünyaya sırtını dönemez; çünkü hiçlik bir olumsuzlamayı (hayır) getirir; fakat bu hayır tekrar evet’e döner. Hiçlik yaşamaya evet’i içerir; lakin hayır’ın içinden geçmiştir. Böylece dünya ayındır; ancak boşluk/hiçlik ile daha hafif hale gelmiştir. Yani hiçlik anlayışı yaşamayı olumsuzlamaz, aksine onu olduğu gibi anlamayı getirir (s. 79). Yazar, Zen Budizm’de Batı düşüncesinin aksine tanrısallığa herhangi bir atıf olmadığını ve varlığın fenomenlerden ibaret olduğunu söyleyerek bunun için herhangi bir sebep arama fikrini de reddeder. Böylece boşluk anlayışı ile herhangi bir anlam taşımayan, kutsala atıf yapmayan ve nihai bir sebebe bağlanmadan *gün doğar ve gün batar, dün ve bugün her şey olduğu gibidir*, denilen bir dünya anlayışında insanın nasıl olup da hala hayatın yaşamaya değer olduğunu göstermek istemiştir. O, bunun dostça bir bakış taşıdığını söyleyerek modern düşünceye uygun hümanist atıflarda bulunmaktadır.

Yazar, eserindeki “Ölüm” başlığında diğer önemli bir konuya değinmektedir. Platon, Hegel ve Heidegger’de yer alan ölüm hakkındaki açıklamalardan bahsettikten sonra Zen Budizm’deki ölüm düşüncesinin bunlardan farklı olduğunu söyler. Şöyle ki Batı düşüncesinde bulunan ölümün bir son değil bir dönüşüm olduğu ve ölümün kişilere sonsuzluğu vaat ettiğine dair anlayışların Zen Budizm’de bulunmadığını belirtir. Zen Budizm’de kişinin ölüm ve yaşam arasındaki ayırmadan uzak olarak an içinde yaşadığını, dolayısıyla bu anlayışta sonsuzluk fikrinin olmadığını işaret eder (s. 94). Burada kişiler, kaygıdan

uzak biçimde kendinden ötesine bakmadan sıradanlık içinde yaşamaktadır, yani insan fani olmakla birlikte ebedilikle kıyaslanmaz. Kısacası Zen Budizm’de ölüm, bir felaket olmadığı gibi fani olanı sonsuza da dönüştürmeyen yaşam ve ölüm ayrılığından uzak bir özdeşlikte gerçekleşir.

Kitapta yer verilen son başlık “Dostluk”tur. Aristoteles’te dostluk yaşam için zorunludur.¹ Heidegger ise dostluğu metafiziğe taşıyarak ruh, bilinç gibi kavramlarla birlikte ele almıştır. İnsanın dünya ile algıları bir noktada ben-sen veya ben-öteki ilişkisine/ayrımına dayanmaktadır. Burada önemli olan husus ötekinin nasıl tanımlanacağı ile ilgilidir. Han, Batı düşüncesi ile karşılaştırmak suretiyle Zen Budizm’in bu konuda ne söylediğini açıklamaktadır. Bu noktada o, Zen Budizm’in temel özelliğinin içselleştirmeme olduğunu söyler. Şöyle ki Zen Budizm’de bütün varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu fark edilerek insanların bu gerçeğe uygun şekilde yaşamaları öğretilir. Başka bir ifadeyle bütün varlıkların eşitliği vurgulanır. İnsan da kendini böyle bir özdeşliğe boşaltmakta, sonrasında boşluk da beni, dostluğa boşaltmaktadır. Dolayısıyla ben veya öteki, boşluk zemininde aynı olmaktadır ki bu da farklılıkları dışarı bırakmayı getirecek olup böylece dostluk temin edilebilecektir. Han, burada kadim bir dostluğun bulunduğunu ve bunun temel bir güç olduğunu söyler (s. 102). Aynı zamanda Zen Budizm’deki dostluğun tanıdıklara karşı duyulan samimiyetin aksine tanıdık veya yabancı arasında ayrım yapmadan iyilik yapmayı getirdiğinden ve tanrısal bir otorite bulunmadığından ödül beklentisinin de olmadığından söz eder (s. 105).

¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 155.

Han'ın bütün bu açıklamalarına rağmen Batı düşüncesindeki insanlara hayatı hem olumlama (evet) hem olumsuzlamanın (hayır) iki zıt kutup içinde nasıl birleştirildiğini, herhangi bir nihai amaç veya sebebe dayanmadan ve hayatın önemini kaybetmeden hala yaşanmaya değer olmasını biraz daha anlatması gerekecektir. Ayrıca metin içinde Zen Budizm'in anlaşılması amacıyla onun dil ile anlatımdan uzak yapısını gösteren Haikulara ve Koan'lara yer vermesi de yapmaya çalıştığı Zen Budizm felsefesinin açıklamaya ihtiyaç duyan yapısını izhar ettiğini söylemek gerekiyor.

2. Boşluk ve Sıradan Yaşamın Fenomenolojisi

Han'ın yapmaya çalıştığı Zen Budizm'in felsefesini anlama noktasında çoğunlukla Heidegger ile karşılaştırmak suretiyle eserinde yer verdiği boşluk ve sıradan yaşamın fenomenolojisi konularına daha yakından bakmak uygun olacaktır. Felsefenin konusu olarak boşluk, birkaç başlıkta tartışılmıştır. Hem mekân hem boşluğun varlığı reddedilmiş (âlem sınırsız ve sonsuzdur), hem mekân hem boşluğun varlığı kabul edilmiş (âlemin içinde boşluk vardır) ve son olarak mekânın varlığı kabul edilirken boşluğun varlığı reddedilmiştir (âlem sınırlıdır âlemin ötesinde boşluk yoktur). Boşluk, Aristoteles öncesinde evrendeki değişim ve hareketi açıklayabilmek için zorunlu görülmüş, atomların birleşerek cisimleri oluşturmasının boşlukta mümkün olduğu kabul edilmiştir. Aristoteles, boşluğu yokluk olarak görmez ve hareket için boşluğun zorunlu olmadığını söyler.² Farabi de boşluğu kabul etmez.³ Budizm'de ise Nagarjuna, boşluk felsefesinden

² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 165-167.

³ Farabi, *Ebu Nasr il-Farabi'nin Hala üzerine Makalesi*, çev. Aydın Sayılı-Necati Lugal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951), 9-16.

bahsetmiştir.⁴ Nagarjuna, boşluğu diyalektik yöntemle dörtlü kanıtlardan söz ederek açıklar; evet, hayır, hem evet hem hayır, ne evet ne hayır. Çözüme ise dördüncü seçenek ile ulaşır. Sabit bir özün olamayacağını, görünüşlerin kendine has varlığı olmadığını söyleyerek boşluk öğretisini açıklar.

Heidegger ise boşluk kavramını ilahi hakikate ve insan varlığına zıtlık oluşturan anlamında kullanmaktadır. Ona göre insan varlığı; kendisiyle, başkalarıyla ve nesnelere olan ilişkilerin bir araya gelmesinden oluşur. İnsanın seçme süreçlerinde bu ilişkiler görülür ki insan sürekli karar vermededir, yani yapısında bulunan boşluk özelliği yeniden ortaya çıkar.⁵ Heidegger'in açıkladığı anlamda boşluğun anlaşılması için konuya biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. O, varlığı bir fenomen olarak ele almış ve varlığın anlamı ile ilgilenmiştir. Heidegger, varlık fenomenolojisinde duygulardan söz etmiş ve endişe kelimesine yer vererek onun Hiç'in tecrübesi olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle insan hiçten gelir, varlığı ölüme doğru akar ve sonu hiçtir. İnsanı dünyadaki varlık olarak ele alırken hiç kavramı ile varlığın anlamını sorgulamıştır. Burada varlığın fenomenolojisinin özü de kesinlik değil mümkün olmaktadır. Ayrıca gündelik yaşamın, varlığı bütünlükte tutarken endişenin, varlığın bütünlüğünü yıktığını söyler; fakat bu yıkıma rağmen insan hala mevcuttur. Zira insan sadece bilinç varlığı olmayıp bu dünyada bulunandır. Kısacası ona göre insan, bu dünyada olmak bakımından anlaşılmalıdır.

Zen Budizm'in felsefi denemesinde bulunan Han, boşluk konusuna yer verirken kitabına Zen Budizm'in insanın kendi

⁴ Mark Siderits-Shoryu Satsura, *Nagarjuna's Middle Way, Mulamadhyamakakarita* (Somerville: Wisdom Publications, 2013), 175-176.

⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 60.

doğasına ulaşma çabası olduğunu söyleyerek başlamaktadır (s. 7). Bunu anlatmak için Koan'ların (bilmece) kullanılması gerektiği, yani cevabı bulmak için mantıksal yol bir kenara bırakıldığında, kelimeler ve harflerden bağımsız şekilde cevabın kendiliğinden zihinde belireceği söylenir. Böylece insan, kendi doğasını görebilecektir. Aynı zamanda Buda olmak için farkındalık gerekmekte olup burada herhangi bir tanımlama yoktur; fakat söylenmek istenen sözcüklerin olmaması değil aktarma üslubunda sınırlamanın olmamasıdır. Dilsel ayrımlar, ontolojik farklı gerçeklere atıfta bulunmadığından ve kelimeler aldatıcı olduğundan bunların aşılması gerektiği vurgulanır ve ifadelere olumsuzlama olarak yansır. Ayrıca zihinsel süreçlere karşı şüphe duyulmakla birlikte kurallar hiçe sayılmaz ve ritüeller desteklenir. Kurallara karşı bir Zen'in tutumu *Budalar ilkeleri tutmazlar ve Budalar ilkeleri çiğnemezler*, ilkesine göre olmalıdır.⁶ Bu şekilde yani iç duyarlılığa/farkındalık kavuşmak suretiyle ortaya çıkan Zen Budizm'in bir yaşama sanatı şeklinde anlaşılması mümkündür. Burada özgün doğasını ortaya çıkaran kişi ise satori/aydınlanmış olmaktadır. Aydınlanma ise içsel ve şimdide erişilebilirdir. Görüldüğü üzere Zen Budizm'de önemli olan an'a odaklanmaktır, geçmişte ve geleceğin kaygılarında bulunmak yerine kişilerden an'ın farkına varması beklenir; ancak an'a odaklanarak kişiler aydınlanmaya ulaşabilecektir. Bu süreçte hayatın anlamını aramak da anlamsızdır.

Bütün bunlarla varılan bir odağın olmaması Zen Budizm'in merkezine boşluk öğretisini yerleştirmektedir. Boşluk, bütün fenomenlerin sabit bir özden yoksun olmasıdır. Nitekim bunun için resim sanatı ve tablolar da yer alan boşluklar

⁶ *The Zen Teaching of Bodhidharma*, trans. Red Pine (San Francisco: North Point Press, 1989), 17.

kullanılmaktadır.⁷ Sonuç ise zihin süreçlerinin esasının boşluk olduğunun öğrenilmesidir. Buradaki boşluğun anlaşılması önemli olup buna göre hayat ile ölüm, hareket ile sabit ve sevinç ile üzüntü aynı görülmelidir. Böylece bütün zıtlıklar boşluk öğretisinde birleştirilmektedir. İnsanın özgün doğası da dünyevi şeylere bağlı olmayan boşluk olmaktadır. Ancak bu şekilde tüm özelliklerden yoksun olduğunda gerçekliğin ortaya çıkacağı belirtilir.

Han, Heidegger'in bahsettiği boşluk ile Zen Budizm'deki boşluk öğretisinin ayrıldığı noktaları dile getirmeden önce boşluk kavramını açıklar. Şöyle ki Zen Budizm'deki boşlukta özne ve nesne ayrışması yoktur. Özne bir nesneye baktığında onu kendi gerçekliğiyle görür, yani suyu su oluşunda görür. Burada boşluk, özne ve nesnenin karşılıklı nüfuz etmesini mümkün kılan bir açıklık oluşturur. Bu boşluk, tanımlamanın dışındadır; ancak var olanı yok etmez. Her şey kendi içindedir ve hiçbir şey kendini ötekine dayatmaz (s. 40). Han'ın eserinde Zen Budizm'deki boşluk kavramını açıklık ile tanımlaması onu Nihilizm'den ayırt etmesini sağlamış görünüyor. Onun burada kaçındığı şey, Nihilizm'de hissedilen olumsuzluğun Zen Budizm'de olmadığıdır. Zira Zen Budizm'de hiçlik olumsuzluk olarak görülmez. O, buradaki hiçliğin hayatı olumlama ve olumsuzlamanın birlikteliği olduğunu söylemektedir (s. 44). Onun göstermeye çalıştığı şey, hayatın anlamsızlık gayyasına yuvarlanmadan kendi deviniminde devam ettiği veya aktığıdır. Özetle Zen Budizm'in boşluğunun Heidegger'in boşluğundan daha boş olduğu, ruhsuz ve sessiz olduğu anlaşılıyor.

Boşluk konusunda yukarıda verilen açıklamalardan sonra Han'ın nasıl bir karşılaştırma yaptığına bakılabilir. Han,

⁷ François Cheng, *Boşluk ve Doluluk*, çev. Kaya Özsezgin (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 61.

Heidegger'in varlık düşüncesini açıklarken kullandığı boşluk figürünün Zen Budizm'deki boşluk anlayışından etkilendiğini iddia etmektedir. Bununla beraber onun boşluk ile ilgili açıklamalarının Zen Budizm'den farklı olduğunu, boşluk figürüne içsellik eklediğini dile getirir. Zira Heidegger'in boşluk açıklamaları töz temelli iken Zen Budizm'de boşluğun bir açıklık olduğunu, yani *hem dünya vardır hem de temelinde dünya vardır*, demek olduğunu söyler. Ayrıca Heidegger, tözsel içselliğin yokluğuna karşı dünyanın ilişki boyutunu savunup dünya ve insanın ilişkiselliğinden söz ederek kendini öteki ile ilişkiye borçlu olarak açıklarken Zen Budizm'de hiçbir şeye atıf yapılmadığını belirtir (s. 45-49).

Han'ın Heidegger'in felsefesi ile karşılaştırdığı diğer bir konu sıradan yaşamın fenomenolojisidir. Öncelikle dinlerde Tanrı'ya/aşkınlık atıf yapılırken Zen Budizm'de içkinlik yani kişinin aydınlanması öne çıkarılır. Heidegger de dış dünyanın varlığı konusundaki tartışmalardan ziyade insanın dünya içinde olması zemininden hareket eder.⁸ Bu noktada Zen Budizm'de el işçiliği yani çalışma öne çıkarılarak sıradan yaşama yapılan vurgunun; Heidegger'de insanı dünyadaki varlık olarak ele alması şeklinde görüldüğünü söylemek gerekir. Bu bakımdan Heidegger'in sıradan yaşamın fenomenolojisi ile Han'ın yaşama sanatı olarak görülen Zen Budizm'in felsefesini yapma çabası bir noktada benzeşmektedir.

Heidegger, yaşamın felsefi kavramlarla açıklamaya uygun olmadığı görüşüne karşı yaşamı anlaşılır kılmak amacıyla kavramsal felsefesini yapmaya girişmiştir. Bunu da fenomenoloji yoluyla yaşamış tecrübeye dayanarak ve yaşamı göz ardı eden Batı düşüncesine yabancı bir fikir olmasına rağmen -zira yaşamın felsefesi tözcü anlayışa terstir- yapmıştır.

⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 333.

Zen Budizm ise sadece tanrıyı değil dünya dışı olan her türü reddeder ve buradanın/dünyanın içkinliğine dayanır ki burada sıradan yaşama verilen önem görülür. Şöyle ki Budaların gündelik hayatları, çay içmek ve pirinç yemekten ibarettir; fakat burada çayı içen ile içilenin birlikteliğinden söz etmek gerekiyor. Yani insan yerken veya içerken bu eylemlerinde benlik üzerindeki herhangi bir vurguya rastlanmaz. Sıradan olandan söz edilir, özel bir an'dan değil. Bu açıdan bakıldığında Zen Budizm'deki sıradan yaşamın fenomenolojisi ile Heidegger'in yer verdiği sıradan yaşam açıklamaları farklılık arz eder.

Görüldüğü üzere Heidegger'in sıradan yaşamın fenomenolojisinde ontolojik anlamda insanı tanımlayan gün içinde yaşananlara atıf bulunurken Zen Budizm'de modern insanlara da hayli cazip gelen bir ifadeyle *acıktığında ye, uykun geldiğinde uyu* denilerek şimdi ve burada yaşamak vurgulanmaktadır. Burada kastedilen insanın kendisini sadece bedensel ihtiyaçlara adanması olmayıp bunun için manevi bir çabanın olmadığıdır. Yerken veya içerken günlük hayatta sıradan görülendeki eşsizliğin kavranması istenir; ancak ontolojik bir atıf bulunmaz (s. 31-33). Bunun yanı sıra Heidegger'e göre insanın varlığı imkânlarla birlikte ve ilişkide olarak birtakım duygular görülmesi şeklinde olup bunları gündelik hayat ortaya çıkarır. Aynı zamanda İnsan üzerinde nesnelere etkileri tecrübe edilir, diğer bir ifadeyle eşyaların üzerinde insan varlığının açıklığı bulunur.⁹ Bu süreç içinde Heidegger, insanın sonlu bir varlık olmasına/zamansallığa atıf yaparak kaygı içindeki varlığını öne çıkarır ki bu herhangi bir kaygı içermeyen Zen Budizm'den farkını işaret etmektedir.

Yazarın bu eserinde Batı felsefi ile Zen Budizm'i yüzleştiren hangi açılardan yeterli veya yetersiz oldukları

⁹ Heidegger, Varlık ve Zaman, 410.

konusuna değinmemesi ve metni sadece birkaç başlık etrafında oluşturması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zen Budizm'in felsefesini sadece Batı felsefesi ile karşılaştırarak açıklamaya çalışması da metnin gücünü azaltmaktadır. Ayrıca metinde Batı felsefesinin küresel ölçekteki iddialarına karşın Zen Budizm'in böyle bir iddiasından bahsetmemiştir. Han, Zen Budizm'in bir taraftan felsefi denemesini yapmaya çalışırken diğer taraftan onun Batı'da yanlış anlaşılmasını düzeltmeye çalışmaktadır ki böyle bir iddiadaki eser için hacminin yetersiz olduğu söylenmelidir. Eser, felsefi bir denemeden ziyade konuyla ilgili olan veya olmayan bütün insanların okuyabileceği bir üslup içermekte olup bu da yazarın iddiasıyla pek uyumlu değildir.

Bununla birlikte tarihin bir sona doğru aktığına inanan, hayatın bir anlamı olduğunu kabul eden, hayatın başlangıcı/ilk nedeni hakkında düşünen, sorular soran ve cevaplar arayan insanlar için tarihin bir sonunun olmadığına ve dünyada bir anlam arayışının manasızlığına inanan, hayatın başlangıcına dair soruları olmayan insanlar farklılık arz eder. Ayrıca onları gereği gibi tanımak da bir o kadar zordur. Han, bahsedilen eseri ile bu zorluğu o dünya görüşüne ait bir insanın, aynı zamanda hayatın bir anlamı olduğuna inanan Batı düşüncesini de bilen bir kişi olarak kendi dünyasını diğer insanlara anlattığı eseriyle aşmaya çalışmaktadır.

Zen Budizm'in *acıktığında ye, uykun geldiğinde uyu*, şeklindeki bir deyişle betimlendiği üzere bu dünyaya/burada bağlı bir yaşama biçimi olması açısından Han'ın kavramlarla anlatma çabası onu özgün kılmaktadır. Ayrıca Doğu toplumlarının Tanrı, hayatın anlamı ve boşluk gibi kavramlara getirdikleri farklı yorumları anlaşılır bir açıklıkta sunması bakımından da araştırmacılar ve meraklılar için fayda sağlayacağı söylenebilir. Hem kendi dünyasını hem ötekinin

dünyasını bilmeyi gerektiren bu çaba özlü bir şekilde sunulmuştur. Han'ın bu eserinde tespit ettiği belli temalar üzerinden bütünlüklü bir anlam oluşturmaya gayret ederek yaşamaya bağlı bir sanat olarak görülen Zen Budizm'i felsefi olarak anlatma çabasında, eksikleri bulunsa da belli oranda mesafe kat ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Cheng, François. *Boşluk ve Doluluk*. çev. Kaya Özsezgin. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Farabi. *Ebu Nasr il-Farabi'nin Hala üzerine Makalesi*. çev. Aydın Sayılı - Necati Lugal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Siderits, Mark - Katsura, Shoryu. *Nagarjuna's Middle Way, Mulamadhyamakakarita*. Somerville: Wisdom Publications, 2013.

The Zen Teaching of Bodhidharma. çev. Red Pine. San Francisco: North Point Press, 1989.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi
Şengül ÖZDEMİR
Sinop Üniversitesi
İslam Felsefesi

s.ozdemir@sinop.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9921-0873

Künye Bilgisi

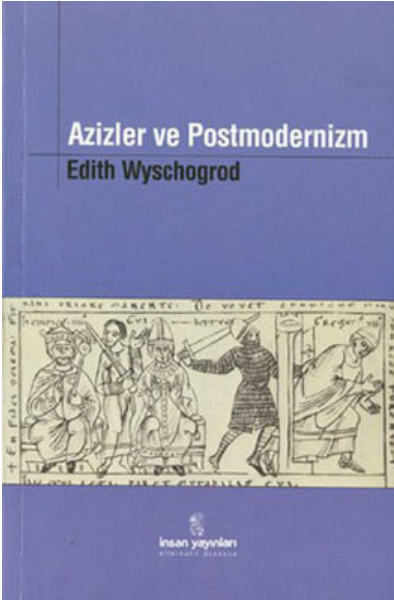
Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*.

İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

390 sayfa.

ISBN: 9789755743271

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Din / Religion

Edith Wyschogrod / Edith Wyschogrod

Azizler ve Postmodernizm / Saints and Postmodernism

Etik / Ethics

Hagiografi / Pilgrimography

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

22/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

02/12/2024

Atıf / Citation

Özdemir, Şengül. "Edith Wyschogrod, Azizler ve Postmodernizm". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 83-97.

Postmodern çağda geleneksel normatif yapısı altüst olan ahlâkın nereden hareketle anlamlandırılacağına dair zorluk günümüz insanının yüzleştiği en önemli problemlerden biridir. İncelediğimiz eserde ahlâka dair temel problematik, bu normatif yapının çözülmesine paralel görünür olan, inanç ve pratik/uygulama arasındaki uçurum olarak ortaya koyulmaktadır. Yazar bu uçurumu ahlâkî söylemin, ahlâkî eylemi güdülemesindeki başarısızlık¹ olarak nitelendirmektedir. Descartes'tan bu yana metot sorunu ile meşgul olan felsefenin ahlâkı da bir metot/teori konusu yaptığını söyleyen yazar, yaşadığımız çağda ahlâk teorilerinin insanları eyleme geçirmekte yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple kitap, teoriye dair üç perspektiften eleştiri yönelterek teoriden bağımsız etik imkânı sorgulamaktadır: 1. Pragmatik; 2. Ontolojik; 3. Normatif (s. 28). Pragmatik eleştiri, ahlâk teorisinin gittikçe daha karmaşık hal alan çağdaş dünyada insanları eyleme yönlendirmede yetersiz olduğu fikrini içermektedir. Yazara göre ahlâk teorisi, ahlâkî meseleleri çözümlememekte aksine yeni problemlerin doğmasına neden olarak fikir birliğine varılmasını engellemektedir. Teorinin yarattığı bu karmaşa ahlâkî eyleme varamadan sadece tartışma pozisyonu yaratarak ahlâkî sorun karşısında pragmatik bir tavır üretmeye engel olmaktadır. Ontolojik eleştiri, çağımız varlık anlayışının kontrol ve hesaplama üzerine kurulmasına istinaden ahlâkın hep öz-idrakten hareketle değerlendirildiği fikrine dayanmaktadır. Normatif eleştiri ise öz-idrakten hareket eden modern ahlâk teorilerinin benliği gözlemci konumunda askıya aldığından Öteki'nin acı ve ıstıraplarının unutulması üzerinden dile getirilmektedir. Yazara göre bu üç eleştiriye binaen teoriler

¹ Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 86.

üzerinde temellendirilen modern ahlâkî yapı, benliği harekete geçirecek normatif karakterden yoksundur. Ahlâkî yaşamı ahlâk teorisinden uzaklaştırmak gerektiğini savunan yazar, aynı zamanda azizlerin yaşamı üzerinden postmodernist eleştirilere cevap verebilecek yeni bir etik teori ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışmanın daha detaylı değerlendirmesine geçmeden önce, Wyschogrod'un felsefî alana yaptığı katkılardan kısaca bahsetmekte yarar olacaktır. Columbia Üniversitesi'nde felsefe doktorasını tamamlayan yazar, uzun yıllar Rice Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev yapmıştır. 20. yüzyılın önemli Amerikalı filozoflarından biri olan yazar, din felsefesi ve etik sahasında yaptığı çalışmalarla ön plana çıkmaktadır. Zira 20. yüzyılda dinî inanç ve değerler hem aklın kutsandığı modern felsefe hem de akla güveni sorgulayan postmodernist felsefe tarafından ittifakla çift taraflı yoğun eleştiriye maruz kalmıştır. Aşağıda listelediğimiz eserlerinin isimlerinden de ilk elden tespit edebileceğimiz üzere bu sorun, Wyschogrod'un uğraştığı felsefî çalışmalar² arasında yer almaktadır. Yaşadığı çağın felsefî karakterini kavramak ve onunla ilişkili sorunlara çözüm bulmak maksadıyla yazar felsefe, din ve postmodernizm arasında yapıcı yeni yollar keşfetmeye çalışmıştır. Wyschogrod'un önemli eserleri arasında *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Man Made Mass Death* (1985); *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (1990); *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others* (1998); *Emmanuel*

² Wyschogrod'un çeşitli felsefî ve dini disiplinlere yayılmış akademik etkisinin incelendiği eser için bk. Eric Boynton - Martin Kavka (ed.), *Saintly Influence Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion* (New York: Fordham University Press, 2009).

Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics (rev. ed. 2000)³; *Crossover Queries: Dwelling with Negatives, Embodying Philosophy's Others* (2006); *Lacan and Theological Discourse* (ed., 1989); *The Phenomenon of Death: Faces of Mortality* (ed., 1973); *The Ethical: Blackwell Readings in Continental Philosophy* (ed., 2002); *The Enigma of Gift and Sacrifice* (ed., 2001); *The Enigma of Gift and Sacrifice* (ed., 2001); *Theological Perspectives on God and Beauty* (ed., 2003)⁴ zikredilebilir. İncelememize konu ettiğimiz Wyschogrod'un *Azizler ve Postmodernizm (Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy)* adlı eseri onun felsefe, din ve postmodernizm arasında yapıcı yeni yollar keşfetmeye⁵ çalıştığı en tanınmış eseridir.

Wyschogrod'un incelediğimiz kitabı, toplamda giriş ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, neden azizlerin anlatıları üzerinden etiği yorumladığını, postmodernist dünya görüşünün yönelttiği eleştirileri dikkate alarak izah etmektedir. Zira postmodernizm, etik normların olmadığını savunurken, azizlerin yaşamları bu yoksunluk içerisinde etik model imkânı olarak yorumlanmaktadır. Kitap boyunca postmodern düşüncelerin ortak noktası olarak zikrettiği ve kitabın da temel çerçevesini oluşturan farklılık (differentially), çift kodlama, eklektizm, başkalaşma (alterity), muktedir kılma (empowerment), materyalizm olmak üzere altı kavramın açıklamasına giriş bölümünde değinmektedir (s. 16). Bu kavramsal çerçeve ile kendi bireyselliğini ve çıkarlarını

³ Philip Goodchild, *Rethinking Philosophy of Religion Approaches from Continental Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2002), 333.

⁴ Hayatı ve eserleri için bk. Internet Archive, "Edith Wyschogrod", <https://web.archive.org/web/20100216192104/http://www.wyschogrod.com/books.htm>

⁵ Thomas J. J. Altizer, "The Impossible Possibility of Ethics", ed. Eric Boynton - Martin Kavka, *Saintly Influence Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion* (New York: Fordham University Press, 2009), 32.

aşan ötekine hizmet etme üzerinde temellendirilen radikal bir etik söylemin imkânı sorgulanmaktadır.

Eserde postmodernizm, kısaca ifade etmek gerekirse, arzu dili, libidinal ekonomi ve tatmine dayalı bir itki etiği olarak tanımlanmaktadır (s. 344). Postmodernizmin arzu ve itkisel karakterine vurgu yapmak için vecdî postmodernizm (ecstatic postmodernism) ifadesini kullanmaktadır. Vecdî postmodernizm ifadesi insan deneyiminin teorik ve statik karakterine karşıt olarak dinamik ve bedensel karakterine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Postmodernizmin eleştiri ve iddialarını dönüştürmeyi de amaçlayan bu yorum, azizlerin hayat anlatıları (life narratives) üzerinden ahlâkın deforme olan normatif yapısını yeni bir perspektif üzerinden inşa etme iddiasına sahiptir. Azizlerin hayatı üzerinden teklif edilen teorinin amacı somut ahlâkî hayatlara başvurup burada söz konusu olan anlatsallık (narrativity), bedensellik (corporeality), metinsellik ve tarihsellik unsurlarını betimlemektir (s. 38). Bu yorumdaki teorik nitelik ise paradoksal olarak ahlâka dair teorik olmayan söylemsel çerçeveyi ortaya koymaktır. Bu tartışmada teori kelimesi, postmodern düşüncede anlam ve etkisini yitiren rasyonel norm ve ahlâkî ethos'un yoksunluğuna dikkat çekmeyi ve ahlâkî tutumu azizlerin hayatları üzerinden sorgulamayı ifade etmektedir (s. 89). Yazar bu sorgulamayı postmodern ahlâkî söylemin beklentilerini dikkate alan yeni tür nesnellik biçimi geliştirmek olarak nitelendirmektedir.

Bu nesnellik kişinin kendisini *Öteki*'nin yerine koyması olarak temellendirilmektedir. Bu sebeple azizlerin hayatlarını kaleme alan "hagiografik" (hagiography) metinler yeni bir ahlâkî tutumun geliştirilmesinde hareket noktası olarak ele alınmaktadır. Hagiografik metinler, dinsel gelenekler tarafından onaylanmış biyografi ve otobiyografi olmalarına

rağmen yerleşik teolojik normlar ve kurumsal yapıları sorgulayan söylemleri nedeniyle antinomik karaktere sahiptir (s. 80). Hagiografik metindeki aziz kavramı ödeyeceği bedele bakmaksızın kişilerin veya duygu sahibi varlıkların acılarını yok etme ile ilgili fedakârlığı ifade eden radikal bir özgecilik olarak tanımlanmaktadır. Azizlik, hem ilahî hakikatin iç tefekkür yoluyla bilgisini elde etmekle hem de sevgi, yardımseverlik ve şefkatin şekillendirdiği ahlâkî meselelerle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Azizler, istidatlı bestecilerin ve müzisyenlerin istisnai bireyler olması gibi ahlâkî hayatın virtüüzü olarak ele alınmaktadır. Bu itibarla azizler, olağan ahlâkı aşarak daha yüksek bir standardı meydana getiren kişilerdir (s. 229). Bu nitelikleri itibariyle azizlik, Wittgenstein'in (ö. 1951) "söylenmeyen hakkında susulmalı" ifadesinden hareketle resmedilemeyen ya da söylenemeyen bir şeye ait olan bütünün temsilcileri olarak eserde sunulmaktadır. Başka ifadeyle azizce varoluş, dilde doğrudan ifade edilemeyen yegâne ve yüce bir şeyin şekil kazanmasını ifade etmektedir. Wyschogrod'un aziz tanımı, geleneksel teolojik anlamını içermekle birlikte herhangi belirli/özel bir dinsel veya kültürel bağlama işaret etmez.

Hagiografik özgeci yorumda *Öteki*, benliğin bir uzantısı değil, benliği sınırlandıran bir talep olarak yorumlanmaktadır. Burada varsayılan *Öteki* kavramı yokluğun ve mahrumiyetin *Öteki*'sidir. Hagiografik olarak dolayımlanmış varoluş için *Öteki*, aslı bir "saik durum"dur. Hagiografik metinlerdeki azizlerin kişisel çıkarlarını ve benliklerini aşarak başkalarına hizmet etme olgusu, ötekiliğin teorik olmayan ahlâkî karakterini somutlaştırmaktadır. Dünyaya açılma olarak azizce cismanîlik, *Öteki*'ni ahlâkî anlam yüklü bir baskı, bir yara ya da travma olarak kavramaktadır. *Öteki*, kavramsal olarak düşünülen şey değil bizatihi bedensel olarak hissedilen

yakınlıktır. Zira hem dilde hem duyuda noksan olan ya da tam olarak temsil edilemeyen *Öteki*, kendisini gramatik olarak buyurucu ses ve cismanî olarak da acıyı hissetme kapasitesinde başkalığın izleri olarak eserde tanımlanmaktadır.

“Niye Azizler?” olarak isimlendirilen birinci bölümde yazar, teklif ettiği etik teoride azizleri neden merkeze aldığını izah etmektedir. Azizlerin hikâyesi, başkalarının hayatlarını etik olarak dönüştürürken bu dönüşümün bilişsel ve estetik değil varoluşsal bir tecrübeye sahip olması itibarıyla merkezi bir role sahiptir. Zira bilişsel etik teoriler, ahlâkî yaşamları anlama ve yönlendirmede yetersizdir. Hikâye edilen azizlerin hayatları, canlı ve etkili şekilde bireysel hayal gücünü harekete geçirme konusunda okur için hem dinî hem etik olarak güçlü bir etki gücüne sahip olduğu iddiasıyla ön plana çıkarılmaktadır. Bu nedenle *Öteki*'ne adanmış aziz bedeni önemli bir etik sembol olarak bu bölümde merkeze alınmaktadır.

“Azizlerin Etkisi” olarak isimlendirilen ikinci bölümde yazar, Henry James'in (ö. 1916) *The Wings of the Dove* adlı edebî eserine referansla (s. 86), azizlerin yaşamları ile edebî eserler arasındaki paralelliği karşılaştırmalı olarak incelemektedir. James'in romanı hagiografik metinlerdeki *Öteki*'ne radikal bağlılığı ve beklenmedik etik olasılıkların örneklemini sunmaktadır. Başka bir ifade ile hagiografik eserlerde merkeze alınan azizin kendisini hiçleştirerek dâhilî mekânı boşaltması, benlikten arınması ve aşkın bir *Öteki* ile kendini doldurması James'in edebî eseriyle paralellik kurularak izah edilmeye çalışılmaktadır. Azizce hayata özgü olan radikal özgecilik, bu bölümde edebî, mistik, anlatısal, bedensel ve tarihsel pek çok yönüyle incelenerek mevcut etik sınırların ötesine geçen model olarak sunulmaktadır.

“Ötekisiz Zaman” olarak isimlendirilen üçüncü bölümde yazar, ötekiliği anlamlı kılan zaman kavramını analiz etmektedir. Bu bölümde bir başkası tarafından asla paylaşılamayan ‘kendi ölümüm’ [benlik ölümü] herkese özel ‘saf’ zaman olarak tahsis edilmektedir. ‘Kendi ölümüm’e kadar işleyen süre, benlik ve *Öteki*’ni kucaklayan birleşik bir zamandır. Bu zaman zarfı, benlik ve *Öteki* arasında ortak ölçü olarak öz-çıkarıcı çatışmaların olduğu alana işaret etmektedir (s. 117). Öz-çıkarıcı çatışmayı bertaraf etme ve ötekisiz kılmak için azizce özgecilik ön plana çıkarılmaktadır. Bu bölümde azizce özgecilik, Rawls’ın (ö. 2002) toplumsal sözleşme teorisi ile Gewirth’ın (ö. 2004) rasyonel eylem teorisi çerçevesinde karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Rawls’ın revizyonist faydacılığı ile Gewirth’in genel tutarlılık ilkesine dair teorileri bu öz-çıkarıcı çatışmasını aşmada yetersizdir (s. 143). Öz-çıkarıcı çatışması için öncelikle ahlâkî ilişkilerde benlik ve *Öteki* arasında asimetri bulunduğunun kabulü gerekmektedir. Bu bölümde bu asimetrik ilişki ölüm, zaman, radikal özgecilik, şiddet ve azizce emek kavramları üzerinden analiz edilmektedir.

“Ardışıklık ve Cinsiz” olarak isimlendirilen dördüncü bölümde yazar, azizce yaşamın dil, güç ve zaman gibi kavramları nasıl dönüştürdüğünü analiz etmektedir. Bu bölümün analizinde Levinas (ö. 1995) ve Blonchot’un (ö. 2003) düşüncelerinin yanı sıra Neoplatonizm, Nietzsche’nin (ö. 1900) eleştirilerinden de faydalanılmaktadır. Azizce hayatın dinamik zaman tasarısını açığa çıkarmak için edilgenlik, faal olmama ve bencilliği (egoity) parçalayan terim olarak cinsiz (neuter) kelimesinden hareket edilmektedir. Cinsizleştirme Ben’in merkezsizleştirilmesi ve şahsî olmayan bir “o” ortaya çıkarmayı ifade etmektedir. Cinsiz olan bir arzunun öznesi, *Öteki*’nin ihtiyaç ve arzularının zapt edileceği bir beden olarak

analiz edilmektedir (s. 188-189). Etik bir sembol ve eylem aracı olan aziz bedeni, *Öteki* için hizmet aracıdır. Yazara göre fenomenoloji ve postmodernizm tarafından görünür kılınan duyu ve cismanîlik arasındaki ilişkinin dikkatli analizi, azizin emeği ve *Öteki*'nin zaman şemasının dolaylı olarak görülmesini sağlamaktadır. Azizce emek *Öteki*'nin önündeki edilgenlik ve sabırdır. *Öteki*'ne maruz kalma, cismanîlik ve kırılabilirlik demektir. Bu kırılabilirlik bilişsel olanın ötesindeki edilgenliği ve alıcılığı vurgular. Böylece benlik, bencillik ve biçimsel birliğinden soyulur ve *Öteki*'ne mukabele halinde yaşar. Bu sebeple azizlerin yaşamlarının anlatıldığı metinler hem etik hem de dinî değerleri aktarmanın bir aracı olarak ele alınır. Hagiografiler yalnızca bilgi veren metinler değil okurun pratikte etik tutumunu dönüştürüp şekillendiren metinlerdir. Hagiografiler tarihsel doğruluklarının ötesinde etik mesajı iletme amacını taşımaktadır.

“Teori Talebi” olarak isimlendirilen beşinci bölümde yazar, etik meselelerin teorik değil, pratik olarak azizlerin somut yaşamlarıyla ahlâkî açıdan nasıl meşrulaştırılacağını tartışmaktadır. Azizce varoluş, etik ilkelerin teorik açıklamasından ziyade, somut yaşanmasını ifade etmektedir. Hagiografi, teorinin başarısız olduğu boşlukları doldurduğu gibi ahlâkî söylemde derin bir başkaldırı nosyonunu da görünür kılmaktadır. Bu bölümde arzu ve şiddet yönü göz ardı edilmiş Heidegger'in (ö. 1976) *Dasein* kavramının kendiuğruna (for-its-own-sake) özü, Bataille (ö. 1962) ve Levinas felsefelerinden hareketle eleştirilmektedir (s. 209). Bataille arzu ve şiddet kavramlarını, fazlalık, aşırılık ve şişirilmiş sarf etme gibi ekonomik terimler aracılığıyla analiz ederken Levinas *Öteki* gibi etik terimlerle analiz etmektedir. *Dasein*'in göz ardı edilen bu arzu yapısının, ihraç edemediği bir ötekilik yapısını barındırdığı iddia edilmektedir. Buna paralel yazar

etik yapının, bu ötekilik ya da haricilik üzerinden gösterilebileceğini savunmaktadır. Bireysel hazdan ziyade ötekine adanmış azizlerin hayatları, teorik etik sistemlerin ötesine geçen pratik bir etik anlayış sunmaktadır. Böylece modernizmin topluma bağımlı özneler olarak yapılandığı ve kurguladığı etik anlayış, azizlerin örnekleminde radikal bir etik özgürlük olarak tezahür etmektedir. Bu tezahür toplumsal yapıların dışında bir etik alan olarak ön plana çıkarılmaktadır.

“Başkasız Dil: Atıf ile Kıp’ın Baskılanması” olarak isimlendirilen altıncı bölümde yazar, azizin ne bildiği ve bildiği şeyi nasıl bildiği, azizin konuştuğu dilin doğruluk değerinin ne olduğu gibi sorularla dilin, etik ve felsefi bağlamını ele almaktadır. Bu bölümde dil ve dünya arasında kurulan bağın imkânı, klasik ve çağdaş yorumlar arasında karşılaştırmalar yapılarak sorgulanmaktadır. Aristoteles’te olduğu üzere klasik felsefe için doğruluk, düşüncenin tutarlılığını belirleyen kuralların mukaddem bir varlık düzenini yansıtmışından kaynaklanır. Çağdaş dil felsefelerinde ise doğruluk varlığın ontik statüsüyle değil tutarlılığı belirleyen kurallarla tespit edilmektedir. Bu bölümde Husserl (ö. 1938), Quine (ö. 2000) ve Davidson (ö.2003) gibi çağdaş dil ve doğruluk teorileri incelenmekte bu teorilerin pek çok farklılıkları olmasına rağmen dil dışı dünyadaki varlıkları göz ardı etmek, ötekiliği evcilleştirmek ve baskılamak girişiminde ortak nitelik taşıdığı iddia edilmektedir (s. 267). Bu tartışmalarla teorilerin Öteki’nin radikal farklılığını ifade etmedeki yetersizliği ön plana çıkarılmaktadır. Azizce hayat, duyuyla bilişsel olmayan bir ilişkiyi temsil ettiği için; çağdaş doğruluk anlayışlarının göz ardı ettiği dil dışı dünyanın, evcilleştirilen ve baskılanan yapısına atıf yapmaktadır (s. 243). Bu sebeple azizce varoluş,

ötekiliği baskılayan dili eleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Yazara göre dilin dış dünyaya referansını mümkün kılan şey, dilin emir kipi gramerine bağlılığıdır. Azizlik ise *Öteki*'nin emredici mevcudiyetini tecrübe etmektir. Günlük hayatta emredici dil, ötekiliği bastırma ve şiddet biçimi içerse de azizce varoluşta buyruklar, başkalarına yardım etme ve acıyı azaltmaya yönelik olduğundan şiddetin potansiyelini etik olana dönüştürmektedir.

“Ayartı, Mukaddeslik ve Arzu” olarak isimlendirilen yedinci bölümde yazar, azizce varoluş ile postmodernizmin arzu, göçebe varoluş, norm dışılık gibi temel kavramları arasında kıyaslamalar yaparak mevcut postmodern kavramsal yapıyı dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bölümde azizce varoluş, hem Deleuze (ö. 1995) ve Guattari'nin (ö. 1992) maddi, üretici ve sınırsız bir şey olarak betimlenen arzu kavramı ile ilişkilendirilmekte hem de bu teorinin sınırlarını gösteren etik dönüşüm modeli olarak sunulmaktadır. Deleuze ve Guattari, Oedipus kompleksinde yer verilen arzunun aile içi bir ilişki kodlamasına karşıt arzunun toplumsal ve üretimsel bağlamına dikkat çekmektedir (s. 274-275). Yazarın teklif ettiği azizce arzu ise kapitalist ve toplumsal üretim amacının ötesinde *Öteki*'nin ihtiyaçlarına hizmet eden bir arzudur. Bu tür bir arzu kutsal sapma olarak nitelendirilmekte ve yeni etik kodlar üretmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla radikal fedakârlık olarak azizce arzu, sabit kimliklere, mevcut toplumsal ve üretimsel kodlarına karşı etik direniştir. Azizlerin yerleşik etik normlara direnişi, her türlü düzen ve hiyerarşiyi aşan göçebe bir varoluş modeli sunmaktadır. Toplumsal kimlik kodlarından özgürleşen azizlerin bir anlamda “yüzsüz” olduğuna vurgu yapan yazar, norm dışına çıkabilmeleri itibarıyla azizce hayatı gerçek etik dönüşüm modelleri olarak sunmaktadır.

“Azizlik ve Postmodernizmin Bazı Açmazları” olarak isimlendirilen sekizinci bölümde yazar, modern ve postmodern teorilerin sabit özne fikrini aşıp özgeciliği açıklamadaki yetersizliğine dikkat çekmektedir. İddiasını savunmak için Nicholas Rescher’in (ö. 2024) sağduyusal özgeciliği ve Julia Kristeva’nın öznenin kendilik deneyiminin ötesine geçme çabasını ifade eden vecd (ekstaz) kavramını, azizce özgecilik ile karşılaştırmaktadır (s. 325, 333). Gerçek anlamda *Öteki*’nin kavramsallaşamaz gerçekliğine erişim, *Öteki*’nin noksanlığına maruz kalan ve ona hizmet eden azizce özgecilikle mümkündür. *Öteki*’nin hayatı ne kadar çatlaksa, noksanlığı ne kadar büyükse ve benlik üzerindeki talebi ne kadar ağırsa bireysellik de o ölçüde derinlik kazanmaktadır ki bu yazarın hedeflediği gerçek bir etik dönüşüme ışık tutan azizce özgeciliğe referansta bulunmaktadır.

Sonuç olarak Wyschogrod, postmodern dünyada ahlâkın normatif yapısının nasıl anlamlandırılacağına dair azizlerin yaşamları üzerinden yeni bir cevap üretme çabasındadır. Bu çaba ahlâk teorilerinin mevcut problemlere dair teorik ve pratik ikilemleri çözemediği tespitine dayanmaktadır. Hagiografik metinleri merkeze alan bu cevap, postmodernizmin ahlâka dair eleştirilerini dikkate alarak felsefe ve teoloji arasında köprü kurmak çerçevesinde şekillendirilmektedir. Bu köprü, iki farklı katman olarak sunulan din ve felsefeye atıfla azizce varoluş ve postmodernizm paralelinde kurulmaktadır. Eserde çok farklı filozof ve disiplinler arasındaki karşılaştırmalarla kurulmaya çalışılan bu bağın imkânı, mevcut postmodern eleştirileri reddedici bir tavırla değil de onlarla yüzleşme ve dönüştürme çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu nedenle din, ahlâk ve postmodern felsefe arasında yapıcı bir köprü oluşturmaya çalışması itibariyle kitap, modern etik teorileri eleştirmekle

birlikte postmodern etik tavrı da dönüştürmeyi amaçlayan yeni bir perspektif teklif etmektedir. Kanaatimizce modern ve postmodern söylemlerle ciddi yıkıma uğramış din, felsefe ve ahlâk arasındaki ilişkiyi daha sağlam ve çok yönlü olarak yeniden düşünebilmek adına bu eser bir örneklem sunmaktadır. Bu örneklem bilhassa teoloji/ilahiyat sahasında mevcut eleştirileri dikkate alarak çağın sorunlarına yol gösterici yeni teklifler üretme çabasına katkı yapmaktadır. Ayrıca dinî, edebî, kültürel, felsefî çok disiplinli yaklaşım içerisinde konuyu değerlendirmesi, her bölümde farklı alanlardaki düşünürlerle karşılaştırmalı olarak kendi iddialarını savunması ve çok geniş bir referans listesine sahip olması kitabın güçlü yanları olarak zikredilebilir.

Sahip olduğu zengin içeriğe binaen eser, yoğun kavramsal şema ile birlikte karmaşık ve teorik bir dil kullanımına sahiptir. Bu sebeple eser, konuyla ilgilenen tüm okurlar için değil konuya belli bir vukufiyet düzeyi olan okurlar ya da akademik çalışmalar için uygundur. Bu itibarla anlaşılma güçlüğüne sahip olması yönüyle eleştirilebilir. Ayrıca eserde yazar, azizleri belli bir din bağlamında ele almayıp azizler hakkındaki çeşitli kültür ve dinlerdeki farklılıkları göz ardı eden genellemelere sahiptir. Teklif ettiği teoriyi fenomenolojik analiz ve hermenötik yorum çerçevesinde temellendirmeye çalışan yazar, azizlerin hayatlarına dair yaptığı genellemelerle dil ve tarihi aşan bir perspektif arayışı sunmaktadır. Bu durumun kendi içinde bir paradoks oluşturduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte ideal bir örnek olarak sunulan azizlerin ahlakî deneyimleri üzerine inşa edilen etik bir söylem, günlük hayatta uygulamanın zorluğu nedeniyle de ütöpik bir teklif olarak da eleştirilebilir. Tüm bu eleştirilere rağmen yaşadığımız çağın gerçekliği ve birikimini göz ardı etmeyerek azizce varoluş ekseninde

yazarın geliştirmeye çalıştığı özgeci ahlâk teorisiyle bu eser hem felsefî hem dinî çalışmalar için önemli bir kaynak görevi görmektedir.

KAYNAKÇA

- Altizer, Thomas J. J.. "The Impossible Possibility of Ethics". ed. Eric Boynton - Martin Kavka. 31-47. *Saintly Influence Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion*. New York: Fordham University Press, 2009.
- Boynton, Eric - Martin Kavka (ed.). *Saintly Influence Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion*. New York: Fordham University Press, 2009.
- Goodchild, Philip. *Rethinking Philosophy of Religion Approaches from Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2002.
- Wyschogrod, Edith. *Azizler ve Postmodernizm*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Internet Archive, "Edith Wyschogrod". Erişim 15 Kasım 2024.
<https://web.archive.org/web/20100216192104/http://www.wyschogrod.com/books.htm>

Yazar Bilgileri Author(s)

Doç. Dr.
Peyami Safa GÜLAY
Samsun Üniversitesi
Felsefe Tarihi

peyami.gulay@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5776-9895

Künye Bilgisi

Ahmet Dağ, *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi*.

İstanbul: Büyüyen Ay, 2023.

192 sayfa.

ISBN: 9786057683670

Anahtar Kelimeler / Keywords

Modernleşme / Modernisation

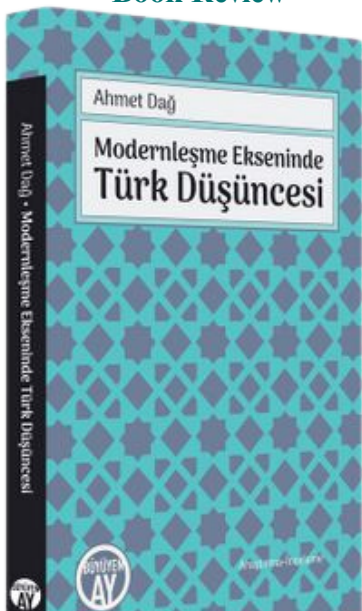
Din / Religion

Gelenek / Tradition

Kopuş / Rupture

Tanzimat / Tanzimat

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

15/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

14/12/2024

Atıf / Citation

Gülay, Peyami Safa. "Ahmet Dağ, Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 98-106.

Ahmet Dağ'ın *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi* başlıklı kitabı 2020 yılında Büyüyen Ay Yayınları arasından çıkmış ve 2023'te ikinci baskısını görmüş. Kitap bir Önsöz ve Giriş ile birlikte "Türk Modernleşmesi ve Düşüncesinin Hâli", "Cumhuriyet Öncesi Dört Osmanlı Mütefekkirine Dair" ve "Cumhuriyet Dönemi Üç Fikir Adamına Dair" başlıklarını taşıyan üç ana bölümden oluşuyor. Kitabın sonunda, bir de sonsöz bulunuyor.

Dağ'ın eserinin normal bir kritik yazısından bekleneceği şekilde, yani her bir bölümün birbirini izlediği bir tasnifle değerlendirilmesi doğru olmaz. Çünkü ilk bölüm, kendisinden sonra gelecek iki bölümde yapılan tartışmalarla ilgili yazarın kendi tezlerini koyan bir bölüm olarak tasarlanmış. Kitaba yazılan sonsöz, bu ilk bölümdeki tezleri sadece kısaca tekrarlıyor. Dolayısıyla bu çalışmada biz eseri, ikinci ve üçüncü bölümleri özetledikten sonra birinci bölüme dönmek kaydıyla incelemeye çalışacağız.

İkinci bölüm, Mehmet Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşit Paşaların Tanzimat için ifade ettikleri anlama yoğunlaşarak başlıyor. Buna göre her iki düşünür de imparatorluğun içinde bulunduğu durumdan çıkışı Batılılaşma gayretinde görür (s. 57). Sadık Rıfat Paşa'nın Tanzimat'ın karakteristiğini taşıdığını söyleyen yazar, Tanzimat bağlamındaki şahsi kanaatlerinin de ipucunu vermiş oluyor: Kaygı, acelecilik ve memleketi kurtarma sevdası (s. 59). Yine Sadık Rıfat Paşa'nın iktisadi kalkınmayı yeterli görmediğini, öncelikle ilmi bir seviyenin gerekli olduğunu düşündüğünü okuyoruz (s. 60). Rıfat Paşa'yı Tanzimat'ın teorisyeni olarak değerlendiren yazar, Reşit Paşa'yı ise pratisyen konumunda görüyor. Siyasal olarak Osmanlıcılığa, felsefi olarak medeniyetçiliğe dayanan Reşit Paşa, teoriyi pratiğe çevirecek seçkinlere yönelik vurgusuyla da kameralist olarak

değerlendirilir (s. 61). Ona göre memleketi içeriden yıkan şey, tekâmül edemeyip çürüyen orta çağ şark hayatıdır. Hedef, teceddütten teceddüde koşan Avrupa hayatı olmalıdır (s. 62). Dağ, bu tavırla ilgili tepkisini, “Tanzimat’ın kabulü, köklü medeniyetle bir kopuşu ifade eder” diyerek koyuyor (s. 62).

Said Hâlim Paşa’nın ele alındığı kısım, bu kopuşu yaşamadan yenilenmenin imkânlarını soruşturan bir içerik halindedir. Kitapta birkaç kere zikredildiği üzere, dönemin düşünürleri dünya görüşlerinin farklılıklarından bağımsız olarak Batı’da belli bir seviyenin ortaya çıktığı gerçeğini teslim etme eğilimindedirler. Aynı çizgiyi paylaşan Said Hâlim Paşa, Doğu-Batı gerilimini her iki tarafı da kapsayan bir bilinçle ve bu bilincin mümkün kılacağı bir dengeyle aşmaya çalışacaktır (s. 69). Ona göre gerilimin temelinde ahlaki ya da toplumsal olmaktan çok iktisadi ve dolayısıyla çözülebilir problemler yer alır (s. 71). Geleneği dikkate almayan reformcular, mazideki büyüklüğün İslam’dan geldiğini unutmuş, Batı’nın referans alınmasının yeteceğini sanmışlardır (s. 73). Paşa’ya göre kurtuluş İslamlaşmadadır (s. 78). Bunun yolu olarak sunulan teklifte, şeriat kürsüleri ve medreselerin ıslahı yer alır (s. 76). Batılılaşmanın kaçınılmaz olduğunun farkında olmak ve mukallitlik düzeyinde kalmamak için, başlangıçta bahsedilen dengeyi gözetmek gerekecektir (s. 91).

Filibeli Ahmet Hilmi’yi merkeze alan bölüm, Filibeli’nin döneminde muhalif ve eleştirel bir çizgi tutturarak arafta kalmayı tercih ettiği aktarılarak başlıyor. Filibeli’nin düşüncesinin iki temel unsuru, din ve millet kavramları olarak belirleniyor (s. 97) Filibeli’ye göre Musevilik maddiyata, Hıristiyanlık ruhaniyete yoğunlaşırken İslam her iki tarafı da ihmal etmeyen bir vahdet sistemi kurmuştur (s. 103). Zaten Avrupa da ilim ve fenni Müslümanlardan almıştır. Öyleyse Müslümanlara düşen görev, ellerinden alınan şeyi geri almak

olmalıdır (s. 104). Dağ, Filibeli'nin felsefe geleneğimizde işgal ettiği yeri, A. Cevdet Paşa'nın tarih ve İslam hukuku alanında işgal ettiği yerle kıyaslayarak belirliyor (s. 117). Filibeli felsefenin çok önemli olduğunu düşünür, çünkü felsefe ilimlerden önce var olarak onları mümkün kılan bir disiplindir (s. 107). Dağ, tüm müktesebatına rağmen döneminde neredeyse bir kader olarak tecrübe edilen kafa karışıklığından Filibeli'nin de mustarip olduğunu belirterek, onun referanslarının büyük oranda Batılı referanslar olmasını eleştiriyor (s. 118).

Dağ'ın tartışmayı Cumhuriyet dönemine getirdiğinde ilk ele aldığı düşünür, Erol Güngör'dür. Güngör, teknolojik medeniyeti yakalama noktasında Cumhuriyet öncesi ıslahatları daha isabetli görür. Çünkü orada hedef Avrupa'ya benzemek değil Avrupa kadar güçlü olmaktır (s. 123) Tanzimatçıları başarısız bulan Güngör (s. 127) Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan hareketle İslam cemaatinin müşterek noktalarının bulunması yönünde bir teklif getirir (s. 125). Böylece, millileşmeden kopmamış bir İslamlaşma mümkün olabilir (s. 131). Güngör buradaki millileşmeyi modern milliyetçi hareketlerden ayırır. Millileşmenin bir örneği, İslam aleminde milli farklar devam ederken varlığını koruyan ümmet dayanışmasıdır (s. 134). Dağ, Güngör'ün içtihat tartışması yaptığını ve içtihat kapısının açılması gerektiğini aktardıktan sonra, bunun nasıl yapılacağıyla ilgili bir yol çizmediğini belirtiyor. Ve yine, kendi yaklaşımının bir tezahürü babında, Hâlim Paşa ve Güngör'ün birbirine paralel fikirlerini kastederek, söz konusu teklifler dikkate alınsaydı, acaba nasıl bir sonuç alınmış olurdu diye bir soru ekliyor (s. 146).

Bir sonraki isim, Cemil Meriç. Meriç, genel üslubuyla tutarlı bir şekilde, meseleyi daha keskin ifadelerle ele alır. Modernleşme kısmen olumlu bir şeydir. Fakat ancak, planlayıcı ve baskı gruplarına karşı direnebilecek güçlü bir devletin önderliğinde ve bir ideolojiden hareketle, dahası, halkın da

katılımıyla olmalıdır (s. 155). Mevut haliyle Tanzimat'a açıkça cephe alır Meriç. Zamanla kaynaklarından uzaklaşmış medeniyet, genç bir medeniyetin karşısında mağlup olmuş ve hızla çözülmüş, sonuçta bugünün zavallı ve paramparça topluluğu meydana gelmiştir (s. 160). Referans alınan Batı ideolojisi, Descartes'tan beri sakattır. Meriç Doğu ile Batı'yı birleştirme gayretindedir ve bunun hakikat-adalet-aşk üçgeninde gerçekleşebileceğini düşünür. Bunun örnekleri olarak İktbal, Akif, Tolstoy, Dostoyevski, Gandhi, Şeriatî ve Said gibi isimleri zikreder (s. 167).

Cumhuriyet dönemi için ele alınan son düşünür, Nurettin Topçu'dur. Kitabın bütünlüğü içerisinde doğrusal olduğu söylenebilecek çizgiye rahatlıkla eklenebilecek Topçu da vulgar bir Batılılaşmanın karşısında durur. Batı iyiliğın dinden, kötülüğün sonradan gelişen materyalizmden geldiğı bir kültür olarak görülmelidir (s. 169). Kazananın materyalizm olduğı bu gerilim, bize bir şey vaat edemez. Kurtuluşu maneviyatta aramak gerekecektir.

Artık ilk bölüme dönebilir, Dağ'ın modernleşme tecrübemizin belirgin ve alternatif bir hattını ön plana çıkardığı bu tablonun yorumuna geçebiliriz. Yakın bir çizgiyi temsil etmekle belirgin olan bu hat, modernleşmemizin resmi tercihlerine eleştirel yaklaşımları ifade ediyor olmasıyla da alternatif bir hattır. Dağ, her şeyden önce, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğı durumdan kurtulması hedefine yönelik çabaların "samimiyetten uzak, serüvenci, mukallit, garplılaşmış" gibi ifadelerle tavsif edilerek küçümsenmesi yaklaşımını paylaşmayacağını belirtir (s. 9). Gerçekten de bu gayretler, daima zaruretten doğmuş olmalarıyla dikkate alınmalı ve meselenin ciddiyeti kavranmalıdır.

Dağ'a göre meşrebi, siyasal yaklaşımı ve konumu ne olursa olsun dönemin neredeyse tüm yazar ve düşünürlerinin görüşlerinin ortak noktası, Batı uygarlığının üstün olduğuna dair kanaattir (s. 9). Bu noktada Dağ, yine alternatif bir imkân olarak Japon modernleşmesinin modernleşme tecrübemiz esnasında düşünce adamlarımızın ilgisini daima çektiğini belirtir (s. 10). Ne var ki pratik başka türlü şekillenmiş ve modernleşmemiz bugünkü halini alacak şekilde seyretmiştir. Yine de Dağ şunu ekleme ihtiyacı hisseder: Her ne kadar olumsuz birçok eleştiriye muhatap olsa da Tanzimat Fermanı, döneminin Türk düşüncesinde kırılma noktası olmuştur ve mümbit bir düşünce dünyasını oluşturmuştur (s. 11). Bu vurgu oldukça önemlidir. Dönemler, çok büyük bir genellikle birbirleriyle uzlaşan fikirler etrafında değerlendirilirler. Halbuki dönemlerin kendilerinden sorasına bırakacakları miras hemen her zaman birbiriyle çatışan fikirlerin atmosferinde oluşur. Tanzimat'ın bu anlamda oldukça yüksek bir gerilim yarattığı görülebilmelidir.

Dağ'a göre modernleşme sürecine iskeletini verecek alan, askeri alandır. Buradaki reform çabaları, modernleşmemizin genel şemasını verir (s. 14). Bu tecrübenin en merkezi problemi, yine bir gerilim üzerinde kuruludur: Bir tarafta Batı'ya yönelerek modernleşmek zarureti, bir tarafta İmparatorluğun siyasi bütünlüğünü koruma arzusu (s. 16). Böyle bir atmosferde okunan fermanı Dağ, şöyle tasvir ediyor:

“Hem içinde bulunulan durum hem de Batı'nın azınlıklar konusundaki baskısı neticesinde doğan Tanzimat, Avrupa devletlerine verilen bir *cemile* olarak kabul edilebilir. Adaletname türünde bir belge olan ve Osmanlı modernleşmesinin dönüm noktasını teşkil eden Tanzimat'ta padişah Müslim-gayri Müslim farkı gözetmeden bütün tebaasına can, namus, mal emniyeti verdiğini, vergilerin artık

adil bir şekilde toplanacağını askerlik görevine sınırlama getireceğini söylüyordu. Çağdaş görüşe doğru ilerleyen bir hukuk reformunun esaslarını veren bu beyanname; ırk, din ve mezhep farkı ne olursa olsun burada tebaanın bütün haklarda eşitliği ve fertlerin hukuki hürlüğü ilan ediliyordu” (s. 17).

Bir denge ya da sentezi hedefler gibi görünen Tanzimat’ın bu tasvirin sınırlarından nasıl taşıdığı, bu başlangıcın ne türden sonuçlara yol açacağı artık çokça malumdur. Dağ’a göre Tanzimat asıl etkisini, Bab-ı Âli’den sokağa geçtiğinde gösterecektir (s. 18). Bu geçiş öyle bir geçiştir ki eski-yeni, alaturka-alafranga, doğu-batı vs. gibi büyük karşıtlıkların uzun süre hiçbir senteze ulaşmadan sürüp gideceği bir sosyoloji yaratır (s. 18). Bu sürüp gidişin bugün de devam ettiğini söylemek için herhalde bir uzmanlığa gerek yoktur. Bu, hızlı bir dönüşüm sürecidir ve bu hız halkta tedirginliğe yol açar. Bu tedirginliğin açtığı alandaysa ideolojiler sahne alacaktır (s. 19).

Dağ’ın değerlendirmelerine göre modernleşme sürecimizin üç temel üzerinde yükselir: Laik, jakoben ve pozitivist bir tecrübedir bu. Nitekim Comte da reformlarımızı takip edecek ve onları meşhur dönemlendirmesinin son aşamasında, pozitif aşamada görecektir (s. 28). Dağ’ın kanaati, Cumhuriyet devrimlerinin halkla organik bağlar kurma noktasında sorunlar yaşadığı yönündedir. Fransız devrimi örneğiyle kıyaslandığında bu devrimler, halkın sesinde kendini söylemlenştirememiş ve özneler arası motivasyonu sağlayamamış bir mahiyettedirler (s. 32). Bu kopukluğun sonuçları olacaktır. Buna göre insanlar, icat edilen geleneğin var olan gelenekle arasına koyduğu mesafeden dolayı, mutlak bir kopuşu tecrübe etmişlerdir (s. 38).

Dağ, modernleşme tecrübemizin üreten özneler yetiştirme imkânını kullanmadığını, bunun yerine tüketen

öznelere ortaya çıkardığını düşünür (s. 40). Aynı öznelere benzer problemlerden dolayı diğerkam olmaktan çok, benlikçi bir karakter kazanmışlardır (s. 40).

Kitaba yazdığı Sonsöz'de Dağ, 19. ve 20. yüzyıl düşünürlerimizin çok önemli olduğunu altını bir kez daha çizerek söze başlıyor (s. 179). Bu dönem tartışmalarının müthiş bir gerilim ortamında gerçekleştiğini, en basitinden en karmaşığına kadar bütün fikirlerin ciddiyetle tartışıldığını tekrar not etmek gerekir. Ne var ki Dağ'a göre bu potansiyelin içinden laik, jakoben ve pozitif bir çizginin tercih edilmesi ve daha sonra Cumhuriyet ile birlikte bu çizginin devlet politikası haline gelmesi, söz konusu potansiyelin geri kalan kısmını işlevsizleştirmiştir. İşte Dağ'ın eserde düşüncelerini tartıştığı düşünürler, bu potansiyelin işlevsiz kalan kısmına bakmayı mümkün kılacak isimler olarak, Dağ'ın ifadeleriyle kök medeniyetle ilişki kurmayı mümkün kılacak isimler olarak öne çıkarlar (s. 180). Nihayet 19. ve 20. yüzyılları anlamak bugünü anlamak demektir. Bunun için köklere inmek gerekir. Ancak bu suretle Descartesçi bir sağlam kaya bulunabilir ve yeni bir inşa için bir temele ulaşılabilir (s. 181).

Dağ'ın eseri, açıkça bir çizgiyi ön plana çıkarmak ve böylelikle modernleşme tercihlerimize eleştirel bir bakış atmak hedefindedir. Eserin seçilen isimler ve öne çıkarılan meselelerle bunu sağlamaya çalıştığı söylenmelidir. Fakat daha da önemlisi, Dağ'ın okurun karşısına üstelik henüz ele alınan düşünürlerin görüşlerine geçmeden önce kendi görüşleriyle çıkmasıdır. Modernleşme tecrübemiz, hakkında belki en çok yazılan tartışmalardan birisidir. Dağ'ın kendi kanaatlerine kitabın hemen hemen üçte birlik bölümünü ayırması, eseri bir derleme mahiyetinden çıkarıp yazarın kullanmayı tercih ettiği ifadeyle bir katkıya dönüştürmüştür. Bununla beraber, en meşhur meseleye, "alternatif bir modernleşme nasıl olabilirdi?"

sorusuna ve hatta “bugün bir şey yapmaya nereden başlanabilir?” sorusuna da şahsi teklifler getirmesiyle de eser özgünlüğünü ispat etmektedir.

Yine de, yazıyı bir eleştiriyle bitirmek daha şık olacak: Yazar Filibeli’yi eleştirirken onun da döneminin kafa karışıklığından pay aldığını, böylelikle referanslarının büyük oranda Batılı referanslar olduğunu söylüyor. Cumhuriyet dönemi düşünürleri arasında ele aldığı Cemil Meriç’se, bizzat yazarın yaptığı bir alıntıda Batı düşüncesinin Descartes’tan beri sakat olduğunu düşünüyor. Bu durumda, *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi*’nin Descartes’a yapılan bir referansla kapanması ne kadar isabetli olmuştur? Bu eleştirinin eserin geneline teşmil edilemeyecek bir mahiyette olduğunu belirtelim. Sahiden de Dağ, metinde çok az sayıda Batılı referansa yer veriyor. Dolayısıyla bu eleştirinin yazara bir haksızlık derecesine ulaşmaması gerekir. Yine de eserin Descartes’a yapılan bir referansla son bulması, sembolik düzeyde de olsa, dikkatten kaçan bir çelişki olarak beliriyor.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Gör.

Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Kelam

mahmutyusuf.mahitapoglu@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6719-7045

Künye Bilgisi

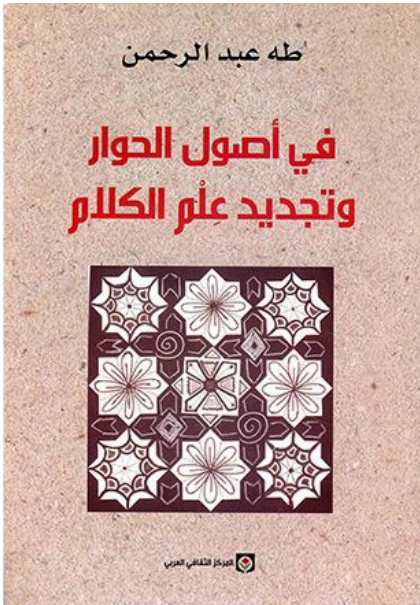
Taha Abdurrahman, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîd-i 'İlmi'l-Kelâm*.

Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2020.

175 sayfa.

ISBN: 9789953681566

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Kelâm / Kalâm

Mantık / Logic

Münazara / Debate

Taha Abdurrahman / Taha Abderrahman

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

22/09/2024

Kabul Tarihi / Accepted

31/10/2024

Atıf / Citation

Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. “Taha Abdurrahman, Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîd-i 'İlmi'l-Kelâm”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 107-121.

İslâm düşüncesi 19. yüzyılın sonlarından itibaren kelâm ilminin yenilenmesi ile ilgili birçok ismin fikirleri ve tartışmalarına şahitlik etmiştir. Genel itibarıyla bilimlerin getirdiği birtakım meydan okumalara karşı cevap vermeyi amaçlayan kelâmı yenileme çabaları daha çok İslâm'ın siyasi ve kültürel liderliğini elinde bulunduran Osmanlı Devleti'nden ulemanın yanı sıra Mısırlı ve Hindistanlı âlimlerce ortaya konulmuştur. Birtakım siyasi ve sosyal gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan bu tartışmalar günümüzde de etkisini devam ettirmektedir. Özellikle Irak, Mısır ve Fas gibi ülkelerden Arap düşünürler arasında kelâmın tecdidi hakkında eser telif eden birçok isme rastlanmaktadır. Fas'ta kendisine özel bir önem verilen ve 'Faslı filozof' olarak anılan, ülkemizde son dönemde bazı eserleri çevrilen ve hatırı sayılır bir okuyucu kitlesine sahip olan Taha Abdurrahman bu isimlerin önde gelenlerinden biridir.

Taha Abdurrahman'ın çalışmamıza konu olan *Fî usûli'l-hivâr ve tecdîd-i 'ilmi'l-keîâm* eseri ilk defa 1986 yılında yayımlanmıştır. Değerlendirmemizde esas alacağımız nüsha ise ikinci baskı olup, 2000 yılında el-Merkezü's-sekâfiyyu'l-'Arabî ((المركز الثقافي العربي) tarafından Dârülbeyzâ'da (Kazablanka) yayımlanmış ve 175 sayfadan müteşekkildir. Eser hacim olarak küçük olsa da değinmiş olduğu meseleler gerek klasik dönem gerekse modern dönem İslâm okumaları ile ele alınması gereken bir çalışmadır. Ayrıca eser içerisinde temas ederek derinlemesine ele almadığı bazı meselelerin varlığı Taha Abdurrahman'ın felsefesini yalnızca tek bir kitabı ile ele almanın onun düşüncesini anlamada oldukça eksik kalacağını göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle onun külliyatı bir arada okunduğu takdirde düşüncesi daha iyi anlaşılacaktır. Yazar, kelâmı yenileme çabasında münâzaraya temel bir işlev tayin etmiş, İslâm düşüncesinde münâzaranın yerini ve kurallarını zikrederek aslında kelâmın da itikâdî bir münâzara olduğunu,

kelâmcıların dönemlerinin ihtiyaçlarına kimliklerinin getirdiği sorumluluktan dolayı cevaplar verdiklerini belirtmiştir. Geçmişte olduğu gibi Müslümanların bugün yaşadıkları sorunların çözümü için münâzara ve diyalogun önemini ve kelâmcıların bu anlamda rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Taha Abdurrahman'ın bu kitabının konusu kendi ifadesi ile "İslâmî gelenekte diyalektiğin metodolojisidir." Bu metodoloji temelde mantıksal ve dilbilimsel iki sorun ile alakalıdır (Abdurrahman, 2022, 56). Mantıksal sorun; Câbirî'nin İslâmî akılcılığı eksik saydığı ve Muhammed Arkun'un abartılı bir akılcılık ile ele aldığı bir tartışma alanını kapsamaktadır. Dilbilimsel alan ise bu iki ilim adamından Arkun'un İslâmî metodolojinin kurumsal bir yapı kazanmasında modern dilbilimin ulaştığı sonuçları kullanılması teklifini ve Câbirî'nin Arap dilbiliminin elde ettiği neticeleri İbn Rüşdçü felsefî düşünce hariç, entelektüel külliyyatımızın tamamına uygulamamız gerekliliği önerisini konu edinmektedir.

Fî usûli'l-hivâr'ın kaynakçasını incelediğimizde önemli kelâmcı ve düşünürlerin yanı sıra Türk okuyucusu açısından önemli olan Saçaklızade'nin (ö. 1145/1732) *Menâhicu'l-edille fi'l-keşf min akâidi'l-mille'*ye, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) *Şerhu âdâbi'l-bahs'*ine, Gelenbevi'nin (ö. 1205/1791) *Risâletü'l-kelenbevî fi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*'sına ve İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*'ine rastlamak mümkündür. Kaynakçadaki bu çeşitlilik yazarın münâzara ile ilgili eserlere olan atıflarına ve okuma çeşitliliğine de işaret etmektedir. Ayrıca onun modern din felsefecileri, mantıkçı ve felsefecilerin eserleri ile de yakından ilgilendiğini görebilmekteyiz. Bu minvalde A. Plantinga, S. Kripke, D. Lewis, Tarski, Hume, Berkele, Malebrache gibi isimler örnek olarak verilebilir (Abdurrahman, 2000, 40, 57, 136). Taha Abdurrahman aynı zamanda kullanmış olduğu önemli Arapça kavramların Fransızcalarına yer

vermiştir. Bu hususu zikrettiği konu ve kavramları anlama açısından önemli bir noktada durmaktadır. Eserin sonunda çalışmada kullanılan Arapça ve Fransızca eserlerin bulunduğu bir kaynakça bulunmaktadır. Taha Abdurrahman ele almış olduğu konuların okuyucu tarafından doğrudan anlaşılmasında muhtemelen bazı problemlerin olacağını düşünmesi nedeniyle konunun daha iyi anlaşılması için tablolar yapmaktadır (Abdurrahman, 2000, 57, 89, 138). Bununla beraber Taha Abdurrahman eserinde bulunan bazı zorlukların okuyucuya bir seviye kazandırmaya vesile olacağını düşünür. Zira sembolik mantığın eser içerisindeki varlığı ile okuyucu aklın çalışmasına dikkat kesilecek ve bu vesile ile özüne dönme imkânı bulacaktır. Ayrıca o mezkûr eser içerisinde kullanılan sembollere kitabın girişinde yer verilmesi, okuyucu açısından önemli bir kolaylık sağlamaktadır (Abdurrahman, 2000, 15-17,57).

Taha Abdurrahman'ın, düşünsel projesini inşa ederken attığı önemli adımlardan birisine dair şu ifadesini aktarmamız yerinde olacaktır: “Geleneği inşa eden metinlerin- özellikle kelâm ilmi metinlerinin- çıkarım yapısını incelemeye başlamakla attık. Bu incelemede söylem analizi teorileri ve diyalektik argümantatif teorilerden en yeni olanlarını esas aldık. Bu adımda açığa çıkarmaya çalıştığımız hususlardan biri de Arapça üzerinden bir bilimsel söylem modeli inşa etmenin imkânıdır. Başka bir ifadeyle modern söylemsel ve argümantatif analiz teorilerden yararlanarak, onları Arap dilinin özgül beyan imkânları uyarınca düzelterek Arapçanın beyan ve bildiri imkânlarını kullanan bir model inşa etmek” (Abdurrahman, 2023, 77).

Eser ile ilgili değinilmesi gereken en önemli hususlardan birisi, yazarın mantık- kelâm ilişkisini inşa etmeye gayreti ve gelenekte bunun daha önce nasıl gerçekleştiğini göstermeye çalışmasıdır. Ayrıca Taha Abdurrahman kendisinin de belirttiği

üzere modern mantıktan yararlanacağını ifade etmiş, eserinde sembolik mantığa sıkça yer vermiştir. Onun mantık ile olan ilişkisi, düşüncesini anlama açısından oldukça önemlidir. Ona göre mantık; “herhangi bir akli bilginin sıhhatinden söz edebilmek için onun, disipline edici sistemli bir mantık uyarınca üretilmesi gerekir” (Abdurrahman, 2023, 61). Taha Abdurrahman sürekli olarak mantık ile anılmasının sebeplerini zikrederken mantığa dair iki kitap yazdığını belirtir. Bunlardan birincisi *el-Mantık ve'n-Nahvu's-Sûrî* iken diğeri onun ifadesiyle “Müslümanların münâzara metodolojisini sembolik bir forma kavuşturmaya çalıştığı” *Fî usûli'l-hivâr ve tecdîdi ilmî'l-keîâm* adlı eseridir (Abdurrahman, 2023, 63). Bu nedenle onun nazarında *Fî Usûli'l-hivâr ve tecdîdi ilmî'l-keîâm* aynı zamanda bir mantık eseridir.

Taha Abdurrahman, filozofların mantık bilgisinin kelâmcı ve fıkıhçılarınkinden çok fazla olduğu iddiasına katılmaz. Aksine bazı kelâmcı ve fakihlerin filozoflardan bu anlamda çok önde olduğunu ifade eder. Zira bu iki gurup mantığa müstakil bir alan olarak yaklaşmış ve felsefe dışında kendi uzmanlık alanlarında onu kullanmışlardır. Aynı zamanda filozoflar felsefi söylemleri ve iddiaları ile mantıksal iddiaların arasında bir fark olduğunu görememişken kelâmcı ve fakihler; mantık ve iddiaları arasında bir ayrıma gitmiştir (Abdurrahman, 2022, 61).

Fî usûli'l-hivâr, Taha Abdurrahman felsefesinin önemli sacayaklarından biri olup, onun diyalog düşüncesi ve yenilik projesini anlama açısından önemli bir kaynaktır. Taha Abdurrahman kendi ifadesiyle “risk içeren ve cesaret gerektiren bu projeye girişmenin” (Abdurrahman, 2022, 19) Arap-İslâm geleneğini ve bu geleneği şekillendiren bilimsel metodolojiyi anlamak istediğini ifade etmiştir. Taha Abdurrahman, halihazırda geleneği anlamaya çalışan gayretlerin birçoğunda metodolojik anlamda problemler olduğunu ifade etmektedir.

Bunun nedeni bu metodolojilerin dışarıdan alınmış ve gelenekle bağlarının olmamasıdır. Zira bu yöntemler geleneğe ters düşen farklı entelektüel alanlardan ödünç alınmıştır. Aynı zamanda bu yöntemlerin geleneğe yabancı olması, geleneği tamamlayamamasına da neden olmuştur.

Taha Abdurrahman, ele aldığımız çalışmanın ismine dair bir anlaşmazlık ve kapalılık (الالتباس) olduğunu ifade eder. Taha Abdurrahman bu çalışmasının kelâmın sorunları ve kelâma yöneltilen eleştirilere bir cevap sadedinde olmadığını, aksine bu eserde asıl ilgilendiği hususun kelâmcıların kullanmış oldukları mantikî aletler olduğunu beyan eder (Abdurrahman, 2000, 20). Ayrıca eserin isminde bulunan hivâr (diyalog) Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde ve eserlerinde sık sık karşılaştığımız kavramların başında gelmektedir. Hivâr kavramını *el-Hivâru ufukan li'l-fikr ve Hivârât min ecli'l-müstekbel* gibi eserlerde de kullanır. 2017 yılında yayınlanan *Suâli'l-ünfi beyne'l-itimâniyye ve'l-hivâriyye* adlı eserde onun diyalog kavramına olan ilgisinin düşünce hayatı boyunca sürdüğünü göstermektedir.

Eserin isminde 'tecdid' kelimesinin yer alması önemli bir olgudur. Zira yazar tecdid fikrini diğer eserlerinde sürekli olarak, dînî amel ve akıl gibi kavramlar ile ele alır ve İslâm düşüncesinde tecdid fikrini ele alan düşünürlerin sistemleri ile kendi teklifi arasında ne gibi farklılıklar olduğunu ifade eder. Taha Abdurrahman'ın modernlik düşüncesi yeniyi ihdas etmek ile de alakalıdır. Yani özgün olan fiildir. Felsefî modernlik ise onun nazarında, "sahibini özgün felsefi fiile ulaştırın felsefi davranıştır." (Abdurrahman, 2023, 49). Onun yenilik anlayışının özünde ahlaki bir kimliğin var olduğunu belirtmek gerekir.

Taha Abdurrahman, eserinin mukaddimesinde İslâm kültürü ve felsefe ilişkisi bağlamında önemli bir noktaya temas

eder. Ona göre Arapların gerçek anlamda moderniteye dahil olabilmeleri için Arap-İslâm kültürü ile olan ilişkilerini kesmelerini savunanlar ile bu kültürün yalnızca felsefe ile olan bağının devam ettirmesini savunanlar farklı görünseler de aslında ortak bir noktada buluşurlar. Bu nokta her iki gurubun da İslâm geleneğinin reddini ve onun yerine yabancı geleneğin ikamesini düşünmeleridir. Zira İslâm geleneğinden kalmasını istedikleri felsefî birikim aslında Yunan felsefesidir. Bu nedenle her iki görüş sahibi de aslında ortak bir noktada buluşmaktadır. Yazar her iki görüşün de yanlış olduğunu, bu geleneğin herhangi bir değerini/aslını ondan ayırmanın mümkün olmadığını, bu nedenle de zikredilen iki gurubun yeniye davet ettiğini, kendisinin ise eski olana insanlara çağırıldığını belirtir. Taha Abdurrahman bu noktada kendisinin yeni araştırma yöntemlerini önemseydiğini ancak bunu yaparken İslâm geleneğinin göz önüne alınması gerektiğini düşünür. Bu nedenle o aslında eser boyunca Arap-İslâm geleneğinin bir diyalog pratiği olan ve münâzara diye isimlendirilen kavramın kelâmın geleceği açısından nasıl bir fonksiyonu olacağını temellendirmeye çalışır (Abdurrahman, 2000, 19-20).

Yazar, diyalogun kendisine has birtakım erdemleri bulunduğuna temas eder. Bunlardan ilki hakikate giden yolun tek değil aksine birden fazla olduğunu anlamak için diyaloga olan ihtiyaçtır. İkincisi ise diyalog/hivârın farklı tarafların birbirleri ile olan iletişimine imkân sağlamasıdır. Bu şekilde taraflar kendi delillerini, karşı tarafa olan itirazlarını sağlıklı bir zemin üzerinden iletebilecek, aralarında bulan muhalefet son bularak haklı olanın görüşü kabul edilecektir. Üçüncüsü, iki tarafın bir konu hakkında diyalog içerisinde bulunanların akıllarını aktif hale getirerek, idrak güçlerini arttırmasıdır (Abdurrahman, 2000, 20-21).

Taha Abdurrahman'a göre İslâmî münâzara her ne kadar Yunan felsefesinde bulunan cedelden etkilenmiş ise de aslında Kur'ânî bir cedel düşüncesine dayanmaktadır. Ayrıca ona göre münâzara Müslümanların elinde hiçbir zaman çatışma ve niza için kullanılmamıştır. Aksine münâzara onlara göre doğru bilgiye ulaşmasının ve akl-ı selimin çalışmasıdır. Taha Abdurrahman'ın eserinin temeline yerleştirdiği münâzara kavramı, İslâmî ilimlerin özellikle kelâm ve fıkıh alanları ile ilgili doğrudan ilgilidir. Ancak münâzara ve cedelin daha geniş anlamda İslâm düşüncesinin tamamında yer aldığını vurgulamak gerekmektedir. Onun İslâmî münâzara ile ilgili vurguladığı hakikati ortaya çıkarma amacının olduğu, iki tarafın bunlar dışında herhangi bir gayesinin olmadığı düşüncesi gelenekte tam anlamıyla karşılığını bulamamıştır. Örnek vermek gerekirse Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) arasında gerçekleşen tartışma da tarafların birbirlerine galebe çalmak ve mecliste bulunanlar önünde diğer tarafı aşağılamak için hamleler yapmışlardır (Râzî, 2016, 31-32, 39). Bu nedenle münâzara hakkında her ne kadar olumlu ve hakikati ortaya çıkarma gibi bir niyet olsa da insan olmanın tabiatı gereği tartışmanın seyrinin belirli bir ahenk içerisinde ve asıl hedefe odaklanarak devam etmesi çoğu zaman mümkün olamamıştır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümünde Taha Abdurrahman iki ana başlık altında diyalogun (الحوار) yapısını ve mertebelerini zikreder. Aynı zamanda o diyalogun tabiatını anlamaya çalışır. Ona göre diyalogun üç aşaması vardır. Bunlar; hivâr, muhavere ve tehavürdür. Yine bu bölümde felsefesinin önemli kavramlarından biri olan tedavül hakkında konuşur ve dilsel tedavülün şartlarından bahseder. Tedavül (edimbilim) kavramı Taha Abdurrahman düşüncesini anlamının en önemli kavramlarından (التداول اللغوي) biridir. Taha

Abdurrahman'a göre Grek felsefesinde aklın sözle ilişkilendirilmesi doğru olsa da İslâmî dilsel dolaşıma (tedavüle) uygun olanın amel olması gerekir. Müslüman halkın gözünde akıllı kişi ameli ile bilgi kazanan -ki bu tecrübe, ibadet ve duaya işaret edebilir- olarak anlaşılır (Abdurrahman, 2021, 78).

Taha Abdurrahman bütün diyalog (hivâr) aşamalarının hitâbî faaliyetler (فعاليات خطابية) altında toplandığından bahseder. Bütün bu dilsel faaliyetler aynı zamanda delile dayalı bir metni (النص الاستدلالي) ve (التداول اللغوي) dilsel dolaşımın şartlarını uhdesinde barındırmalıdır. Bu iki şart diyalog için genel şartlar kabilinden kabul edilir (Abdurrahman, 2000, 35-36). Taha Abdurrahman'a göre felsefenin dili, bilimsel bir dil değildir. Felsefenin dili ise bilimsel dilin aksine doğal dildir. Doğal dilin, argümantatif yapıda ve esnek deliller kullandığı, inkâr edilmez bir gerçektir. Felsefenin "argümantatif yapıda" olması onun değerini düşürmez. Bu durum onun içerik açısından daha zengin olmasına ve gündelik konulara daha hâkim olmasına imkân tanır. Bu şekilde felsefe yenilenebilir ve özgünleşebilir (Abdurrahman, 2023, 59).

Taha Abdurrahman, düşünce üretimini yeniden başlatmanın felsefî özgünlükte bir zorunluluk olduğunu belirtse de bu ona İslâmî olma özelliği katmamaktadır. Özellikle Grek felsefesi ile İslâm felsefesinin yakın ilişkisini farklı biçimlerde devam ettirmeye çalışanlara karşı o daha kapsamlı bir teklifte bulunur: "Bu yüzden mecazi özgünlüğü, Grek felsefi alıntının sınırlarını aşan, hareket noktasını İslâmî yerlinin içerdiği özel soru ve delillerin oluşturduğu ve başkalarından alıntıladığı her şeyde bu yerlinin gereklerinin yerine getirilmesine uyan gerçek bir özgünlükle değiştirmemiz gerekir. Biz bu gerçek özgünlüğe bağlantılı özgünlük (el-ibdâ'ıyyetu'l-mevsûle) adını veriyoruz. O hâlde özgün İslâm felsefesi, İslâmî yerliye dayanan felsefedir. Bu yerli, özel İslâmî dolaşım alanının ürünü olduğu için- nitekim

alıntı da Grek dolaşım alanının ürünüdür- bağlantılı özgünlüğe sahip İslâm felsefesinin de açık bir dolaşımsal felsefe niteliği taşıması gerekir. Yine her dolaşımsal felsefe gibi İslâm felsefesinin de gerçekleştirmeye çalıştığı evrenselliğin soyut değil, müşahhas evrensellik olması icap eder.” (Abdurrahman, 2021, 67).

Taha Abdurrahman’ın bu eserdeki düşüncelerini anlamak için “münâzara” ile “cedel” kavramları arasındaki farkı iyi ayırt etmek gerekir. Cedelde tarafların birbirlerine üstünlük kurması çabası varken, münâzara ise cedelden farklı olarak hakikati elde etmeyi amaçlamaktadır. İslâm felsefesinin özgünlüğünün Grek felsefesinden bağımsız olarak varlığını temellendirmeye çalışan Taha Abdurrahman, buna örnek olarak usûl ilmi, münâzara, tasavvuf ve kelâmda problem edilen bazı meselelerin tamamıyla özgün olduğunu ifade etmektedir (Abdurrahman, 2021, 64).

Yazarın düşüncesinde hivâr kelimesinin önemine dair Arap düşünür Wael B. Hallaq: “...kendisinin hivâr (diyalog, tartışma) dediği şeye döktüğü diyalektik enerjiyi gizleyemez. Diyalog onun felsefî-ahlakî projesinin köşe taşlarından biridir ve- Habermasçı anlamda- sadece bir iletişim biçimi değil, özneyi icra eden esaslı bir teknoloji de oluşturur. Çünkü hivâr sadece ahlakî bir tartışma değil, aynı zamanda bir epistemolojik üretim biçimi olan eyleme dayanmak için eğitilen ahlakî özneyi gerektiren bir tartışmadır”, demektedir (Hallaq, 2020, 51).

Çalışmanın ikinci bölümünün başlığı Kelâmî Yöntem-Münâzara’dır (المنهج الكلامي-المناظرة). Taha Abdurrahman, felsefî kelâmın geleneksel kelâm ilminin genişletilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Yazar bunun diyalog nazariyelerinin ve yeni delillerin kelâma girmesiyle olacağını söyler. Bu bölümdeki amacımız, daha önce İslâmî üretim biçimlerinden biri

olan teoloji biliminde inşa edilen diyalog modelinin doğrulanmasının yönlerini ele almaktır (Abdurrahman, 2000, 61).

Bu bölüm altında üç ana başlık bulunmakta olup, bunlar; kelâm ilminin itibarını yenilemek, münâzara yönteminin usulleri ve modern diyalog mantığı ve münâzaradır. Taha Abdurrahman, kitabının bu bölümünde önemli bir başlık açar ve münâzara etiğinden (أخلاقيات المناظرة) söz eder. Ona göre münâzarada bulunan her iki kişi de bilgi ve konum olarak birbirlerine yakın olmalıdır. Böylelikle birinin büyülenmesi ve diğer tarafı hakir görmesinin önüne geçilecektir. Bu iki kişi aynı zamanda birbirlerine süre vererek ne düşündüklerini tam anlamıyla idrak etmelidir. Münâzara tarafları buna ek olarak birbirlerine karşı herhangi bir fiil veya söz ile kötü davranışlardan uzak durmalıdır. Münâzara esnasında taraflar hakkın ortaya çıkması için birbirlerine yardımcı olmalı ve hakikatin hasmının elinde zuhur etmesi durumunda onu kabullenmelidir (Abdurrahman, 2000, 75). Münâzara yöntemi her ne kadar çoğu İslâmî bilgi alanlarında ele alınıp, kullanılsa da hiçbiri bu anlamda kelâm gibi olamaz. Zira bu ilim yalnızca farklı dînî gurupların yüzleşmelerini değil kendi içerisinde de farklı mezheplerin yüzleşmesine tanıklık etmiştir. Bu nedenle bu ilmin akidevî münâzara ilmi olduğunu belirtmektedir (Abdurrahman, 2000, 70).

Taha Abdurrahman'ın bu bölüm içerisinde değindiği önemli bir husus ise İslâmî ilimler içerisinde kelâm kadar münâzara ve cedel ile ilişki içerisinde başka bir ilmin olmamasıdır. Bu nedenle aslında münâzara akidevî sıfatına layıktır (علم المناظرة العقدي) (Abdurrahman, 2000, 70). Gelenek içerisinde kelâmcıların münâzara ile olan ilişkisi yazarın bu düşüncesini doğrulamaktadır. Onların doğrudan münâzara alanına dair eser teliflerinin yanı sıra özellikle saray içinde ve

seyahatler esnasında farklı mezhep ve din müntesipleri ile olan münâzaraları geleneğimizde sıklıkla karşılaştığımız bir olgudur. Bu anlamda Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Kâfiye fi'l-cedel*'i, Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Kitâbü'l-Cedel* adlı eseri ile Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Bizans sarayında II. Basileios ve maiyetinde bulunanlar ile arasında gerçekleşen münâzara örnek olarak verilebilir.

Faslı yazar bu bölümde münâzaranın; felsefe, kelâm ve fıkıh eğitiminde bu alanda eser telif eden ulemâ ve hukemânın yapıp ettiklerini anlatmaktan ziyade aslında onların düşüncelerinin altında yatan fikri arka planın analizini yapmaya imkân tanıdığını ifade eder (Abdurrahman, 2000, 92-93). Bu konunun bugün kelâm alanında oldukça önemli olduğu söylenebilir. Zira modern kelâm tartışmalarının önemli alanları olan deizm, agnostisizm gibi fikrî akımlar ile sağlıklı ve belirli bir yönetime bağlı tartışma geliştirmek hem İlahiyat öğrencilerinin eğitimi hem de alanın gelişmesi için önemli bir farkındalık olarak durmaktadır.

Üçüncü bölümün başlığı kelâmî istidlâldir. Yazar bu bölüm içerisinde kıyas ve mümâsele kavramlarını derinlemesine ele alarak, onların müsellemler oluşuna ve ayrıca tabiatlarına dair önemli noktalara temas eder. Taha Abdurrahman'a göre kıyas veya bir başka adı ile *istidlal bi's-şahid ale'l-gaib*, kelâmcıların bildikleri ve münâzaralarında kullandıklarında üç üsluptan biridir. Bunlar; kıyas, istinbat, istikra (Abdurrahman, 2000, 97). Abdurrahman bu bölüm altında mümasele kavramı üzerine konuşurken zat-sıfat ilişkisi üzerinden kelâmcıların geçmişte ne tarz bir akıl yürütme gücüne sahip olduklarını detaylı bir biçimde ele almaktadır. Özellikle onun, kelâmcıların mümasele üzerine yaptıkları çalışmalar ile modern dönem mantıkçılarından B. Russel, J. Johann Wittgenstein, G. W. Leibniz gibi isimlerin düşünceleri arasında büyük benzerliklerin

olduğunu ifade etmesi oldukça dikkat çekicidir (Abdurrahman, 2000, 131). Bu nedenle onun asıl amacı aslında kelâmın bugünün soru ve sorunlarına dair cevap verecek yeni bir söylem üretme kapasite ve yöntemine sahip olduğunu göstermek noktasında yoğunlaşmaktır (Abdurrahman, 2000, 141).

Eserin dördüncü bölümünün başlığı kelâmî akılcılıktır (العقلانية الكلامية). Bu bölümde Taha Abdurrahman'ın, Arap veya İslâm akli düşüncesini reddederken Muhammed Abid el-Câbirî ve Muhammed Arkun'un fikirlerine temas ettiğini ve her iki ismin fikirlerini detaylı bir biçimde ele aldığını görmekteyiz. *Fî usûli'l-hivâr*'ın konusu Taha Abdurrahman kendi ifadesiyle gelenekte diyalektiğin metodolojisini anlamaktır (Abdurrahman, 2022, 57). Bu metodoloji mantıksal ve dilbilimsel iki soru ile yakından ilişkilidir. Muhammed Arkun ve Câbirî'nin söylemlerini bu anlamda değerlendiren Taha Abdurrahman, Câbirî'nin bu metodolojisinde, akılcılığın eksik olduğunu, Arkun'un ise bu metodolojiye aşırı ve abartılı bir akılcılık atfettiğini düşünür. Dilbilimsel alanda ise Arkun, 'İslâmî metodolojiyi kurumsallaştırmak' için modern dili kullanmak gerektiğine inanırken; Câbirî 'İbn Rüşdçü felsefi düşünce' dışında, İslâmî geleneğin bütününe içine alacak şekilde Arap dilbilimi ile bir genelleştirmeye ihtiyaç olduğunu ifade eder. Taha Abdurrahman iki isimden farklı olarak mantıksal-dilbilimsel bir yöntem ile bizzat kendisi böyle olan bir alan olan münâzara alanına uygulamıştır. Taha Abdurrahman, bu iki isme karşı olan eleştirilerinin bütünüyle mantıksal gerekçeler olduğunu da özellikle vurgular (Abdurrahman, 2000, 148-153). Taha Abdurrahman bu bölümde kelâm ilminin geleceğiyle ilgili de önemli noktalara temas etmektedir. O eserlerinin tamamında görüleceği üzere kelâma bugünün söylem ve düşüncesinden uzak kalmadan, kökleri İslâm şeriatına dayanan bir yöntem ile

hasmın getirmiş olduğu deliller ve güncel sorunlar ile ilgilenme rolü vermektedir (Abdurrahman, 2000, 157).

Sonuç olarak eser, Taha Abdurrahman'ın yenilenme düşüncesinin önemli yönlerinden biri olan kelâmın yenilenmesine dair önemli bir tartışma alanı açmıştır. Onun kelâm-mantık ilişkisi ve münâzara üzerinden bu yenilenmeyi inşa etmesi düşünce dünyamızı yeniden gözden geçirme ve gelenek-modern dünya ilişkisini anlama açısından önemli kazanımlar sağlayabilir. Yazarın Arap-İşlm geleneğine hak ettiği değer iade etme gayreti olması da zgn bir felsefe girişiminde bulunma açısından kıymetlidir. Bu şekilde o, mevcut entelektüel krizin İşlm'ın içerisinden çözüm bulunabileceğine inanmaktadır. Taha Abdurrahman'ın kavram üretme, klasik kavramları bugün modern bağlamlarla ve modern isimlerin görüşleriyle kıyaslama, anlama ve ortaya koyma çabaları, geleneğe bakış ve İşlm ilimlerin doğasına dair teklifleri mit ederiz ki modern İşlm düşüncesine değerli bir hareketlilik getirecektir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Amel Sorunsalı -Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma-*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Dilsiz Olmaz -Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi-*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîd-i 'İlmi'l-Kelâm. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2. Basım, 2000.*
- Abdurrahman, Taha. *Hakikat Arayışı -Geleceği İnşa Ufkunda Konuşmalar-*. çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.
- Hallaq, Wael. *Modernitenin Ruhu -Abdurrahman Taha Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan.* çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzarât Dinî ve Felsefî Tartışmalar.* çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doç. Dr.

Eyyüp TUNCER

Gaziantep İslam Bilim
ve Teknoloji Üniversitesi
Tefsir

kuranhadimi90@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1907-9065

Künye Bilgisi

Osman Nuri Solak, *Sultan II. Abdulhamid'e Takdim Edilen Malay Dünyasının İlk Kur'an Tefsiri Tercümânü'l-Müstefid'in Keşif Hikayesi (Açe-Mekke-İstanbul-Bursa)*.

İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

213 sayfa.

ISBN: 9789953681566

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / الكلمات المفتاحية

Tefsir / التفسير

Abdürraûf es-Sinkilî / عبد الرؤوف السنكلي

Tercümânü'l-Müstefid / ترجمان المستفيد

Malayca Tefsir / التفسير بلغة الملايو

Malay Dünyası / عالم ملايو

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

12/10/2024

Kabul Tarihi / Accepted

22/10/2024

Atıf / Citation

Tuncer, Eyyüp. "Osman Nuri Solak, Sultan II. Abdulhamid'e Takdim Edilen Malay Dünyasının İlk Kur'an Tefsiri Tercümânü'l-Müstefid'in Keşif Hikayesi (Açe-Mekke-İstanbul-Bursa)". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 122-140.

إن علم التفسير يبحث في كلام الله بقدر الطاقة البشرية، وعند الزركشي التفسير هو: كشف معاني القرآن وبيان المراد منه، وعبر التاريخ قد كتبت مصنفات كثيرة وعديدة في علم التفسير، وقد أشار إلى هذه الحقيقة الزمخشري في شعره عندما مدح تفسيره المسمى بالكشاف، و اعتزَّ به قائلاً:

إِنَّ التَّفْسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا وَلَيْسَ فِيهَا لَعْمَرِي مِثْلُ كَشَافِي
 إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَالزَّمِ الْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَافُ

مرت العصور على علم التفسير، وتزايد عدد التفاسير بشكل مستمر مع مرور الزمن. في العصور الإسلامية المختلفة، تنوعت مناهج المفسرين وتعددت طرق تفسير القرآن الكريم، حيث تأثر المفسرون بعوامل داخلية وخارجية، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية. في ظل هذه التغيرات، بدأ العلماء في تصنيف كتب تفسيرية تعتمد على طرق ومناهج متعددة، وهو ما جعل علم التفسير يتطور ويأخذ أشكالاً مختلفة في كل عصر.

في عصر النهضة والحداثة، ظهر توجه قوي من قبل العديد من المفكرين والعلماء بضرورة ترجمة القرآن وتفسيره بلغات محلية، لاسيما في المناطق غير العربية، حيث أكدوا على أن القرآن يجب أن يُتدبر ويُفهم، وأن التدبر لا يتم إلا من خلال الفهم الصحيح لمعاني الآيات. من هذا المنطلق، تبني الكثير من العلماء فكرة أن المسلمين الذين لا يتحدثون العربية لا يمكنهم أن يفهموا القرآن بشكل صحيح دون ترجمته إلى لغاتهم الأم. وكانت هذه الترجمة بمثابة خطوة أساسية لفهم معاني القرآن واستنباط أحكامه بعيداً عن حاجز اللغة.

مع ذلك، أثبتت تساؤلات حول الفرق بين الترجمة والتفسير، وقد اعتبر بعض العلماء أن الفرق بينهما واضح وجلي، ولا يحتاج إلى كثير من النقاش. فالترجمة، كما يرون، هي عملية نقل النصوص من لغة إلى أخرى، بينما التفسير يتجاوز هذا الحد ليشمل تأويل المعاني وتوضيح المراد من الآيات القرآنية بناءً على فهم المفسر للنصوص. وقد قال بعض

¹ Mustafa Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 2/1475.

العلماء إن الترجمة للقرآن أمر مستحيل بشكل كامل، لأنه لا يقدر أحد من المترجمين على نقل القرآن إلى لغة من اللغات بشكل يتوافق تمامًا مع دقة معانيه الأصلية، إذ أن الترجمة لا تضمن حفظ الجمال البلاغي والعمق اللغوي الذي تتمتع به العربية.

إلا أن هذا لم يثنى العلماء عن السعي لترجمة القرآن وتفسيره بلغاتهم، لأن الحاجة الملحة لفهم القرآن والتفاعل معه كانت تدفعهم إلى البحث عن طرق لتسهيل وصول معانيه إلى غير الناطقين بالعربية. هذا التوجه يعكس التفاعل المستمر بين الثقافة الإسلامية وواقعها التاريخي، حيث تبقى الترجمة والتفسير جزءًا حيويًا من عملية نقل المعرفة الدينية بين الثقافات واللغات المختلفة.

من الملاحظ أنه لا توجد أعمال تفسيرية كثيرة بلغة غير العربية مقارنة باللغات العربية، باستثناء بعض التفاسير التي كتبت بالفارسية والتركية، مع وجود بعض الأمثلة القليلة باللغة الملايوية والجاوية في العصور القديمة أو ما قبل الحداثة. وقد لعبت اللغة العربية دورًا محوريًا في تأسيس المتون العلمية والأدبية في العالم الإسلامي، باعتبارها لغة علمية مشتركة، الأمر الذي دفع العلماء إلى الكتابة بها دون غيرها. وهذا الاعتقاد جعل كثيرًا من الناس يظنون أن جميع التفاسير قد كُتبت باللغة العربية، دون أن يعيروا اهتمامًا للتفاسير المكتوبة بلغات أخرى².

وبناءً على هذا الفهم السائد، يبدو أن الأدب التفسيري المكتوب باللغات غير العربية لا يُعتبر من الأدب الجاد الذي يتم التطرق إليه في الدراسات والبحوث. ومع ذلك، من المهم أن نلفت النظر إلى أن هناك تفاسير مهمة قد ألفت في العصور القديمة بلغات غير العربية، رغم ندرتها. وهذه الندرة لا تعني بالضرورة قلة قيمتها العلمية والثقافية، بل قد تكون مؤشرًا على أهمية تلك التفاسير وحجم تأثيرها في سياقات ثقافية ودينية مختلفة.

إن التراث التفسيري في عالم ملايو، على سبيل المثال، يعد من أهم المجالات التي يمكن أن تثري الأدب التفسيري العالمي، إذ أن هذه المنطقة شهدت إنتاجًا كبيرًا في مجال

² Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012), 232-303.

التفسير بلغات محلية مثل الملايوية والجاوية. ورغم هذا الإنتاج الغني، فقد ظل هذا التراث مهملاً إلى حد بعيد من قبل العديد من الباحثين، لأسباب متعددة، منها عدم الإلمام باللغات المحلية أو عدم التركيز الكافي على تفاسير هذه اللغات مقارنة بالعربية.

لهذا السبب، يُعتبر البحث في التفاسير المكتوبة بلغات غير العربية أمراً بالغ الأهمية، فهو يُعد جزءاً من المسؤولية الأكاديمية التي تقع على عاتق الباحثين في مجال الدراسات القرآنية. فالتراث التفسيري المكتوب بلغات متعددة يجب أن يُدرَس ويُضاف إلى الأدب التفسيري العالمي، حتى يتمكن الباحثون من فهم أعمق وأكثر تنوعاً للقراءات والتفسيرات التي نشأت في سياقات ثقافية وجغرافية مختلفة.

إن وجود التفاسير المكتوبة بلغات غير العربية يعكس التنوع الكبير في عملية التفسير، ويؤكد أن أعمال التفسير لا تقتصر فقط على التفاسير العربية، بل تشمل العديد من التفاسير التي نشأت في بيئات لغوية وثقافية متنوعة. من أبرز هذه التفاسير التي تم تصنيفها في عالم ملايو هو تفسير *ترجمان المستفيد* باللغة الملايوية، والذي يعد من أهم الأعمال التفسيرية في هذه المنطقة. مؤلف هذا الكتاب الثمين هو الشيخ عبد الرؤوف السنكلي الفنصوري (ت. 1693/1105)، وهو من العلماء البارزين في سلطنة آتشيه، التي كانت تعتبر مركزاً مهماً للعلماء والمثقفين في تلك الحقبة.

تأسست سلطنة آتشيه في عام 1511، بعد أن استعمرت البرتغال جنوب شرق آسيا، مما دفع المسلمين في المنطقة إلى توحيد صفوفهم وتأسيس سلطنة قوية عُرفت باسم آتشيه دار السلام. وقد كانت هذه السلطنة بمثابة مركز إشعاع علمي وثقافي وديني في المنطقة، حيث بلغ نفوذها ذروته في العصر الذهبي الذي شهدته في عهد السلطان إسكندر مودا (ت. 1636). في هذا السياق، أسهم الشيخ عبد الرؤوف السنكلي في إثراء التراث الإسلامي، وخاصة في مجال تفسير القرآن، من خلال كتابه *ترجمان المستفيد* الذي يعد أول تفسير كامل للقرآن الكريم باللغة الملايوية، مما يعكس تأثير سلطنة آتشيه في تعزيز العلوم الإسلامية ونشرها بلغات محلية. إن هذا العمل يعتبر حجر الزاوية لفهم المسلمين في منطقة

جنوب شرق آسيا للقرآن الكريم، ويعكس العلاقة الوثيقة بين الثقافة الإسلامية في سلطنة آتشيه والتقاليد العلمية والدينية التي سادت في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى.³

وُلد الشيخ عبد الرؤوف السنكلي الفنصوري في سلطنة آتشيه، حيث نشأ وتعلم مبادئ العلوم الإسلامية في بيئة غنية بالمعرفة والعلوم. بعد إتمام دراسته في بلاده، توجه إلى الحرمين الشريفين حيث قضى نحو عشرين عامًا في التعلم على يد العلماء الكبار. هذه الفترة الطويلة من التحصيل العلمي في مكة المكرمة والمدينة المنورة كانت حاسمة في تشكيل فكره وتطوير مهاراته العلمية، وهو ما جعله يعود إلى آتشيه عالمًا جليلاً ذا مكانة مرموقة في مجتمعه.

عاد الشيخ عبد الرؤوف إلى سلطنة آتشيه ليُعيّن مفتيًا ومسؤولًا عن شؤون الديانة والتعليم، مما جعله شخصية محورية في الحياة العلمية والدينية في المنطقة. وقد كان له دور كبير في تعليم وتربية العديد من التلاميذ الذين أصبحوا فيما بعد من العلماء البارزين. كما قام بتأليف العديد من الكتب في مختلف المجالات العلمية والفكرية، وكان من أبرز مؤلفاته كتاب *ترجمان المستفيد*، الذي يعد أول تفسير كامل للقرآن الكريم باللغة الملايوية والكتابة الجاوية⁴، وهي حروف مشتقة من الكتابة العربية الأجدية المستخدمة في الكتابة الملايوية الجاوية و تسمى بـ "Arab Pegon" أيضًا.⁵

³ Ivan Taniputera, *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017); M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995).

⁴ Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması: Beled Sûresi Bağlamında 'Tercümânü'l-Müstefid Üzerine Bir İnceleme", *Mütefekkir* 9/18 (2022), 313-330; Zaimul Asroor, "Tarjumân Al-Mustafid: Tafsir Lengkap Pertama", *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018), 95-110; Afriadi Putra, "Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)", *Jurnal Syhadah* 2/2 (Ekim 2014), 69-88; Peter G. Riddell, "The Sources of Abd al-Ra'ûf's Tarjuman al-Mustafid", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* LVII/2 (1984), 113-119; Arivaie Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir", *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018), 1-22.

⁵ Eyyüp Tuncer, "Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği", *İlsam* 4/2 (2024), 203-230.

يعتبر ترجمان المستفيد عملاً علمياً بارزاً ليس فقط من حيث محتواه التفسيري، بل أيضاً من حيث تأثيره العميق على المسلمين في جنوب شرق آسيا. هذا الكتاب، الذي اكتمل حوالي عام 1675، أصبح حجر الزاوية لفهم القرآن الكريم في المنطقة، وقد حافظ على مكانته وشهرته حتى يومنا هذا. منذ نشره، ساهم هذا التفسير بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل الفهم الديني والتفسيري للقرآن لدى المجتمعات المسلمة في ملايو، مما جعله مرجعاً هاماً للمفسرين والعلماء في تلك المناطق.

لقد حظي ترجمان المستفيد باهتمام بالغ من قبل الباحثين الأكاديميين المعاصرين الذين قاموا بدراسات معمقة حوله، ومن أبرز هؤلاء الباحثين Peter Riddell و Salman Arun، اللذين عملا على إبراز أهمية هذا الكتاب ودوره في تاريخ التفسير الإسلامي في جنوب شرق آسيا. تركز دراساتهم على الجوانب التاريخية والثقافية لهذا التفسير، وكذلك على كيفية تأثيره في تعزيز الفهم الصحيح للقرآن الكريم بين المسلمين في هذه المنطقة.⁶

إن ترجمان المستفيد لا يُعتبر مجرد عمل تفسيري تقليدي، بل هو تجسيد للجهود العلمية والدينية التي بذلها الشيخ عبد الرؤوف السنكلي في خدمة العلم والدين في جنوب شرق آسيا. وقد ظل هذا الكتاب، كما يظهر من دراسات الباحثين المعاصرين، حجر الزاوية في فهم القرآن وتفسيره في الملايو، وما زال يُعد مرجعاً مهماً للتفسير في المنطقة إلى يومنا هذا.

يُعتبر كتاب ترجمان المستفيد من التفاسير التي تتبع المنهج التحليلي المشابه لتفسير الجلالين، وهو ما يميز هذا التفسير عن بعض التفاسير الأخرى التي قد تعتمد على الأسلوب القصصي أو الجمع بين مختلف الأبعاد التفسيرية. وهذا الأسلوب التحليلي بأنه التزام المفسر بتسلسل النظم القرآني، والسير معه سورةً سورةً وآيةً آيةً، وهو النمط الذي استخدمه معظم المفسرين القدامى، باستثناء بعض الحالات النادرة. هذا الأسلوب يعكس

⁶ Eyyüp Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023); Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel* (Cakarta: Syarif Hidayatullah, Doktora, 1988); Peter G. Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study Of His Treatment of Juz' 16* (Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktora, 1984).

رغبة المفسر في تقديم تفسير دقيق وشامل يتماشى مع السياق القرآني ويظهر ترابط الآيات وتكامل معانيها.⁷

لقد تأثر ترجمان المستفيد بعدد من التفاسير السابقة، حيث اعتمد في بعض جوانبه على تفسير البيضاوي، وخاصة فيما يتعلق بفضائل السور وخواص القرآن ومنافعه. تجدر الإشارة إلى أن تفسير البيضاوي، الذي يُعد من التفاسير المعروفة، كان مصدرًا أساسيًا للمعلومات التي أدرجها مفسر ترجمان المستفيد في كتابه، رغم أن المؤلف لم يتم التعرف عليه بشكل دقيق. ويُعتقد أن هذا الكتاب يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإمام جعفر الصادق (ت. 765/148)، إذ تم الإشارة إلى بعض آراءه وأقواله في سياق تفسير الآيات.

من الملاحظ أيضًا أن ترجمان المستفيد يحتوي على العديد من الاقتباسات من القصص المذكورة في تفاسير مختلفة، بما في ذلك بعض الروايات الإسرائيلية والأخبار الواهية والضعيفة. هذا يشير إلى أن المؤلف قد اعتمد على مصادر متنوعة، بما في ذلك تلك التي قد لا تكون موثوقة تمامًا من الناحية التاريخية أو الروائية. ومع ذلك، يعكس هذا التنوع في الاقتباسات محاولة لشرح المعاني القرآنية من خلال مختلف الأطر الفكرية الدينية المتاحة في ذلك الوقت.⁸

إضافة إلى ذلك، يُلاحظ أن ترجمان المستفيد يولي اهتمامًا خاصًا لقراءات القرآن المختلفة وكيف تؤثر هذه القراءات في تفسير معاني الآيات. هذه الإضافة تعكس مدى تعمق المؤلف في التفسير واهتمامه بتنوع القراءات واختلافاتها، وهو ما يساهم في إثراء الفهم القرآني وتوسيع آفاقه.⁹ ويُعتقد أن العالم التركي الذي قام بإضافة هذه الجوانب كان من

⁷ Muhammad Hariyadi - Aghnia Faradits, "Pendekatan Tafsiriyah Jalalainiyah Abdul Ra'uf Singkel Dalam Turjuman al-Mustafid", *al-Burhan* 18/2 (2018), 321-346; Rukiah Abdullah - Mahfudz Masduki, "Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Turjumuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015), 141-160.

⁸ Tuncer, "Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması", 313-330.

⁹ Khairunnas Jamal - Wan Nasyaruddin Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul Rauf Singkel", *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016), 113-122.

تلاميذ الشيخ السنكلي باب داود الرومي، وهو شخصية علمية هامة في تاريخ الفكر الإسلامي التركي. وقد قام Mehmet Özay بإجراء بحث دقيق وعميق في حياة هذا العالم التركي، وقد توصل إلى نتائج مهمة حول تأثيره في مجال التفسير. تعتبر نتائج هذا البحث قيمة للغاية، حيث تساهم في فهم خلفية المؤلف وتوجهاته الفكرية، فضلاً عن الكشف عن الدور الذي لعبه هذا العالم التركي في تطوير تفسير ترجمان المستفيد وإضافة ملامح جديدة له.¹⁰

يُعتبر تفسير ترجمان المستفيد واحداً من أبرز الأعمال التفسيرية التي تركت بصمة واضحة في التاريخ الإسلامي بمنطقة الملايو، حيث لم يقتصر تأثيره على القراء والباحثين المحليين، بل امتد ليصل إلى مراكز علمية مرموقة مثل مكة المكرمة، والقاهرة، وإسطنبول، حيث طُبع الكتاب في هذه المدن، مما يعكس مكانته العلمية الرفيعة وانتشاره الواسع. وقد أولى الباحثون اهتماماً كبيراً بدراسة هذا التفسير وأسباب شهرته وانتقاله بين المناطق المختلفة. من بين هؤلاء الباحثين عثمان نوري سولاق، الذي استطاع الوصول إلى نسخة من التفسير في مكتبة بورصة بتركيا. وقد استخدم سولاق منهجية علمية دقيقة في دراسته، حيث قارن بين النسخ المختلفة من الكتاب، محاولاً تتبع تاريخ وصولها إلى المكتبة، مع التركيز على السمات الشكلية والمادية للنصوص.

من جهة أخرى، كان ميكائيل بيرام أوغلو من أوائل الباحثين الذين لفتت انتباههم هذه النسخة المميزة من التفسير، إلا أنه واجه تحديات كبيرة في تحديد اللغة المستخدمة فيه. على الرغم من جهوده البحثية المكثفة، والتي شملت استشارة عدد من علماء اللغات، إلا أن الآراء تباينت حول لغة الكتاب. فقد افترض البعض أنها أرمنية، بينما رأى آخرون أنها تركية قديمة، في حين ذهب البعض إلى أنها لغة أخرى غير معروفة. ومع ذلك، لم يثن هذا الغموض بيرام أوغلو عن مواصلة البحث، إلى أن قاده الحظ إلى لقاء باحث مختص في اللغة الملايوية قدم من منطقة الملايو، والذي استطاع أخيراً تأكيد أن النص مكتوب بلغة ملايوية.

¹⁰ Mehmet Özay, "Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 169-186.

هذا الاكتشاف كان نقطة تحول مهمة في دراسة تفسير ترجمان المستفيد، حيث ساهم في تسليط الضوء على الروابط الثقافية والعلمية بين العالم الإسلامي ومنطقة الملايو، وأكد الدور البارز الذي لعبته هذه المنطقة في نشر العلوم الإسلامية. كما فتح المجال لدراسات جديدة حول أسباب اهتمام المراكز العلمية الكبرى، مثل مكة وإسطنبول، بطباعة هذا العمل، مما يبرز أهميته في السياقات المحلية والعالمية على حد سواء.

تهدف هذه المقالة إلى تقديم قراءة نقدية لكتاب عثمان نوري سولاق، الذي نُشر باللغة التركية تحت عنوان *Sultan II. Abdulhamid'e Takdim Edilen Malay Dünyasının İlk Kur'ân Tefsiri Tercümânü'l Müstefid'in Keşif Hikâyesi*. سنة 2024. يُعتبر هذا العمل محاولة جادة لإعادة بناء تاريخ تفسير ترجمان المستفيد وعلاقته بالعالم الإسلامي الأوسع، وخاصة بالدولة العثمانية. قسّم المؤلف كتابه إلى ستة أبواب مترابطة تُغطي الجوانب التاريخية والثقافية والجغرافية المتعلقة بهذا التفسير.

تناول الباب الأول لمحة تاريخية عن سلطنة آتشييه، مركز العلم والثقافة الإسلامية في العالم الملايوي، مُبرزًا دورها في نشر العلوم الإسلامية وتأثيرها في العالم الإسلامي. وفي الباب الثاني، استعرض المؤلف العلاقات التاريخية بين الدولة العثمانية وسلطنة آتشييه، مُشيرًا إلى التعاون بينهما في مواجهة التحديات الاستعمارية وتعزيز الروابط الثقافية والدينية. أما الباب الثالث فقد ركز على ثقافة الكتابة في سلطنة آتشييه، مُلقيًا الضوء على الأنماط الأدبية والكتابية التي سادت في هذه السلطنة، والتي شكلت البيئة الثقافية لظهور الأعمال التفسيرية مثل ترجمان المستفيد. وفي الباب الرابع، ناقش المؤلف تطور أعمال التفسير في عالم الملايو، مُبرزًا الأهمية الفريدة لتفسير ترجمان المستفيد باعتباره أول تفسير كامل للقرآن الكريم في المنطقة، ومدى تأثيره في تشكيل الفكر الإسلامي المحلي. انتقل بعد ذلك في الباب الخامس إلى دراسة تفصيلية للتفسير نفسه، حيث تطرق إلى محتوياته، منهجيته، والأساليب التفسيرية التي استخدمها المؤلف الأصلي. وأخيرًا، في الباب السادس، تناول المؤلف مسار انتقال التفسير من سلطنة آتشييه إلى مكة المكرمة، ثم إلى إسطنبول، ومنها إلى مدينة بورصة التركية. ركز هذا الجزء على الأبعاد الجغرافية والتاريخية التي أدت إلى وجود النسخة في مكتبة بورصة، مُوضحًا التفاعلات الثقافية والعلمية بين العالمين العثماني والملايوي.

يُعد كتاب عثمان نوري سولاق محاولة قيمة لربط تاريخ ترجمان المستفيد بالسياق الإسلامي العالمي، إلا أن النقد العلمي قد يكشف عن بعض القصور في منهجية التحليل، أو محدودية المصادر المستخدمة، خاصة فيما يتعلق بالتحقق من تفاصيل العلاقات التاريخية بين الدولة العثمانية وسلطنة آتشيه. مع ذلك، يظل هذا العمل إضافة علمية مهمة تسلط الضوء على تقاطعات الحضارة الإسلامية بين أقاليمها المختلفة.

على الرغم من الجهد الواضح الذي بذله عثمان نوري سولاق في كتابه قصة اكتشاف ترجمان المستفيد؛ أول تفسير كامل للقرآن الكريم في عالم الملايو، المقدم إلى السلطان عبد الحميد الثاني، من خلال عرضه للعديد من الوثائق المهمة باللغة العثمانية التي عثر عليها في المكتبات التركية، إلا أن الكتاب يشوبه عدد من المآخذ المنهجية والأكاديمية التي تؤثر على قيمته العلمية. من أبرز هذه المآخذ عدم الالتزام الصارم بمبادئ التوثيق العلمي عند الاقتباس من المصادر الأساسية. فقد قام المؤلف بنقل فقرات كاملة من كتب أخرى دون وضعها بين قوسين أو الإشارة بشكل واضح إلى أنها مقتبسة نصًا، وهو أمر يخالف القواعد الأكاديمية التي تفرض التمييز الواضح بين النصوص الأصلية وإضافات الباحث أو تحليلاته. يقتصر المؤلف على ذكر المصدر في الهوامش فقط، دون تحديد الصفحات التي وردت فيها الاقتباسات، مما يُصعب على القارئ التحقق من صحة المعلومات وتتبعها.

على سبيل المثال، يمكن ملاحظة هذا الإشكال في الصفحات من 29 إلى 32، حيث تتضمن نصوصًا مأخوذة بالكامل من مراجع أخرى دون الإشارة الواضحة إلى ذلك، وتكرر الأمر ذاته في الصفحات من 37 إلى 44، وكذلك من 50 إلى 64. ومن المشكلات الإضافية، اعتماد المؤلف على الاختصار التركي (a.g.e) للإشارة إلى المصدر المكرر، دون ذكر رقم الصفحة، مما يخالف المعايير الأكاديمية التي تشدد على ضرورة الدقة في الإحالات لضمان الشفافية والمصدقية.

علاوة على ذلك، يعاني الكتاب من أخطاء تتعلق بالكتابة باللغة التركية، مما يشير إلى افتقار النص إلى مراجعة لغوية دقيقة. كما يفتقد الكتاب إلى أسلوب موحد ومنهجي،

حيث تتباين طرق العرض والصيغة بين أجزاء الكتاب، مما يؤثر على سلاسة القراءة ويضعف من الطابع الأكاديمي للعمل ككل.

هذه المآخذ المنهجية، مثل عدم وضوح التوثيق وضعف الصياغة، تجعل الكتاب يبدو في بعض أجزائه وكأنه عمل قائم على النسخ واللصق، بدلاً من أن يكون دراسة تحليلية متماسكة. ومن هنا، فإن هذه النقاط تُبرز الحاجة إلى مراجعة الكتاب بشكل شامل لتحسين جودته الأكاديمية وجعله أكثر انسجامًا مع القواعد المعترف بها في البحث العلمي.

تميز عثمان نوري سولاق في كتابه قصة اكتشاف ترجمان المستفيد؛ أول تفسير كامل للقرآن الكريم في عالم الملايو، المقدم إلى السلطان عبد الحميد الثاني، بإبداعه في طرح بعض العناوين وتناوله قضايا دقيقة ومهمة تتعلق بتاريخ هذا التفسير، لا سيما في ما يتعلق بتقصيه للنسخ المختلفة للكتاب، ودراسة كيفية تكاثرها وانتقالها بين العلماء والأمراء عبر المراسلات والتنسيخ. يُبرز هذا الجانب تحديداً في الصفحات من 133 إلى 148، حيث قدّم المؤلف عرضاً وافياً لكيفية تداول الكتاب بين النخب العلمية في العالم الإسلامي.

ومن النقاط البارزة في الكتاب، الجهد الشخصي الذي بذله المؤلف للحصول على نسخة تفسير ترجمان المستفيد المحفوظة في مكتبة بورصة، حيث وثّق المراسلات والمكالمات التي أجراها مع باحثين آخرين من تركيا ودول أخرى، مما يضيف بعداً بحثياً حيويًا يوضح أهمية التعاون العلمي في تحقيق هذا النوع من الدراسات. ركز المؤلف على السؤال المحوري الذي أثار اهتمامه: كيف وصل تفسير ترجمان المستفيد إلى مدينة بورصة؟ ورغم التحليل المطول الذي قدمه، لم يتمكن من الوصول إلى نتيجة حتمية، إلا أنه افترض أن الكتاب قد يكون نُقل من قصر يلدز بعد نهب محتوياته إثر خلع السلطان عبد الحميد الثاني.

تشير النتائج التي توصل إليها المؤلف عثمان نوري سولاق في كتابه إلى أن نسخة تفسير ترجمان المستفيد كانت موجودة في مدينة إسطنبول لما يقرب من 140 عامًا، حيث يُعتقد أنها أُحضرت إلى المدينة في إطار العلاقات الثقافية والدينية بين الدولة العثمانية وعالم الملايو، قبل أن يتم التبرع بها إلى مكتبة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ في بورصة عام 1975. يُعد هذا المسار التاريخي للنسخة دليلاً مهمًا على الروابط الوثيقة التي جمعت بين

الدولة العثمانية، بصفتها مركز الخلافة الإسلامية، وبين المجتمعات الإسلامية في جنوب شرق آسيا، والتي كانت تنظر إلى السلطان العثماني بوصفه رمز الوحدة الإسلامية.

ورغم الأهمية الكبيرة لهذه النسخة، فقد ظلت غير مفهومة بالنسبة للباحثين الأتراك لعدة عقود بعد وصولها إلى مكتبة بورصة، وذلك بسبب اللغة الملايوية التي كُتبت بها التفسير. هذه العائق اللغوي حال دون دراسة النص بشكل مفصل، مما أدى إلى بقاءه محفوظاً دون أن يتم استثماره في الأبحاث الأكاديمية أو الإفادة منه في استكشاف التراث الإسلامي في منطقة الملايو. تشير هذه النقطة إلى فجوة مهمة في الدراسات التراثية التي تعكس أحياناً قصوراً في التواصل العلمي بين مناطق العالم الإسلامي ذات اللغات المختلفة.

إضافة إلى ذلك، يُظهر تاريخ هذه النسخة نموذجاً مثيراً للتأمل حول انتقال النصوص الإسلامية في العالم، وكيف أسهمت الشبكات العلمية والدينية في نقل المعرفة بين المراكز الإسلامية المختلفة. كما يلفت الانتباه إلى الأهمية الاستراتيجية التي أولتها الدولة العثمانية للمخطوطات والكتب التي تحمل قيمة دينية وعلمية، خاصة في سياق تقوية الروابط مع المجتمعات الإسلامية البعيدة جغرافياً.

يبقى تفسير ترجمان المستفيد شاهداً على تفاعل الحضارات الإسلامية، لكنه أيضاً يمثل تحدياً مستمراً للباحثين المعاصرين الذين يحتاجون إلى إعادة اكتشاف هذا النص وتحليل محتواه، ليس فقط من الناحية اللغوية، بل أيضاً من حيث مساهمته في الفكر التفسيري الإسلامي وتأثيره على تطور الدراسات القرآنية في عالم الملايو. إن توثيق هذا التفاعل بين الدولة العثمانية ومناطق جنوب شرق آسيا يفتح آفاقاً جديدة لفهم الترابط الثقافي والديني بين أجزاء العالم الإسلامي، ويعزز الحاجة إلى دراسات تكاملية تشمل جميع أقاليمه.

ومن الناحية السياسية والثقافية والدينية، تُعد هذه النسخة شاهداً على الروابط الوثيقة بين الدولة العثمانية وعالم الملايو. فقد تعززت هذه العلاقات في أواخر القرن التاسع عشر عندما قام العالم الملايوي أحمد الفتاني بإحضار هذا الكتاب إلى إسطنبول عام 1884، بهدف طباعته ونشره، وأهداه إلى السلطان عبد الحميد الثاني بصفته خليفة المسلمين. تعكس هذه الخطوة عمق الروابط الثقافية والعلمية بين الجانبين، حيث جسدت

رمزًا للأخوة الإسلامية التي جمعت الأمة الإسلامية بمختلف أقاليمها. يُبرز هذا العمل أهمية تفسير ترجمان المستفيد كحلقة وصل ثقافية وعلمية بين العالم الملايوي والدولة العثمانية، مما يعكس أبعادًا تاريخية وسياسية عميقة تستحق مزيدًا من البحث والتحليل.

تمثل النسخة الجديدة لتفسير ترجمان المستفيد، التي اكتشفها عثمان نوري سولاق، إضافة علمية بالغة الأهمية للباحثين المهتمين بالدراسات التفسيرية في العالم الملايوي، وكذلك لأولئك الذين يدرسون الروابط التاريخية والدينية والسياسية بين الدولة العثمانية وعالم الملايو. يُعتبر هذا التفسير وثيقة تراثية فريدة تجمع بين البعد الديني واللغوي من جهة، والبعد السياسي والثقافي من جهة أخرى، مما يجعلها مصدرًا قيمًا لفهم التفاعل الحضاري بين أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي.

على الرغم من المآخذ الصورية والمنهجية التي شابت معالجة المؤلف لهذه النسخة، إلا أن اكتشافها يُعد إنجازًا يستحق التقدير لما يتيح من فتح آفاق جديدة للدراسات الأكاديمية. إذ إن هذه النسخة تُبرز تأثير الدولة العثمانية كحاضنة للمعرفة الإسلامية وكمحور للتواصل الثقافي مع المجتمعات الإسلامية البعيدة جغرافيًا، مثل مجتمع الملايو، الذي ارتبط بالدولة العثمانية عبر أواصر الأخوة الإسلامية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن تسليط الضوء على تفسير ترجمان المستفيد يعزز من فهمنا لطبيعة الإنتاج العلمي في سلطنة آتشيه ودورها في نقل المعرفة الإسلامية إلى العالم العثماني. إن التوثيق الذي قام به المؤلف، رغم نقائصه، يمثل خطوة أولية يمكن أن تبني عليها أبحاث أعمق تركز على تحليل محتوى النسخة، واستكشاف قيمتها العلمية والدينية، ودورها في تشكيل الفكر الإسلامي في المناطق التي وُجدت فيها.

في المجمل، فإن هذا الاكتشاف يُعد إسهامًا مهمًا يستدعي استكمالَه بمزيد من الدراسات النقدية والتحليلية التي تهدف إلى تجاوز النقائص المنهجية وتعزيز فهمنا للروابط الإسلامية العابرة للأقاليم.

يُعد اكتشاف عثمان نوري سولاق لتفسير ترجمان المستفيد في مكتبة بورصة بين ما يقرب من 500 مخطوطة و5000 مجلد من الكتب المطبوعة التي لم تُصنّف بعد، دليلاً على الأهمية البارزة لهذا التفسير ومكانته في التراث الإسلامي. يُبرز هذا الاكتشاف الجهد الكبير الذي بذله المؤلف في البحث والتقصي، حيث لم يقتصر على تحديد موقع النسخة فقط، بل قام أيضاً بإجراء مقارنات دقيقة بينها وبين نسخ أخرى محفوظة في مكتبات مختلفة، مما أضفى طابعاً علمياً على دراسته.

إضافة إلى ذلك، اعتمد المؤلف على وثائق من أرشيف الدولة التركية تكشف عن مراسلات هامة جرت بين المطبعة في مكة المكرمة وعاصمة الدولة العثمانية إسطنبول. تسلط هذه الوثائق الضوء على العمليات التنسيقية المتعلقة بطباعة ترجمان المستفيد، مما يعكس الاهتمام الكبير الذي أولته الدولة العثمانية لهذا التفسير كجزء من مشروعها الثقافي والديني. تُظهر هذه الوثائق الدور المحوري الذي لعبته الدولة العثمانية في دعم نشر الكتب الإسلامية، خاصة في أقاليم العالم الإسلامي البعيدة، كمنطقة الملايو، لتعزيز الوحدة الثقافية والدينية بين المسلمين.

وقدّم المؤلف أيضاً معلومات تفصيلية عن الطبعات المتعددة لهذا التفسير، بدءاً من طبعة إسطنبول عام 1884، والتي تمثل نقطة انطلاق هامة في تاريخ نشر هذا العمل. وتُبرز هذه الطبعة دور إسطنبول كعاصمة علمية وثقافية في تلك الحقبة، حيث لم تكن مجرد مركز للخلافة السياسية، بل كانت أيضاً مركزاً للتواصل العلمي ونشر المعرفة الإسلامية. كما تُظهر الطبعات اللاحقة كيف استمر ترجمان المستفيد في الانتشار، مما يعكس قيمته الدينية والعلمية في العالم الإسلامي.

إن هذا الاكتشاف لا يُظهر فقط الأهمية التاريخية لتفسير ترجمان المستفيد، ولكنه أيضاً يفتح المجال لمزيد من الدراسات حول دور الدولة العثمانية في حفظ التراث الإسلامي ونشره، وكذلك حول الروابط الثقافية والدينية التي جمعت بين الدولة العثمانية والمجتمعات الإسلامية الأخرى. يبرهن هذا الجهد البحثي على أن التفاعل الثقافي والعلمي بين المراكز

الإسلامية المختلفة لم يكن مجرد تبادل نظري، بل كان تعبيراً عملياً عن وحدة الأمة الإسلامية عبر أدوات مثل الكتاب والنشر والتوثيق.

كما أشار بيتر ريدل، فإن تفسير *ترجمان المستفيد* يمر بمرحلتين أساسيتين في تاريخه: الأولى هي مرحلة استنساخه اليدوي في سلطنة آتشيه، حيث كانت النسخ تُنسخ يدويًا من قبل العلماء في البيئة الدينية والتعليمية التي كانت سائدة في تلك المنطقة. وقد لعبت هذه المرحلة دورًا حاسمًا في الحفاظ على النص وتوزيعه بين العلماء والمجتمعات المسلمة في العالم الملايوي، إذ ساهمت في تيسير وصول هذا التفسير إلى قراءه في تلك الحقبة. أما المرحلة الثانية فكانت مرحلة طباعته في مطبعة الدولة العثمانية عام 1884، وهو ما يمثل تحولًا مهمًا في تاريخ *ترجمان المستفيد*، حيث يمكن اعتبار هذه الطباعة بمثابة ولادة ثانية أو تأليفًا ثانيا لهذا التفسير.

هذه الولادة الثانية للكتاب من خلال الطباعة كانت نقلة نوعية في عملية نشر المعرفة، حيث كانت الطباعة الحديثة وسيلة لتوزيع الكتاب بشكل أسرع وأوسع من النسخ اليدوية التي كانت تتم في المرحلة الأولى. كما ارتبطت هذه الطباعة ارتباطًا وثيقًا بالمؤلف عثمان نوري سولاق، الذي كان له دور محوري في هذا التحول، سواء من خلال جهوده البحثية في اكتشاف النسخ أو من خلال مساعدته في نشر الكتاب عبر المطبعة العثمانية.

وقد شكلت هذه الطباعة التي تمت في إسطنبول أساسًا للمطبوعات اللاحقة التي ظهرت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، بما في ذلك مكة المكرمة والقاهرة وسنغافورة وماليزيا وإندونيسيا، بالإضافة إلى دول أخرى. هذه الطبعة لم تقتصر على كونها مجرد نسخة مطبوعة من الكتاب، بل كانت نقطة انطلاق لانتشار واسع لكتاب *ترجمان المستفيد* في مختلف الأقاليم، مما أسهم في تعزيز الفهم الديني والتفسيري للقرآن الكريم في العديد من المجتمعات الإسلامية. وقد ساعدت هذه الطباعات المتعاقبة في تعزيز الروابط الثقافية والدينية بين الدولة العثمانية وهذه المناطق، مما يعكس الدور المركزي الذي لعبته إسطنبول كمركز علمي وثقافي في العالم الإسلامي خلال تلك الفترة.

بهذا الشكل، يمكن اعتبار الطباعة التي تمت في إسطنبول عام 1884 خطوة مفصلية في تاريخ ترجمان المستفيد، حيث ساعدت على نشر هذا العمل المهم وتوثيقه في العالم الإسلامي، وأدت إلى تداوله على نطاق واسع في مختلف أقاليم العالم الإسلامي، مما جعل منه جزءًا من التراث الفكري والديني المشترك بين هذه المجتمعات.

إن اكتشاف ترجمان المستفيد في مكتبة بورصة يفتح أمام الباحثين آفاقًا جديدة للبحث العميق والموسع في الكتب الأخرى المكتوبة باللغة الملايوية أو الجاوية التي توجد في المكتبات التركية المنتشرة في مختلف المدن. هذه الكتب تشكل مصدرًا هامًا لفهم الشبكة العلمية والثقافية التي كانت تربط بين البلدان الإسلامية، بغض النظر عن المسافات الجغرافية أو الفروق الثقافية. يعكس هذا الاكتشاف العلاقة الوثيقة بين المراكز العلمية الإسلامية في مناطق متباعدة، مثل جنوب شرق آسيا والدولة العثمانية، مما يؤكد على الترابط الفكري والديني الذي كان يميز العالم الإسلامي في تلك الحقبة.

المؤلف عثمان نوري سولاق، من خلال هذا الاكتشاف، قد فتح نافذة جديدة لدراسة العلاقات العلمية بين الأقاليم الإسلامية المختلفة، ودحض فكرة أن التواصل بين هذه الأقاليم كان أمرًا صعبًا أو مستحيلًا. فقد أظهرت دراسته كيف أن الكتب والمخطوطات المكتوبة بلغة الملايو أو الجاوية قد انتقلت عبر القنوات العلمية والتجارية من مناطق بعيدة إلى قلب الدولة العثمانية، مما يعكس شبكة واسعة ومعقدة من التبادل العلمي والديني بين المسلمين. هذه الحقيقة تبرز دور المكتبات التركية كمراكز هامة لحفظ التراث الإسلامي من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتساهم في فهم كيفية نقل المعرفة وتبادلها بين العلماء في تلك الفترة.

يُعد هذا الاكتشاف حافزًا للباحثين للغوص في دراسة المخطوطات والكتب الأخرى المكتوبة باللغات المحلية في مناطق مثل جنوب شرق آسيا، خاصة في سياق دراسة تاريخ الفكر الإسلامي وتطوره في تلك المناطق. يعزز ذلك الفهم بأن التواصل العلمي بين المجتمعات الإسلامية لم يكن محصورًا في نطاق الجغرافيا المباشرة بل كان يمتد عبر شبكات من العلاقات المعرفية والدينية التي ساهمت في تشكيل هوية إسلامية مشتركة في مختلف أنحاء

العالم الإسلامي. إن فتح هذه الأبواب للبحث والتقصي يعكس أهمية توثيق وتحليل هذه الروابط الفكرية بين الثقافات الإسلامية، مما يفتح الطريق لمزيد من الدراسات التي تساهم في بناء تاريخ علمي مشترك بين الشعوب الإسلامية.

المراجع

- Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012), 232-303.
- Abdullah, Rukiah - Masduki, Mahfudz. "Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Turjumuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015), 141-160.
- Asroor, Zaimul. "Tarjumân Al-Mustafid: Tafsir Lengkap Pertama". *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018), 95-110.
- Hariyadi, Muhammad - Faradits, Aghnia. "Pendekatan Tafsiriyah Jalalainiyah Abdul Ra'uf Singkel Dalam Turjuman al-Mustafid". *al-Burhan* 18/2 (2018), 321-346.
- Harun, M. Yahya. *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995.
- Harun, Salman. *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*. Cakarta: Syarif Hidayatullah, Doktor, 1988.
- Jamal, Khairunnas - Wan Abdullah, Wan Nasyaruddin. "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul Rauf Singkel". *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016), 113-122.
- Kâtib Çelebi, Mustafa. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Özay, Mehmet. "Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 169-186.

- Putra, Afriadi. "Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)". *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014), 69–88.
- Rahman, Arivaie. "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir". *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018).
- Riddell, Peter G. "The Sources of Abd al-Ra'ûf's Tarjuman al-Mustafîd". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* LVII/2 (1984), 113–118.
- Riddell, Peter G. *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî's Tarjumân al-Mustafîd: A Critical Study Of His Treatment of Juz' 16*. Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktora, 1984.
- Taniputera, Ivan. *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması: Beled Sûresi Bağlamında 'Tercümânü'l-Müstefîd Üzerine Bir İnceleme". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 313–330. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219504>
- Tuncer, Eyyüp. "Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği". *İlsam* 4/2 (2024), 203–230.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ahmet Tevfik COŞKUN

Münster Üniversitesi

İslam Hukuku

a.coskun6694@gmail.com

ORCID: 0009-0000-6053-6200

Künye Bilgisi

Ahmet İnam, *Der Islam - Eine Binnenperspektive*.

Cologne: Ditibverlag , 2020.

312 sayfa.

ISBN: 103946689620

Anahtar Kelimeler / Keywords

İslâm / Islam

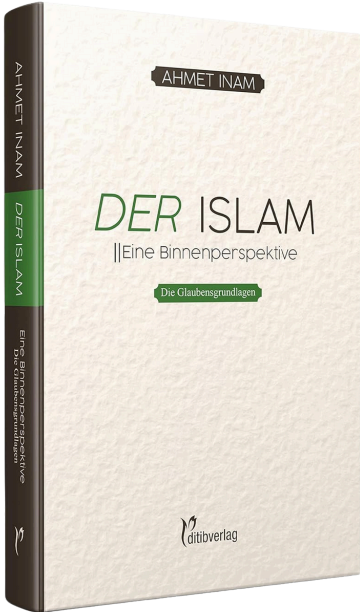
Tarih / History

Modernizm / Modernism

Postmodernizm / Postmodernism

İman Esasları / Fundamentals of Faith

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

15/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

19/12/2024

Atıf / Citation

Coşkun, Ahmet Tevfik. “Ahmet İnam, Der Islam - Eine Binnenperspektive”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 141-151.

Avrupa’da özellikle son yıllarda artan siyasal İslam ve radikalleşme tartışmaları, birçok siyasetçi ve akademisyeni Avrupalı Müslümanların temel dini anlayışını yeniden sorgulamaya ve araştırmaya sevk etmektedir. Avusturya ve Almanya’da İslam’ın siyasetle olan ilişkisi ve Müslümanların günlük yaşamlarına kattığı normatif değerlerin medyaya sürekli yansımaları ve “İslam uzmanları” (Alm. *Islam-Experte*) olarak adlandırılan akademisyenlerin açıklamaları İslam’ın kamuoyundaki algısını olumsuz etkilemektedir.¹ Azınlık teşkil eden radikal ve fundamentalist gruplara yapılan tenkitlere çoğu zaman geleneksel İslam anlayışlarına sahip cemiyetler de dâhil edilirken İslam dini birçok farklı inanç ve zihniyetten ibaret olan bir din olarak tanımlanmaktadır. Bağlı oldukları dinin ilmî zenginlik ve sosyokültürel hoşgörüsüne işaret etmek isteyenlerle birlikte bu tasvir, genellikle liberal fikirlerini ön plana çıkarmaya çalışan reformcu ve modernistler tarafından kullanılmaktadır. İslam’ın farklı dinî anlayışlardan ibaret olduğunu savunanlar bunu - medya vasıtasıyla Alman halk diline dahi girmiş bulunan - “Tek bir İslam yoktur.” (Alm. Es gibt nicht *den* Islam.) deyimini sık sık dile getirmekteler.

Ahmet İnam’ın kaleme aldığı “*Der Islam - eine Binnenperspektive*” (T. tek İslam - İçerden Bir Bakış) adlı kitap, hem akademyada hem toplumda şöhret bulan söz konusu yaklaşımın fikri arka planına eleştirel bir yanıt mahiyetindedir. Yazar başka makalelerinde de dile getirdiği gibi, Almanya’da ve Avrupa ülkelerinde yerel kültür ve toplumsal özelliklere uyarlanmış İslam tanımlamalarını siyasi ve ideolojik gayretlerin tezahürü olarak değerlendirmektedir. Bazı akademisyen ve siyasetçilerin İslam dinini yerel kültürel

¹ Lean, Nathan, *The Islamophobia Industry* (London: Pluto Press, 2017), 209.

değerlere adapte etme çabalarını dinin temel esaslarını göz ardı eden modernist yaklaşımlar olarak değerlendiren müellif, İslam'ın değişmeyen sabit özelliklerinin dil, kültür ve sosyalleşme gibi faktörlerden etkilenmeyeceğini savunmaktadır (s. 10). Ön sözde “*sinkretistik*”² olarak tanımlanan bu plüralist yaklaşımların çalışmada uzun ve detaylı izahından sonra yanlışlığının ispat edilmeye, bu amaç doğrultusunda İslam dininin temel ve değişmez prensiplerinin ortaya konmaya çalışılacağı ifade edilmektedir (s. 9). Bununla birlikte incelenen eser, okuyucuya “*Charakteristika des Islam*” (T. İslam'ın ayır edici nitelikleri) başlığı altında dinin temel özelliklerini sunan bir “İslam'a iriş” çalışması olarak nitelenebilir. Müslümanların Almanya'da yarım asırdan daha uzun bir zamandır bulunmasına ve ülkedeki nüfuslarının 5 milyonu aşmasına³ rağmen Almandada Müslümanların bakış açısıyla, objektif nitelikte yazılmış “İslam'a Giriş” mahiyetinde eserler yok denecek kadar azdır. Bu eksikliği dile getiren İnam, çalışmasında inanç esaslarını ve temel kavramları izah etmekle bu boşluğu doldurmayı hedeflediğini belirtmektedir (s. 15). İslam dinini genel okuyucu kitlesine tanıtan mevcut Almanca kitapların çoğunlukla başka dilden tercüme edilmiş veya gayrimüslim yazarlar tarafından kaleme alınmış eserler olduğu göz önünde

² Sinkretizm farklı düşünce ve ideolojik tutumları karıştırarak ayrı inanç yollarını birleştirmeyi ifade eder.

³ Katrin Pfündel, Anja Sticks ve Kerstin Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020 - Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes* (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2021), 37.

bulundurulursa, müellifin bu iddiasında haklı olduğu söylenebilir.⁴

İlk baskısı 2020’de yayımlanan bu eser sistematik ve bilimsel yapısına rağmen muhtasar içeriği ve anlaşılır üslubuyla genel okuyucuya hitap etmektedir. Yazar kitabın başında formüle ettiği İslamın dayandığı sabit esasları tanımlama hedefini ele aldığı bütün bölümlerde göz önünde bulundurup okuyucuyu sonunda yaptığı çıkarımlara ulaştırmayı başarmaktadır. Müellifin temel esasları tek tek tanımlayıp bunların tartışmaya açık ve kapalı yönlerini belirleme metodu, okuyucuya kitabın genel hedefini sürekli hatırlatmaktadır. Giriş ve Sonsöz bölümleri dışında bırakıldığında eser dört ana başlıktan oluşmaktadır: İslam, İnsan, Hükümler ve Hayat, İnanç Esasları. Ana iddiasını temellendirmek amacıyla “*Der Islam*” (T. tek İslam) adını verdiği bölümde İslam ve din kavramlarını nitelemekte ve İslam kavramının soyutlaştırılıp sabit esasları olmayan bir “müphemlik kültürü” olarak telakki edilmesini ve sunulmasını eleştirmektedir (s. 10). “*Charakteristika*” olarak adlandırdığı dinin değişim kabul etmeyen evrensel ayır edici niteliklerinin bir insanın Müslüman olup olmamasında mutlak belirleyici olduğunu ifade eden yazar, bunları gelecek bölümlerde tanımlamaya çalışmaktadır (s. 11). Okuyucunun kitap metni içerisinde sürekli karşısına çıkan “*Charakteristika des Islam*” kavramı en az kitabın başlığı kadar önem taşımaktadır, zira ortaya koyduğu iddiasını kanıtlayabilmek adına öne sürdüğü⁵ bu kavramı tanımlayıp izah etmesine

⁴ Fabian Goldmann. “Fünf Bücher über den Islam, die du lesen solltest”. *Jetzt*. Erişim 2 Aralık 2024
<https://www.jetzt.de/politik/fuenf-buecher-ueber-den-islam-die-du-lesen-solltest>

⁵ Bir başlık olarak bu adlandırmaya sair yazarlarda rastlanmıyor.

bağlı kalmaktadır.⁶ Bu tanımlamayı örnekler ve deliller sunmakla başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği söylenebilse de mesela klasik “Usûlü’-d-dîn” ve “Usûl-i fıkıh” eserlerinde alışık olduğumuz net bir metodolojik alt yapı bulmakta okuyucu zorlanacaktır.

Bir sonraki bölümde (“*Der Mensch*”, T. İnsan) İslam’ın insan tasavvurunu yorumladıktan sonra iman-amel ilişkisini “*Die Gebote und das Leben*” (T. Hükümler ve Hayat) adlı kısa bir bölümde özetler ve kitabın büyük kısmını teşkil eden inanç esaslarını ele alan “*Die Glaubensgrundlagen*” (T. İnanç esasları) adlı bölüme geçer. Bölümlerin hemen hepsinde incelediği kavram ve esaslar hakkında güncel tespitler yapıp sosyokültürel hatta bazen siyasi analizler yapmaktadır. Bunu kendi ifadesiyle okuyucuyu tefekküre sevk etme maksadıyla yaptığını bildirir (s. 16). Yazar daha ziyade genel okuyucuya hitap etmek istediğini belirtse de sık sık teknik kavram ve istilâh kullanmıştır.

Ahmet İnam İslam geleneğinde mezhep ve metot farklılıklarından oluşan çeşitliliği reddetmemekle birlikte, İslam dini kavramını somut içerik ve özelliklerle tanımlamaktan kaçınan yaklaşımları eleştirmekte ve bunun çoğu zaman reformcu düşünürler tarafından suistimal edildiğini ifade etmektedir (s. 9). İnam’a göre İslam kaynaklarının ortaya koyduğu ve gayrimüslimlerin dahi İslam dinine özgün olarak algılayabileceği imanın şartları gibi inanç esasları, namaz ve oruç gibi temel ibadetlerin ve helal-haram gibi kat’i hükümlerin bir veya birkaçını inkâr etmek,

⁶ Yazar 2022’de genel ve özellikle genç okuyucu kitlesine hitap etmek amacıyla “*Charakteristika des Islams*” başlıklı bir eser yayımlamıştır. Söz konusu esere incelediğimiz bu çalışmanın daha basit ve öz bir şekli olarak da tanımlanabilir. İnam, Ahmet, *Die Charakteristika des Islam*, Köln: Ditibverlag, 2022.

Müslüman kimliğini kaybetmeye sebep olur (s. 12). İslam'ın temel özellikleri olarak açıkladığı bu hakikatlerin evrensel ve sabit olduğununun fakat tanımlama ve uygulamada doğal olarak farklı anlayışların bulunduğu altını çizer (s. 25).

Tespit ve yorumları ekseriyetle Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat olarak adlandırılan gelenekçi Sünni çoğunluk anlayışını temsil ettiği görülse de yazar, inanılması zorunlu olarak tanımladığı esasları tarif ederken usûlü'd-dîn geleneğinde zaten yaygın olan *Zarurat-ı Diniyye* kavramına ve Ehl-i Sünnet kelamcılarının ortaya koyduğu akaid literatürüne değinmez (s. 25). Buna benzer kitabın ahiret bahsi bölümünde tekfirciliği zemmedip iman ve küfür muvazenesi konusunda hoşgörü ve müsamahayı esas kabul etse de bu tutumun itikat mezhepleri arasında en çok ehl-i sünnet geleneğinin sahiplendiği bir tutum olduğunu belirtme gereği duymaz (s. 260). Bu tutumunda hitap ettiği kitlenin bazı kesimlerini derinleşen izahlarla yormak istememesi etkili olabileceksede meseleyi kapsamlı bir şekilde ele alma bağlamında söz konusu tutumun bir eksiklik olarak telakki edilmesi mümkündür.

İslam'ı ve onun tarihini tanıtan çoğu Almanca eserin göz ardı ettiği bir mesele olarak ilk insan ve peygamber Âdem'den son peygamber Muhammed'e (a.s.) kadar gelen ilahi bilgi ve vahiylerin aynı dinî geleneğin parçası olduğu İnam'ın eserinde birkaç kez ifade ve izah edilir. İnanç esaslarında fark olmadığını, İsa ve Musa dahil bütün peygamberlerin aslında aynı dini, yani İslam'ı tebliğ ettiğini ve şeriatlerdeki farklılıkların zamansal ve mekânsal şartlara bağlı olduğunu detaylıca açıklayıp vurgulaması özellikle gayrimüslim okuyucu açısından dikkate değerdir (s. 45). Nitekim yaygın olan İslam'ı tanıtmaya çalışmalarında şarkiyatçıların ve Hristiyanların algısına ters düşen ilahi

vahiylerin bütünlüğü esasına yer verilmez. Buna benzer şekilde bilhassa İslam hakkında ilk defa okuma ve araştırma yapma gayretinde olanların dikkate almadığı bir mesele olarak yazar Kuran'ın herhangi bir kitap veya edebi eser ile kıyaslanamayacağı ve İslam'ı baştan sona anlatan bir kitap gibi okunamayacağını vurgulamaktadır (s. 149). Kuran surelerinin iniş sırasına göre düzenlenmediğini ve sure içerisinde çoğu zaman konusal ve tarihsel bütünlük olmadığını bu bağlamda delil olarak zikretmektedir (s. 60).

Özellikle Müslüman okuyucuların fark edebilecekleri diğer bir husus da yazarın Kuran'da geçen peygamber kıssalarını nadir rastlanan bir tarzda ele almasıdır. Yazar, kıssaların tarihi ve itikadi yönleri üzerinde durmaksızın bugünün insanına/toplumuna sunduğu evrensel ahlaki değerleri belirtip izaha çalışmaktadır (s. 60). Böylelikle İslam dininin belirleyici özelliklerini geçmiş peygamberler ve onlara inen vahiylerle temellendirmekte ve bunları iman, ibadet ve ahlak başlıkları ile kategorize etmektedir.

Günümüz modernist ilahiyatçıların geleneksel nübüvvet ve mucize algısını tenkit etmelerini eleştirip "Miraç" ve buna benzer metafizik olaylara karşı ortaya koydukları tartışmaları okuyucuyu tatmin edecek mahiyette çürütmeye çalışmakta ve bunu özellikle mantıksal çıkarımlarıyla başarmaktadır (s. 130). Yazarın buna benzer birçok bağlamda gelenekselci/modernist-karşıtı denilebilecek tutumuna rağmen, bazı meselelerde yenilikçi görüş benimsemesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Mesela halife Ömer devrinde hırsızlara verilen had cezasının kıtlık döneminde sosyal adaletin temin edilememesi nedeniyle uygulanmamasını, Kuran ayetiyle sabit olan bu hükmün bir ceza tavsiyesi olduğuna işaret ettiği çıkarımında bulunmakta ve dipnotunda son dönemin en meşhur

reformistlerinden sayılabilecek Hasan Hanefi'nin bir söyleşisine atıf yapmaktadır (s. 40).

Yazarın hadis kritiği ile alakalı kadın ve erkek tasavvurunu misal getirirken alıntı yaptığı İslam tarihçisi Rıza Savaş, sahabi Ebu Bekre'nin (Sahabe'nin güvenilirliği/udûlü) icma ile sabit olmasına rağmen! güvenilir olmadığını ve Buhari'nin kendisinden hadis rivayet etmesinin bir hata olduğunu belirtmektedir (s. 197).⁷

Tesettür konusunda Kuran'ın kadınlara yönelik örtünme emrinin sadece sosyal statüye bağlı olarak hür kadını köleden ayırmak için var olduğunu savunan İnam (s. 234), bu görüşüne kitabında genelde takip ettiği tutuma aykırı olarak ne klasik ne modern döneme ait kaynak veya alıntı göstermemektedir (s. 234). Okuyucu açısından bu metodolojik bir çelişki olarak değerlendirilebilir.

Çalışmasında şefaath kavramını ele alırken, şefaath etmenin peygamberlere münhasır olduğunu savunur, *evliya* kavramının yanlış algılandığını beyan eder ve İslam'ın ana kaynaklarında evliya statüsünün varlığına dair bir şey bulunmadığını savunur (s. 247). Oysa birçok hadiste evliya kavramının ve mertebesinin ifade edildiğine rastlanabilir.⁸ Bundan dolayıdır ki, *Fıkıh-ı Ekber* gibi erken dönem akaid kitaplarında "Evliyaların kerametleri haktır." ibaresi sıkça

⁷ Savaş değerlendirmesini Ebu Bekre'nin iftira cezası aldığı bilgisi ile açıklamaya çalışsa da bununla hadis usulü alanında vukufiyet sahibi olmadığını göstermektedir. Nitekim Ebu Bekre mahkemeye davacı olarak değil, şahitliği istenilen bir tanık olarak çıkıyor. Suçun ispatı için gerekli olan dört tanığın bulunamaması onu (davacı gibi) müfteri durumuna düşürmüyor, yalnızca ceza görmesine sebep oluyor. Detaylar için bkz. el-Abbad, Abdulmuhsin, *ed-Difa' ani s-Sahabi Ebi Bekre ve merviyatıhi*, (Riyad: Daru-l muğni li n-neşr, 1999), 17.

⁸ İbn-i Mâce, Zühd, 4; Buhârî, Rikâk, 38.

görülebilmek.⁹ Yine en meşhur hadis kaynaklarında peygamberlerden sonra âlimlerin ve şehitlerin şefaati edeceği¹⁰ hatta sahabe Osman b. Affan'ın ahirette müminlere şefaati edebilecek kimselerden olacağı vâridir.¹¹

Kitap özünde Müslümanlar için oluşturulmuş bir kaynak olarak dikkat çekse de, bütünüyle klasik ve modern düşünce arasında bir denge kurma çabası olarak nitelenebilir. Yazarın bunu kısmen başardığı söylenebilir. İnam, İslam'ın ana kaynaklarını değerlendirirken, zamanla değişen sosyal yapıları da göz önünde bulundurarak dinin normatif ilkelerini de günümüz koşullarıyla bağdaştırmak istediğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, haksız bulduğu reformist düşünürlerin eleştirilerine dair ortaya koyduğu karşı görüşler, okuyucuya yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Kitabın başında kendisine hedef olarak belirlediği İslam'ın temel prensiplerini tanımlama ve bu vesileyle okuyucuyu tefekküre sevk edecek bir "İslam'a Giriş" eseri oluşturma gayesini dikkate alacak olursak, Ahmet İnam'ın bu konuda tatminkâr bir eser ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Akıcı ve kolay bir dil kullanması, konuları basit bir düzen içerisinde ele alması ve Avrupa'da yaşayan bir Müslüman olarak güncel durumlara vakıf olması elbette eserin niteliğini müspet manada etkilemiştir. Dinin esaslarını hangi kriterlere göre belirlenmesi gerektiği konusunda derinlik ve kapsamlılık açısından tatmin edici ölçüde bir metodolojik alt yapı sergileyemese de alternatif bir inanç ilmihi olarak adlandırabileceğimiz bu eser, okuyucuyu

⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l Ekber* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 12; Sifil, Ebubekir, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2018), 249.

¹⁰ İbn-i Mâce, *Zühd*, 37.

¹¹ Tirmizî, *Sifâtü'l-kıyâme*, 10.

İslam'ın karakteristik ve temel prensiplerine yönlendirmeyi başarmaktadır.

KAYNAKÇA

- el-Abbad, Abdulmuhsin. *ed-Difa'ani s-Sahabi Ebi Bekre ve merwiyyatihu*. Riyad: Daru-l muğni li n-neşr, 1999.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-Ekber*. çev. Hamza Yaman. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Fabian Goldmann. "Fünf Bücher über den Islam, die du lesen solltest". *Jetzt*. Erişim 2 Aralık 2024
<https://www.jetzt.de/politik/fuenf-buecher-ueber-den-islam-die-du-lesen-solltest>
- İnam, Ahmet. "Die Konstantinierung des Islams". *IslamiQ*. Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.islamiq.de/2018/09/01/die-konstantinierung-des-islams>.
- İnam, Ahmet. "Unveränderliche Religion, veränderlicher Brauch. *IslamiQ*. Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.islamiq.de/2018/09/08/unveraenderliche-religion-veraenderlicher-brauch/>
- Lean, Nathan. *The Islamophobia Industry*. London: Pluto Press, 2017.
- Pfündel/Katrin, Stichs/Anja, Tanis/Kerstin (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020 - Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Sifil, Ebubekir. *Ehl-i Sünnet Akâidi: Muhtasar Tahâvî Akâdesi Şerhi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2018.

Türkiye Cumhuriyeti, geçmişten devraldığı örgün din eğitimi ve öğretiminde daha çok modernizm, laiklik gibi anlayışların yorumlanması ve din eğitiminin meşruiyeti tartışmaları üzerinden şekillenen bir süreç yaşamıştır. Bu tarihsel arka plan, din eğitimine dair hususların bilimsel bir zeminde tartışılmasını zorlaştırmış ve Türkiye’de din eğitiminin bilimselleşme sürecini geciktirmiştir.¹ Cumhuriyet’in yüz yılını geride bıraktığımız şu döneme gelindiğinde; Türkiye, örgün din ve ahlak eğitimi alanında önemli kazanımlar elde etmiştir. Mevcut zorunlu eğitim süreci içinde isteyen öğrenci başka bir mecraya ihtiyaç duymadan gereken din eğitimi ve öğretimine erişim imkânına sahip olmuştur.

Okul öncesi eğitime erişim konusunda da dünyada ve ülkemizde ciddi adımlar atılmaktadır. Okul öncesi din ve ahlak eğitiminin Türkiye’de gündeme gelmesi, ilk olarak 2013 yılında, DİB 4-6 Yaş Grubu Kuran Kursları yaygın din eğitimi bağlamında olmuştur. 2021 yılındaki 20. Milli Eğitim Şûrası’nda, okul öncesinde değerler, din ve ahlak eğitimine yer verilmesine yönelik bir tavsiye kararı alınmıştır. Bu kitabın editörü ve aynı zamanda bölüm yazarı olan Recep Kaymakcan tarafından 2021 yılında, “Türkiye’de Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi” başlıklı bir rapor hazırlanmıştır. Kaymakcan, rapor hazırlama sürecinde görüştüğü akademisyenlerde, eğitimcilerde ve bürokratlarda konuyla ilgili bazı önyargılar gözlemlemiş ve bu karşı duruşların genel olarak iki temel gerekçe üzerinde yoğunlaştığını tespit etmiştir. Bunlardan ilkinin mevcut durum üzerinden yapılan, şu anda örgün eğitimde yeterince din dersi olduğuna yönelik

¹ Ülkemizde din eğitimi biliminin bilimselleşme sürecinin gecikme nedenleri hakkında detaylı bilgi için bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 38-43.

vurgu; ikincisinin ise, erken çocuklukta din ve ahlak eğitiminin bilimsel olmadığı yönündeki görüşler olduğunu belirten yazar, bu kitabı, söz konusu iki temel tartışma alanı üzerinden şekillendirmiştir. Bu bağlamda kitabın amacı, erken çocuklukta dinî-ahlakî gelişim ve öğrenme sürecini ilgili literatürle birlikte, dünya ve Türkiye örnekleri üzerinden, alanında uzman bilim insanlarının görüşlerini bir araya getirerek incelemektir. Eser; içindekiler, önsöz ve on sekiz ana bölümün ardından son olarak yer verilen “yazarlar hakkında” bölümüyle birlikte 584 sayfadan oluşmaktadır.

Eserin “Türkiye’de Erken Çocuklukta Din ve Ahlak Eğitiminin İmkânı” başlığını taşıyan birinci bölümü Recep Kaymakcan tarafından yazılmıştır. Bu bölümde, erken çocuklukta din ve ahlak eğitiminin imkanına dair değerlendirmeler yapan yazar, Türkiye bağlamında din ve ahlak eğitiminin varlığına yönelik eleştirel tutumla ilgili öne sürülen dört temel gerekçeyi; din özgürlüğü ve okullarda din eğitimi, gelişim psikolojisi ve erken çocuklukta din eğitimi, okul öncesi din eğitimi konusunda bilimsel çalışmaların olmaması, okul öncesi din eğitime yönelik talep olarak başlıklandırmaktadır. Erken çocuklukta din ve ahlak eğitiminin varlığına yönelik her bir eleştirel boyutu, bilimsel veriler ışığında Türkiye bağlamında ana hatlarıyla analiz etmektedir (s. 15-34). Yapılan değerlendirmelerin, erken çocuklukta din ve ahlak eğitiminin olabileceğine yönelik bir sonuca işaret ettiğini vurgulayan Kaymakcan, 19. ve 20. Millî Eğitim Şûralarında alınan kararların da bu sonucu destekler nitelikte olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede güncellenecek okul öncesi öğretim programına yönelik bazı önerilerde bulunmaktadır. İçeriğin, erken çocukluk döneminde din ve ahlak eğitimi verilmesinin imkân ve sınırlılıkları konusuna odaklanarak konuyu bilimsel verilerle sunmuş olması, alana ilgi duyan din eğitimcilerin bilimsel

çerçeveyi bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmesine imkân sağlaması açısından önemlidir.

Kitabın ikinci bölümünün konusu olan “Piaget: Ahlakî Gelişim”, Ayhan Öz tarafından yazılmıştır. Bu bölümde, Piaget’in ahlakî gelişim teorisi genel hatlarıyla ele alınmakta, ardından bilişsel gelişim teorisi ile ahlakî gelişim arasındaki ilişkiye değinilmekte, Piaget’in metodolojisi ve ortaya koyduğu ahlakî gelişim kuramı ve kurama kaynaklık eden iddialar, erken çocukluk bağlamında ele alınmaktadır. Yazar, Piaget’in, çocukların ahlakî ikilemler üzerinde akıl yürütmelerini bir yöntem olarak benimsediğini ve elde ettiği veriler üzerinden ahlakî bilinç düzeylerini “heteronom (dışa bağımlı)” ve “otonom(özerk)” olmak üzere iki temel ahlakî gelişim evresine ayırdığını belirtmektedir (s. 58). Piaget’ye göre çocuğun ahlakî gelişiminde temel faktörün, yaşın ilerlemesine bağlı olarak çocukta gelişen muhakeme ve akıl yürütme kabiliyeti olduğunu vurgulayan yazar, alanında öncü bir isim olsa da Piaget’in tespit ve bulgularının kritik edilmeye muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim, pek çok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan yapılan eleştirilere bu çalışmada yer vermektedir (s. 66). Bu yönüyle araştırma, Piaget’in ahlakî gelişim teorisinin özellikle erken çocukluk dönemini ilgilendiren kısmını farklı boyutlarıyla değerlendirerek konuyla ilgilenen araştırmacılara kuramsal bir çerçeve sunmaktadır.

Üçüncü bölümde yer verilen “Kohlberg’e Göre Erken Çocuklukta Ahlakî Gelişim” başlıklı yazı, İbrahim Aşlamacı tarafından hazırlanmıştır. Bu bölümde, ahlakî düşünce ve yargının gelişimini ele alan Kohlberg’in kuramı incelenmiş ve kuram, erken çocukluk dönemi açısından değerlendirilmiştir. Bu kapsamda yazar, öncelikle Kohlberg’in hayatı ve ahlak anlayışını ele almakta; kuramı, her biri kendi içinde iki alt basamaktan oluşan üç temel düzey (gelenek öncesi- geleneksel-gelenek

sonrası) üzerinden tanımlayarak açıklamaktadır. Aşlamacı, erken çocukluk döneminin Kohlberg'in kuramında temel olarak gelenek öncesi düzeye karşılık gelmesinden hareketle, dönemin karakteristiğine uygun bazı eğitsel önerilerde bulunmaktadır (s. 83-86). Yazar, çalışmanın sonunda, çocuklar için ahlakî kuralların net olarak belirlenmesi, belirlenen kuralların çocukların anlayabileceği şekilde açıklanması ve tutarlı bir şekilde uygulayarak, yaşayarak onlara gösterilmesi gibi bazı temel ilkeleri vurgulamaktadır. Her ne kadar erken çocukluk döneminde çocuğun ahlakî yargı gelişiminde bilişsel yetersizlikten dolayı bir sınırlılık söz konusu olsa da yazar, bu çalışmada kuramsal çerçeveye ek olarak, ebeveyn ve eğitimcilere önemli eğitsel önerilerde bulunmakta ve bu yönüyle eğitimde teori-pratik bütünlüğüne katkı sunmaktadır.

Hasan Meydan tarafından yazılan dördüncü bölümün konusu, "Augusto Blasi ve Ahlaki Benlik Kuramı"dır. Meydan bu çalışmasında, A. Blasi'nin ahlaki benlik kuramını, ahlaki kimliğin oluşumu ve işlevi, ahlakî benlik ve duygusal özdenetim, ahlakî benliği geliştirmek başlıkları üzerinden inceleyerek betimsel bir analiz ortaya koymaktadır. Psikoloji biliminde ahlakî gelişim kuramları incelendiğinde bilişsel paradigmanın hâkim olduğu bir ortamda, Augusto Blasi'nin, duyuşsal ve davranışsal alanı da dikkate alan bütüncül bir bakış açısı ortaya koymasının önemini vurgulayan Meydan, Blasi'nin ahlakî irade gelişimini yedi aşamalı bir süreç üzerinden açıklamaktadır (s. 109). Yazar, Blasi'nin ortaya koyduğu kuramın, bilişsel boyuta ek olarak, öznel benliğe ilişkin kavramları literatüre kazandırması açısından önemli olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle çalışma, modern psikolojinin hakimiyet alanında yeterince yer bulamayan kendine hâkim olma, arzu, sorumluluk ve irade gibi kavramları yeniden değerlendirme imkânı sunmakta ve teoriyi kullanmak

isteyebilecek araştırmacılar için yol gösterici bir bakış açısı oluşturmaya çalışmaktadır.

Beşinci bölümde, Sariye Doğan ve İbrahim Aşlamacı, “Sosyal Alan Teorisine Göre Erken Çocuklukta Ahlakî Gelişim ve Eğitimi” başlıklı çalışmayla; Kohlberg’in ğrencisi ve çalışma arkadaşı olan Elliot Turiel’in ortaya koyduğu sosyal alan teorisini, erken çocuklukta gelişim ve eğitim bağlamında ele almaktadır. Bu kapsamda çalışmada, sosyal alan temelli ahlak eğitimi anlayışına uygun olabileceği düşünülen bazı önemli hususlar ve metotlar maddeler hâlinde listelenmiştir. Çocuğun sosyal yaşantısında etkileşimde bulunabileceği kişilerle ilişkilerinde göz önünde bulundurulması gereken eğitsel ilkeler/kurallar çıkarılmıştır. Çalışmada, sosyal alan teorisinde, çocuğun ahlak gelişiminin sosyo-bilişsel bir süreç içinde yaşanan etkileşim ve deneyimler üzerinde inşa edilerek geliştiği vurgulanmakta; sosyal alan teorisinin Piaget ve Kohlberg’in ahlak gelişim teorilerinden farkları ortaya koyulmaktadır (s. 147). Çalışma, sosyal alan teorisini kuramsal çerçeveye ele almasının yanında, çeşitli alan araştırması sonuçlarına da yer vererek okuyucuya konuyu bütüncül bir açıdan değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Altıncı bölüm, Aslıhan Atik tarafından yazılan “David Elkind’e Göre Erken Çocuklukta Dinî Gelişim” başlıklı çalışmadan oluşmaktadır. Atik, bu çalışmasında J. Piaget’in teorilerini temel alarak algısal, bilişsel ve sosyal gelişim alanlarında kapsamlı araştırmalar yapan David Elkind’in erken çocuklukta dinî gelişim yaklaşımını ele almaktadır. Elkind’in bu yaklaşımını; kullandığı bilimsel araştırma süreçleri ve dinî gelişimle ilgili çalışmaları kapsamında, çocukta dinî kimlik ve dua anlayışının gelişimi, çocukta dinin kökeni çerçevesinde açıklamaktadır. Yazar, Elkind’in dinlerde ortak olan “Tanrı, Kutsal Kitap, ibadet ve teolojinin”, Piaget’in ortaya koyduğu

“koruma/korunum, temsil, ilişki ve anlam arayışları” ile ilgili dört temel bilişsel ihtiyaca çözümler sunduğunu belirtmekte ve Elkind’in çocukların muhtemel olarak geçtiği dört aşamalı dinî gelişim modelini açıklamaktadır (s. 176-180). Elkind’in çeşitli deneysel çalışmalarla desteklenen araştırma anlayışına odaklanan bu çalışma, erken çocukluk dönemi dinî gelişim süreçlerini doğru anlamak ve din eğitimi uygulamalarına ilham vermesi açısından konuyla ilgilenen araştırmacılara önemli veriler sunmaktadır.

Yedinci bölümde, Macit Yılmaz tarafından yazılan “Ronald Goldman’a Göre Erken Çocuklukta Dinî Düşüncenin Gelişimi” başlıklı çalışmaya yer verilmektedir. Yılmaz, bu yazısında dinin bireyin dünyasında nasıl yer aldığıyla ilgili önemli teorilerden birini geliştiren ve okul öncesi döneme özel önem veren Goldman’ın dinî gelişim teorisini konu edinmiştir. Bu kapsamda, önce Goldman’ın teorisinin temel özellikleri ve dinî gelişim anlayışı hakkında genel bilgi verilmiş, ardından ise, çocukta dinî düşüncenin gelişimiyle ilgili Piaget’nin kuramından hareketle ortaya koyduğu üç temel aşama olan; sezgisel, somut ve soyut aşamaları, iki geçiş evresiyle beraber açıklanmıştır (s. 193-201). Yazar, Goldman’ın “dine hazır oluş” dönemi olarak nitelediği “erken çocukluk dönemi”nde ön plana çıkan dine ilgi duyma, antropomorfizm, animizm gibi dini özelliklerin dikkatle gözlemlenmesi ve ruhsal açıdan göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesini vurgulamaktadır (s. 210). Özetle, Goldman’ın çalışmalarından elde ettiği somut bulgular, bu konuyu din eğitimcilerin gündemine taşıyarak, din eğitiminde yol gösterici olma niteliğindedir (s. 211). Bu bölüm, din eğitiminde dinî gelişim boyutunun daha iyi anlaşılmasına sunacağı katkı açısından önemlidir.

Sekizinci bölümün konusu, Adem Aygün tarafından yazılan “Okul Öncesi Bilişsel Yetiler ve İnanç Gelişimi” dir.

Aygün, bu yazıda inanç gelişiminin okul öncesi dönemine yoğunlaşarak, gelişim özelliklerini Müslüman çocuklar bağlamında tanıtmayı ve olumlu bir Tanrı tasavvuru ediniminde din eğitime dair öneriler sunmayı amaçlamaktadır (s. 218). Bu kapsamda, öncelikle erken çocukluk döneminde bilişsel yetenekler ve inanç dinamiklerini, Fowler'ın inanç gelişim modelinden hareketle açıklamıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde erken çocuklukta sosyal bağlam ve inanç dinamikleri üzerinde duran yazar, bu bağlamda, ailenin ve çevrenin sağladığı dinî bilgi ve tecrübelerin erken çocukluk dönemi din eğitimi için temel oluşturduğunu belirtmiştir (s. 240). Erken çocukluk döneminde, çocukların sağlıklı dinî bilgilere ulaşmasında okulun sunduğu din eğitiminin kritik bir rol oynadığını vurgulayan Aygün, bu aşamada eğitim kurumlarının çocukların dini bilgi ve deneyimlerini zenginleştiren programlar geliştirmesi gerektiği önerisinde bulunmaktadır. Bu yönüyle yazar, konuyla ilgili program geliştirme süreçleriyle ilgilenen araştırmacılara yeni bir bakış açısı oluşturmaya çalışarak alana katkı sunmaktadır.

Dokuzuncu bölümde yer verilen "Maria Montessori'ye Göre Okul Öncesi Din Eğitimi" başlıklı yazı, Kübra Cevherli tarafından yazılmıştır. Cevherli, bu çalışmada Montessori'nin ve bazı yorumcularının eserlerinden literatür tarama yöntemiyle elde ettiği verileri okul öncesi dönem bağlamında üç ana başlık altında derlemiştir. İlk başlıkta, Maria Montessori'nin hayatını ve metodunun nasıl ortaya çıktığını ele almış, ikinci başlıkta çocukluk dönemi ile ilgili temel görüşlerine, eğitim felsefesini ortaya koyarken kullandığı temel kavramlara (etkinlik, bağımsızlık, emici zihin, kozmik eğitim, düzenlenmiş çevre-atrium, duyarlı dönemler) yer vermiş; üçüncü başlıkta ise, Montessori'nin okul öncesi din eğitimi konusunda görüşlerini uygulama örnekleriyle birlikte okuyucuya sunmuştur. Yazar,

Montessori'nin din eğitimi uygulamalarında ön plana çıkan hususlara dikkat çekerek bu hususlardan bazılarını; bütünsel gelişimi hedefleyen ve çocuk merkezli din eğitimi, hazırlanmış dinî çevrenin gerekliliği, din eğitiminin tecrübe ve çalışmayla ilişkilendirilmesi, okul-gerçek hayat bütünlüğü, tefekkürden yaratana ulaşma, sessizlik aktiviteleri, gelişimsel dönemlerin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması ve hayal gücüne verilen önem olarak sıralamıştır (s. 272). Araştırma, Montessori'nin din eğitimi anlayışının genel eğitimin bir parçası ve tamamlayıcısı olduğunu vurgulamakla birlikte, eğitim metodunun eksikliklerinin giderilerek geliştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla beraber Montessori'nin okul öncesi din eğitimi anlayışının ülkemizde uygulama alanlarına yönelik yapılmış çeşitli alan araştırmalarına ve araştırmaların içerik tahlillerine değinerek somut önerilere yer verilmesinin daha yol gösterici bir bakış açısı sunacağı söylenebilir.

Onuncu bölümde Muhammed Esat Altıntaş tarafından yazılan "Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocuklukta Din ve Ahlak Eğitimi" başlıklı çalışmaya yer verilmektedir. Altıntaş, bu çalışmasında 'antropofazi' yaklaşımından yola çıkarak çocuğun fiziksel/ruhsal gelişimini hedefleyen Waldorf eğitim teorisini konu edinmiştir. Öncelikle, teoriyi geliştiren Steiner'in çalışmasından hareketle, Waldorf eğitim yaklaşımının erken çocukluk döneminde genelde eğitim, özelde din eğitimi bağlamında tarihî seyri ile epistemolojik ve teolojik kökenlerinin genel bir çerçevesi sunulmaktadır. Devamında ise, yaklaşımın; çocuğa bakışı, gelişim basamakları teorisi, öğretmene yüklediği rol, Waldorf eğitiminin amaçları, müfredatı ve eğitim yöntemleri ele alınmaktadır (s. 284-300). Altıntaş, Waldorf okullarında hiçbir düzeyde doğrudan din eğitimi verilmediğini ancak, Waldorf eğitim sisteminde çalışan okul öncesi öğretmenlerinin

antropofizi anlayışı² temelinde, öğrencilerin gelişim özelliklerini dikkate alarak ders içeriğini planladıklarını ve bu yaklaşımı çoğunlukla örtük program vasıtasıyla öğrencilere aktardığını vurgulamıştır (s.300-301). Çalışma, konuyla ilgili dünya literatüründen verdiği uygulama örnekleri ile bu alanla ilgilenen araştırmacılara bilimsel fotoğrafı genel anlamda görme imkânı vermektedir.

On birinci bölümde, Abdurrahman Hendek tarafından yazılan “Goldly Play Yaklaşımı”na yer verilmektedir. Hendek, bu çalışmasında Jerame Woods Berryman tarafından Montessori eğitim prensiplerine dayandırılarak hazırlanan ve Hristiyan din eğitimine katkı sunmayı amaçlayan Goldly Play yaklaşımını konu edinmiştir. Yaklaşımı, çocuklara erken yaşta din dilini kazandırmaya çalışarak, çocuğun dinî duygusunu geliştirmeyi, Tanrıyı tanımasını ve ahlakî sorularına cevaplar bulmasını amaçlayan bir yaklaşım olarak açıklayan yazar, öncelikle yaklaşımın teorik çerçevesini kısaca özetlemektedir. Devamında ise, yaklaşımı uygulama yönüyle ele alan ve ideal bir Goldly Play uygulamasını yedi aşamada açıklayarak, uygulama örneğini bir kilise Pazar okulu üzerinden sunmaktadır (s. 316-322). Son olarak ise, Goldly Play oturumlarını şekillendiren zaman, mekân, ilişkiler ve program hususlarını incelemektedir (s. 323-334). Erken çocukluk dönemi din eğitimi anlayışının Türkiye’de yaygınlaşması ile dünyada uzun süredir uygulanan yöntem ve yaklaşımların araştırılması önemli hale gelmiştir. Bu bölümde yer verilen araştırmanın, söz konusu yaklaşımın Türkiye’de erken çocukluk dönemi din eğitimi faaliyetlerinde

² Waldorf yaklaşımının benimsediği “Antropofizi” anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Esat Altıntaş, “Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocuklukta Din ve Ahlak Eğitimi”. *Erken Çocuklukta Dini-Ahlakî Gelişim ve Öğrenme*, ed. Recep Kaymakcan. (İstanbul: DEM Yayınları, 2023), 279-284.

kullanılabilme potansiyeli üzerinde düşünme imkânı sunması açısından alana katkı sunduğu söylenebilir.

On ikinci bölümde, Cemil Oruç tarafından yazılan “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Seküler Bir Yaklaşım: Gift To The Child” başlıklı çalışmaya yer verilmiştir. Bu çalışmasında yazar, kendisini “seküler bağlamda çalışan bir din eğitimcisi” olarak tanımlayan Micheal Grimmit ve İngiltere’de din eğitiminin bilimselleşme sürecine önemli katkılar sunan John Hull’un girişimleriyle şekillenen “The Gift To The Child” yaklaşımını konu edinmiştir. Bu kapsamda önce yaklaşımın gelişim sürecini kısaca özetledikten sonra, temel ilkelerini materyal, konu, öğrenci, öğretmen ve veli başlıkları üzerinden açıklamaktadır. Oruç, çalışmanın devamında, yaklaşımın; katılım, keşfetme, bağlama kavuşturma ve yansıtma aşamaları ile hedeflenen kazanımlarını temel başlıklar şeklinde ele almaktadır. Yazar, yaklaşımın temel amacının, erken yaşlardan itibaren çocukların, çok kültürlü ve çok dinli sınıflarda dinî bir içeriği eğitim bilimsel çıkarımlarla öğrenmeleri ve bunu kendi hayatlarında seküler veya dinî bir kazanıma dönüştürmeleri olduğunu vurgulamaktadır. Son olarak, çocukluk dönemi din eğitimine farklı bir bakış açısı geliştiren bu yaklaşımın henüz çözülmemiş alanlarına yönelik hususları, maddeler halinde açıklamaktadır (s. 366-370). Çalışma, eğitim sistemindeki farklı din eğitimi uygulamalarını tanıma imkânı sunması açısından alana önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca araştırma sonunda ek olarak, İslâm dini açısından bir uygulama örneği sunulması, yaklaşımı kullanmak isteyebilecek araştırmacılar için yol gösterici olmuştur.

On üçüncü bölümün konusunu, Sümeýra Uzun tarafından yazılan “IQRA Eğitim Vakfı Okul Öncesi Din Öğretimi Programı” başlıklı çalışma oluşturmaktadır. Yazar, bu çalışmasında, 1981’de Amerika Chicago’da, okul öncesi,

ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde İslam eğitimini de içeren eğitim programları ve öğretim materyalleri geliştirmek amacıyla kurulan IQRA Vakfı'nın okul öncesi din eğitimi programını incelemeyi amaçlamaktadır. "IQRA Preschool Curriculum-Islamic Experiences" adlı programı, İslâmî Deneyimler öğrenme alanı alt başlıkları ile, program geliştirmenin temel unsurları olan amaç ve kazanımlar, öğrenme-öğretme süreçleri, içerik ve değerlendirme doğrultusunda açıklamaktadır (s. 382- 401). Bu bölümde yazar, okul öncesi dönemde bilişsel kazanımlara yönelik din eğitiminin güncel bilimsel bilgilerle yeniden düşünülmesini önermektedir. Duyuşsal alanı önceleyen din eğitiminin çocukların dinî gelişimine daha çok katkı sunacağı değerlendirmesinde bulunması yönüyle çalışma, okul öncesi dönem program geliştirme süreçleri üzerine yeniden düşünme fırsatı sunmaktadır.

On dördüncü bölümü, Recep Kaymakcan tarafından yazılan "Erken Çocuklukta Türkiye Merkezli Bir Din Eğitimi Yaklaşımı: Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları" başlıklı yazı oluşturmaktadır. Kaymakcan, bu çalışmasında DİB yaygın din eğitimi kapsamında 2013-2014 yıllarında açılan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programlarını, amaç, içerik ve öğrenme-öğretme süreçleri bakımından incelemektedir. Bu kapsamda, uygulamaya yönelik literatürdeki ampirik araştırma verilerini; kursların açılış süreci, öğretici yeterlilikleri gibi başlıklar üzerinden özetledikten sonra, 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. Yazar, bu alandaki değerlendirmelerini; kursların hukuki statüsü ve mevcut uygulamalara yönelik meseleler, kurslardaki öğretim programları, materyaller ve pedagoji anlayışına ait hususlar, öğreticilerin yeterlilik ve istihdamı olmak üzere üç grupta ele almaktadır (s. 421). Kaymakcan, bu kursların isimlendirme ve fonksiyon açısından mevcut uygulamada olduğu gibi Kur'an

Kursu eğitim felsefesinin bir devamı olarak mı yoksa, okul öncesi eğitimin din eğitimi boyutuna evrilerek bir model olarak mı devam edeceği konusunun tartışılması gereken önemli bir husus olduğunu belirtmektedir (s. 427). Bu yönüyle araştırma, DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursu örneğini literatürdeki ampirik araştırma verileri ile zenginleştirerek ayrıntılı bir tablo sunmakta ve araştırmacıların üzerinde çalışılmış konuları geniş bir çerçevede görmelerine katkı sağlamaktadır.

On beşinci bölümde Sakin Özışık tarafından yazılan "Erken Çocuklukta Ailede Din Eğitimi" başlıklı yazıya yer verilmektedir. Yazar, erken çocuklukta ailede din eğitimi konu edindiği bu çalışmada içeriğini; ailede dinî ve manevî eğitimin önemi, aile ve sosyalleşme süreçleri, aile eğitiminde bilinçlilik, erken çocukluk ve evreleri, erken çocuklukta din ve ideal din eğitiminin görevi, yaşamın ilk yıllarında başarılı bir din eğitimi ve dönemin dinî karakteristikleri başlıkları üzerinden açıklamaktadır. Özışık, ailenin dinî bilgi ve davranışların sonraki nesillere aktarıldığı temel kurum olarak din eğitiminde önemli bir payı olduğunu belirterek, öncelikle İslam dininin aileye ve aile içindeki eğitime bakışını sosyal bilimsel bakış açısıyla ele almaktadır (s. 434). Ailede verilecek din eğitiminin öğretimsel bir pedagojiden daha çok ilişkisel bir pedagojiyi benimsemesi gerektiğini vurgulayan yazar, benimsenecek pedagojinin uygulama sürecinde çevresel şartların ve nesiller arası ilişkilerin de işe koşulması gerektiğini ifade etmektedir (s. 442). Ailelerin bu süreci iyi değerlendirebilmesi için konuyla ilgilenen kurumların iş birliğinde ailelere eğitim verilebileceği önerisinde bulunmaktadır (s. 444-445). Bu bölüm, konuyu aile bağlamında ele alması yönüyle içerik olarak kitaba konu olan diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Çalışmada, erken çocuklukta din eğitimiyle ilgili olarak ebeveynlerde pedagojik bilincin

gelişmesine katkı sunacak bir bakış açısı kazandırmaya çalışılmıştır.

On altıncı bölüm, Zeynep Kaya tarafından yazılmış olup “Erken Çocukluk Döneminde Dinî Kavram Gelişimi” başlığını taşımaktadır. Yazar, bu çalışmasında erken çocuklukta dinî kavram gelişimini konu edinmektedir. Bu kapsamda, öncelikle çocukluk dönemi inanç gelişimi hakkında genel bilgi vermekte, ardından erken çocuklukta dini kavram gelişimini bilişsel çerçevede incelemektedir. Çocukta kavram gelişiminin, çocuğun bünyesinde mevcut bulunan potansiyellerin ilişkileriyle ve içinde dünyaya geldiği aile ortamıyla ilgili olduğunu belirten yazar, çocukların dini, kavramlarla anlamaya başladığını vurgulamaktadır (s. 455-456). Dinî kavramların doğru şekillenmesi için erken çocuklukta kavram gelişimini bilmenin önemine değinen Kaya, erken çocukluk döneminde pek çok kavramın gelişimsel bağlamda incelenmesinin mümkün olduğunu belirtmekle birlikte, bu çalışmasını “Allah”, “Peygamber” ve “Melek” kavramları ile sınırlı tutmaktadır (s. 458-471). Erken çocukluk dönemine kavram gelişimi açısından ışık tutan bu kitap bölümü, ilgili literatürü bilişsel çerçevede inceleyerek dini kavramların doğru şekillenmesi sürecine sunacağı katkı açısından önem arz etmektedir.

On yedinci bölümde, Aslıhan Atik tarafından nitel bir bakış açısıyla yazılan “Müslüman Toplumda Erken Çocuklukta Allah Tasavvuru ve Önemi” başlıklı yazı yer almaktadır. Yazar, çalışmasında “erken çocukluk dönemindeki çocukların Allah tasavvuru nasıldır?” problem cümlesinden hareketle, Müslüman toplumda erken çocukluk dönemindeki çocukların Allah tasavvurunu araştırmakta ve çocukların geçtiği muhtemel dinî gelişim evrelerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Araştırmada kuramsal örnekleme yöntemiyle her yaş seviyesi için farklı çalışma gruplarından veriler elde edilmiş ve veri

toplama sürecinin sonunda anaokulu ve 4-6 yaş Kuran Kursu'na devam eden toplam 150 çocukla görüşülmüştür. Araştırmacı, 4-6 yaş grubu çocuklarla, eğitim gördükleri sınıf ortamlarında gerçekleştirdiği görüşmelerden ve çocukların yaptıkları resimlerden elde ettiği bulguları 4-6 yaş arasındaki her yaş grubu için anaokuluna ve Kur'an kursuna giden şekilde iki grup üzerinden tasnif ederek açıklamaktadır. İlgili bölümün sonunda ise, yaş gruplarının bulgularını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır (s. 487-508). Yazar, elde ettiği bulgulardan hareketle Müslüman çocuklarda Allah anlayışının gelişimsel olarak masalsı dönem (4 yaş) ve sentez dönemi (5-6) olmak üzere iki evreden geçtiğini belirtmekte ve buradan hareketle din eğitiminin bileşenlerine vurgu yaparak erken çocukluk dönemi din eğitimine dair bazı pedagojik ilkeler sıralamaktadır (s. 516-522). Çalışmada, Müslüman toplumda erken çocukluk döneminde çocukların duygu ve düşünceleri, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak araştırılmış ve elde edilen verilerle çocukların geçtiği muhtemel dinî gelişim evreleri ortaya koyulmuştur. Bu yönüyle özgün bir içeriğe sahip olan araştırma, erken çocukluk dönemi din eğitimine dair hem ebeveynlere hem de konuya ilgi duyan araştırmacılara önemli veriler ve katkılar sunmaktadır.

Kitabın son bölümü olan on sekizinci bölümde ise, Fatih Çınar tarafından yazılan "Ahlak Eğitiminde Çocuk Edebiyatının Yeri ve Önemi" başlıklı yazıya yer verilmektedir. Çınar, erken çocukluk döneminde edebî eserlerin çocukların değerler ile buluştuğu aile sonrası ilk araçlar olmasından hareketle, ahlak eğitiminde çocuk edebiyatının yeri ve önemini konu edinmiştir. Bu kapsamda içeriğini; çocuk edebiyatının oluşum, gelişim serüveni, tanımı, amacı, kazanımları; ahlak eğitiminde çocuk edebiyatının yeri, eğitsel özellikler ve kitap seçiminde dikkat edilmesi gereken noktalar çerçevesinde oluşturmaktadır. Yazar,

çalışmasında çocuk edebiyatının iki temel değeri olan “çocuğa görelilik” ve “çocuk gerçekliği” üzerinden okul öncesi dönemde ahlakî ve dinî temalı çocuk edebiyatının nasıl olması gerektiği ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır (s. 545-552). Bu çalışma, erken çocukluk dönemi ahlak eğitiminin tamamlayıcı bir unsuru olan çocuk edebiyatının kazanımlarına dair, eğitimcilere ve ebeveynlere dikkate değer önerilerde bulunması ve çocuğun heyecan duyacağı metinler üzerinden, öğretimden ziyade çocuğun gelişimini destekleyen bir yaklaşıma vurgu yapması açısından önemlidir.

Sonuç olarak eser, erken çocukluk dönemi dinî-ahlakî gelişim ve öğrenme konu alanını bilimsel veriler ışığında güncel bir bakış açısıyla, Türkiye ve dünya örnekleri üzerinden geniş bir perspektifte ele almaktadır. Eserin öncelikli hedef kitlesi akademik çalışmalar yapan araştırmacılar olduğu için kullanılan dil, anlaşılır olmakla birlikte terminolojiktir. Eserin içeriği, kitabın amacına uygun olarak belli bir tutarlılık içinde oluşturulmuştur. Bölümler farklı yazarlar tarafından yazılmış olmasına rağmen; her bir bölümün teması, içeriği; kendisinden önceki veya sonraki bölümlerle ilişkilendirilmiş, bu sayede, okuyucunun fikrî takip yapabilmesine imkân sağlayacak bir sistematik oluşturulmuştur. Kitabı oluşturan konu başlıklarını genel olarak; erken çocukluk döneminde din eğitiminin imkânı ve sınırlılıkları, konuya ilişkin kuramsal çerçeveyi oluşturan yaklaşımlar, erken çocukluk dönemi din eğitiminin dünya ve Türkiye’deki uygulama örnekleri şeklinde temalandırmak mümkündür. Eserin, farklı kültür ve inançları da kapsayan bütüncül yapısı, yaşanan tecrübeleri anlamak ve öğrenmek açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber, içeriği oluşturan makalelerde erken çocukluk dönemi din ve ahlak eğitimine dair yapılan alan araştırması verileri ve sonuç analizlerine daha çok ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

İncelenen bu eser, erken çocuklukta dinî-ahlakî gelişim ve öğrenme alanını kuramsal ve eylemsel bütünlük içinde ele alması, konuya ilişkin tartışılan, henüz çözülememiş ya da eleştirel hususlara üst bir bakış açısı sunması açısından literatüre önemli katkılar sağlayacak bir kaynak niteliğindedir. Bu yönüyle, din eğitimi alanında çalışmalarını yürüten araştırmacılara, konuyla ilgili politika geliştirme süreçleri ile ilgilenenlere ve alana ilgi duyan okurlara, ebeveynlere önemli bir birikim sunmaktadır. Okul öncesi din ve ahlak eğitimini, bilimsel bir zeminde gündeme taşımış olması açısından da güncel ve kendisinden sonraki benzer çalışmalara referans olabilecek nitelikte bir çalışmadır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Muhammed Esat. "Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocuklukta Din ve Ahlak Eğitimi". *Erken Çocuklukta Dinî-Ahlakî Gelişim ve Öğrenme*. ed. Recep Kaymakcan. 279-284. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023.
- Çınar, Fatih. *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*. Isparta: Fakülte Kitabevi. 2016.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doktora Öğrencisi
Melek YELBOĞA

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyoloji

melekyelboga40@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7823-1587

Künye Bilgisi

Büşra Özüdoğru, *Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği*.

Ankara: Akademisyen Yayınevi Kitabevi, 2023.

366 sayfa.

ISBN: 9786253992156

Anahtar Kelimeler / Keywords

Türkiye'de Muhafazakârlık / Conservatism in Turkey
Siirt'te Muhafazakârlık / Conservatism in Siirt
Dinî Muhafazakârlık / Religious Conservatism
Kültürel Muhafazakârlık / Cultural Conservatism
Siyasal Muhafazakârlık / Political Conservatism

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

09/10/2024

Kabul Tarihi / Accepted

12/12/2024

Atıf / Citation

Yelboğa, Melek. “Büşra Özüdoğru, Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 170-180.

Batı dışı toplumların değişim sürecini ele alan çalışmalarda modernleşme kavramı en merkezi kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernleşme süreci, ulus-devlet olma sürecinde, bu toplumların geleneksel addedilen unsurları karşıt bir unsur olarak tanımlaması ve bu unsurların yerine “modern” olarak adlandırılan Batı toplumlarına ait değerleri koymasđ üzerine şekillenmiştir. Söz konusu şekillendirme süreci ise tepeden inme ve daha ziyade devlet merkezli olmuştur. Türkiye’deki modernleşme süreci de bu türden bir modernleşmenin bir örneğidir ve bu süreç Akın’ın (2021) tabiriyle memur modernleşmesi olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda homojen bir kültür, toplum ve millet anlayışı inşa etmek amaçlanmıştır. Ancak söz konusu bu inşa süreci, toplumsal uzamda aynı derecede karşılık bulamamış; toplumun bir kesimi, bu inşa sürecine reaksiyoner bir tutumla karşılık vermiştir. Bu tutum ise modern zamana ait bir başka anlayışı ortaya çıkarmıştır: Muhafazakârlık. Bu anlamda muhafazakârlık, modern zamanın bir ürünüdür. Muhafazakârlık anlayışının temelinde yer alan aile, din ve gelenek gibi olgular, toplumsal düzeni sağlayan kurucu olgulardır. Söz konusu olgular Batı toplumlarında yaşanan değişimlere tepki gösteren muhafazakrlar için de benzer niteliktedir. Öte yandan Türkiye’nin modernleşme sürecinde geirmış olduğu değişim, muhafazakârlık bağlamında çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bu noktada aile ve din gibi olgular, söz konusu çalışmaların merkezinde yer almıştır. Ancak Türkiye gibi dil, din, etnik ve mezhepsel çeşitliliğin olduğu bir ülkede her bölgenin veya yerleşim yerinin kendine özgü dinamikleri ve yerellikleri bulunmaktadır. Bu noktada modernleşme süreci ile ortaya çıkan yerel muhafazakârlık anlayışının ortaya konması söz konusu alana dair önem arz eden bir meseledir.

Değerlendirmesi yapılacak olan Büşra Özüdoğru'nun Siirt özelinde yapmış olduğu ve bu yerin yerel muhafazakârlık anlayışını ortaya koymayı amaçladığı “Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği” çalışması, bu noktada özgün bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, yazarın sosyoloji bilim dalında yaptığı doktora çalışmasının kitaplaştırılmış versiyonudur.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Türkiye’de muhafazakârlığın ortaya çıkış süreci ve bu sürece ilişkin kavramsal çerçeve yer almaktadır. İkinci bölümde ilk olarak muhafazakârlığın modernleşme süreci ile ilişkisi ele alınmıştır. Sonrasında ise söz konusu süreç Güneydoğu ve Siirt özelinde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde çalışmanın metodolojisi yer almakta, son bölümde ise katılımcılardan elde edilen veriler incelenmektedir. Yazar çalışmasında nitel araştırma yöntemini kullanmıştır. Araştırma tekniği olarak ise mülakat tekniğini kullanarak yarı yapılandırılmış görüşme formu ile 19 Kürt, 11 Arap, 5 melez (Arap ve Kürt karışık) ve bir tane de Türk kökenli Arap olmak üzere toplam 36 kişi ile derinlemesine görüşmeler yapmıştır. Bu kişilerin 12’si kadın, 24’ü erkektir. Kadın sayısının nispeten daha az olmasının sebebi yazara göre görüşülmek istenen kadınların Türkçeyi hiçbir şekilde bilmemeleridir. Esasında söz konusu durumun bizatihi kendisi de muhafazakârlık anlayışının ve ana dile yapılan (Kürtçe) müdahalelerin toplumsal uzamda yeterince yer etmediğini göstermesi bakımından somut bir örnektir. Bu noktada yazar, söz konusu kişilerle görüşmeler yapabilseydi, çalışmanın özgünlüğü artabilirdi.

Yazar Siirt’tin yerel muhafazakârlık anlayışını ortaya koymaya yönelik üç tema belirlemiştir. Bunlar dinî muhafazakârlık, kültürel muhafazakârlık ve siyasal muhafazakârlık temalarıdır. Bu temalar Siirt’in kendine özgü

yerelliklerini ortaya koyacak alt temalardan oluşmaktadır. İlk tema olan dinî muhafazakârlık temasında, katılımcılara medrese, şeyh, seyda, vakıf arazileri ve taziye kültürüne dair sorular yöneltilmiştir. Bu noktada elde edilen veriler genel hatları ile şu şekildedir: Katılımcıların geneli medrese, şeyh ve seyda gibi kurum ve şahıslar konusunda yerine getirdiği işlevler bakımından muhafazakâr bir anlayışa sahiptir. Bu noktada dikkat çeken nokta, katılımcıların bürokrasinin bir kolu olan Diyanete danışmak yerine söz konusu şahıslara, toplumsal ve dinî konularda kanaat önderliği vasfı yüklemeleridir. Bu durumu yazar, yörede geleneksel hukukun etkili olmasıyla ilgili bir durum olarak değerlendirmektedir. Bu türden bir değerlendirme nispeten eksik bir değerlendirme olarak kalmaktadır. Çünkü katılımcıların ifadelerinden (ki bu ifadeleri diğer temalarda da görmek mümkündür) yöredeki kişilerin (özellikle Kürtlerin) devlet ve kurumları ile mesafeli bir ilişkiyi benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu mesafeli ilişki, bir anlamda katılımcıların muhafazakârlık anlayışını şekillendiren bir özelliğe sahiptir. Bu noktada söz konusu ilişkiye değinilmesi ve bu ilişkinin muhafazakârlık ile bağlantısının ele alınması çalışmanın elde edeceği sonuçlara önemli bir katkı sağlayabilirdi. Öte yandan katılımcılar nezdinde medreselerin eski işlevini tam olarak yerine getiremediği ve siyasetle ilişki kurduğuna dair eleştiriler de yer almaktadır. Bu ise yazarın da belirttiği gibi en nihayetinde söz konusu kuruma karşı muhafazakâr bir tepkidir (s. 83-106). Dinî muhafazakârlığı ortaya koymaya yönelik belirlenmiş bir diğer tema ise vakıf arazileri konusunda katılımcıların düşünceleridir. Katılımcıların genelinde vakıf arazileri hakkında genel bir hassasiyetin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki katılımcıların birçoğu, yaşadıkları sıkıntıları veya musibetleri vakıf arazilerini kullanmalarına bağlamaktadırlar. Ancak yazara göre Arap

katılımcılar, vakıf arazileri konusunda kendilerini, Kürtlere nazaran daha duyarlı görmektedirler. Söz konusu durum din referanslı bir sebep olmakla beraber özellikle doksanlardan sonra, zorunlu göçlerle gelen Kürtlerin bir kısmının vakıf arazileri üzerine yerleşmeleriyle de ilgilidir. Bu durum yerelliğin içerisinde farklı reaksiyoner muhafazakârlıkların olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir (s. 122-137). Siirt'in dinî yönden muhafazakâr olduğunu ortaya koyan bir diğer tema ise taziye kültürüdür. Bu noktada taziye kültürünün Arap, Kürt, melez, yaş, cinsiyet veya ideoloji gibi unsurların çokça üstünde bir öneme sahip olduğu bulgusuna ulaşılmıştır (s. 109-122). Yazarın dinî muhafazakârlık bağlamında ele aldığı temalar, büyük oranda kurumsal ve siyasetle de ilişkilendirilebilecek temalardır. Bu noktada yazarın dinî muhafazakârlığı, gündelik hayatta devam eden pratikler veya ritüeller üzerinden ele alması, çalışmaya dair daha kapsamlı veriler sunabilirdi.

Kültürel muhafazakârlığı ortaya koymaya yönelik alt temalar ise dinî ve siyasal muhafazakârlığa dair belirlenen alt temalardan daha fazladır. Bu noktada belirlenen ilk alt tema ana dil konusudur. Yazara göre Arap ve Kürtler arasında, yeni neslin okul hayatının başlamasına kadar ana dilin konuşulması durumu, daha az rastlanan bir durum haline gelmiştir. Bu durumun sebebi ise yazar tarafından erken Cumhuriyet döneminde dile yapılan müdahaleler ile kitle iletişim teknolojilerinin artışına bağlanmıştır. Bu bağlamda ana dil, resmi dil karşısında nispeten zayıf bir duruma düşmüştür. Ancak görüşmelerde Kürt katılımcıların Arap katılımcılara nazaran dil konusunda nispeten daha muhafazakâr bir tutum içerisinde oldukları ortaya çıkmıştır. Söz konusu durum yazara göre Kürtçenin ve Kürtlük meselesinin politikleşmesi ile ilgilidir. Öte yandan araştırmaya dâhil edilen Koçer (göçmen,

bir aşirete bağlı Kürtler) Kürtlerin, Kürtçeyi daha saf haliyle kullandıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Ancak söz konusu durumun arkasında yatan sebeplere dair yazar tarafından bir açıklama yapılmamıştır (s. 145-172). Bu noktada şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Araştırmanın farklı yerlerinde Koçerlerin diğer Kürt ve Araplar tarafından kentin genel görünümünü bozucu etkilerinden dolayı pek sevilmedikleri ve daha izole yaşadıkları belirtilmektedir. Bu anlamda söz konusu durum, ana dilin nispeten daha saf haliyle konuşulmasındaki sebepler arasında yer alabilir. Kültürel muhafazakârlığın anlaşılmasına yönelik belirlenen bir diğer alt tema ise katılımcıların aşiret, akrabalık ve sülale bağları hakkındaki düşünceleridir. Yazara göre genel olarak Kürtlerde -aşirete aidiyette çözümler olmakla beraber- aşiret ve aile büyüklerinin verdikleri kararlara genel bir bağlılık söz konusudur. Bununla beraber Kürt ve Arap katılımcıların genelinde akrabalık bağlarının önemli olduğu ve bu doğrultuda muhafazakâr bir tutumun olduğu anlaşılmaktadır (s. 172-187). Kültürel muhafazakârlığı anlamaya yönelik belki de en önemli alt tema Siirt Araplarının doksanlardan sonraki zorunlu göçlerle ilgili düşünceleridir. Çünkü söz konusu dönemlerde, güvenlik meseleleri nedeniyle kentin yerlileri konumundaki Araplar, farklı kentlere göç etmiş; köylerde ve nispeten daha kırsal alanlarda yaşayan Kürtler ise kente yerleşmiştir. Yazara göre söz konusu durum, Araplar tarafından oldukça reaksiyoner bir tutumun gelişmesine neden olmuştur. Çünkü Araplara göre, bu göçlerle, kent artık bir köy görünümüne geçmiş; kendileri ise yoğun Kürt nüfusu ve farklı kentlere göç eden Araplar nedeniyle azınlık durumuna düşmüşlerdir. Bu durum Arapları başka bir reaksiyoner tutumun içerisine dâhil etmiştir: İktidar partinin yanında yer almak. Bu noktada Arapların belediye dışında (Kürtlerin temsiliyet çoğunluğu

olması nedeniyle) üniversite ve bürokrasinin diğer kademelerinde yer alarak yöredeki konumlarını korumaya çalıştıkları anlaşılmaktadır (s. 187-216). Kültürel muhafazakârlığın bir diğer alt teması ise katılımcıların üniversite hakkındaki düşünceleridir. Yazara göre üniversitede okuyan gençler, kentteki genç kuşağı ahlaki yönden olumsuz etkilemektedir. Buna karşın kentte kurulan üniversiteler, kızların üniversite eğitimi almalarının yolunu açmıştır. Çünkü yörede, kızların şehir dışındaki üniversitelere gönderilmesine dair genel bir karşı çıkış söz konusudur (s. 260-270). Bir diğer alt tema ise Siirt'in bir ilçesi olan Tillo'nun kentteki konumuna yönelik düşüncelerdir. Tillo'nun çalışmaya dâhil edilmesinin sebebi, bu yerleşim yerinin dinî, sosyal ve toplumsal yönden ülke genelinde önemli bir yere sahip olduğu düşüncesidir. Nitekim katılımcıların genelinin fikirleri de bu doğrultudadır. Bu anlamda katılımcılar nezdinde Tillo'ya dair dinî ve kültürel bir muhafazakâr tutumun olduğu anlaşılmaktadır (s. 270-277). Kültürel muhafazakârlığın bir diğer alt teması ise kadının konumuna dair katılımcıların görüşleridir. Yazara göre kadın ve erkek katılımcıların genelinde aile olgusu, kadın üzerinden ele alınmıştır. Öyle ki aile birliğinin bozulması ve boşanmaların artışı kadının eş ve annelik rollerinden uzaklaşması bağlamında ele alınmıştır. Bununla beraber annelik ve eş vasfını kaybetmemek kaydıyla kadınların okumasına olumlu yaklaşıldığı söylenebilir (s. 226-252).

Siyasal muhafazakârlık teması altında ise yörede sağ ve merkez-sağ siyasî geleneğin ve Kürt siyasal hareketinin hangi saikler etrafında siyasî bir kimlik ürettiği, HDP ve PKK'nin din ve gelenekler hakkındaki tutumu, "sivil cumalar", kayyum atamaları, Kobani olayları konuları ele alınmıştır. Yazarın katılımcılardan edindiği veriler doğrultusunda şunları söyleyebilmek mümkündür: Yörede sağ ve merkez-sağ

siyasetin tabanda temsiliyet bulmasında (özellikle Kürtler nezdinde çünkü Arapların geneli sağ siyasi geleneğin homojen bir tabanını oluşturmaktadır) bu siyasetin, din ve etnik unsurlar bakımından tabana hitap etmesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu noktada Araplar nispeten daha homojen bir görünüm sergilemektedir. Çünkü Arapların birçoğu sağ siyaset geleneğinin temsilcileri iken, Kürtlerde söz konusu durum ikiye ayrılmış bir vaziyettedir. Bu noktada Kürtlerin bir kısmı din ve etnik unsurlara karşı ılımlı tutumundan dolayı sağ siyasî geleneği savunurken, bir kısmı ise ılımlı olmayan bir kimlikçi tutumdan dolayı Kürt siyasal hareketini desteklemektedir. Siirt'in genel görünümü ise ikinci kesimdeki Kürtlerin düşünceleri doğrultusundadır. Bunun sebepleri arasında yörenin yerlileri konumundaki Arapların terör ve başka sebeplerden dolayı farklı kentlere gitmeleri ve zorunlu göçlerle beraber demografik bakımdan Kürtlerin sayıca daha fazla olmaları yer almaktadır. Öte yandan yazarın ele aldığı diğer alt temalarla ikinci kesimdeki Kürtlerin Kürt siyasal hareketini desteklemelerindeki sebepler daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu noktada çözüm sürecinin istenilen şekilde sonuçlanmaması, yerel seçimlerde seçilen HDP'li belediye başkanlarının bazılarının yerine kayyum atanması, sivil cuma namazları ile Kürtçe hutbelerin okunması, buna karşın devletin yörede kullanılan baskın dile rağmen Türkçe hutbe okutulmasını istemesi ve Kobani olaylarının yöredeki yansımaları söz konusu Kürtlerin, Kürt siyasal hareketini savunmalarını ve daha fazla desteklemelerini sağlamıştır (s. 277-333).

Yazarın çalışması hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, araştırmanın alandan verilere dayanması konusunda özgün bir yere sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Yazar, ele aldığı konuları akıcı ve anlaşılır bir üslupla ifade etmiştir. Çalışmanın içeriğine ve çalışmaya dâhil

edilen katılımcılara dair genel bir eleştiri olarak katılımcıların seçiminde amaçlı örneklem tekniğine yeterince riayet edilmediği söylenebilir. Şöyle ki çalışmaya dâhil edilen katılımcıların yaklaşık onunun eğitim düzeyi ilkokul ya da ortaokuldur. Bir katılımcı ise düzenli bir eğitim görmemiştir. Kalan diğer katılımcıların eğitim düzeyi ise çoğunlukla lisans ve lisansüstüdür. Katılımcıların araştırma soruları konusunda zengin veri elde edilebilecek şekilde daha duyarlı seçimi, çalışmanın konusunun daha verimli incelenmesini sağlayabilirdi. Katılımcılar konusunda dikkat çeken diğer husus ise katılımcıların yaş aralığıdır. Çalışmada katılımcıların 25 yaş ve üstü bireylerden seçildiği görülmektedir. 18-25 yaş aralığından bireylerin çalışma evrenine dâhil edilmesi muhafazakârlık konusunun kuşaklar arasında karşılaştırılmasına, benzerlik ve değişimlerin daha açık şekilde ortaya konmasına katkı sağlayabilirdi. Yine böyle bir tercih muhafazakâr eğilimlerin geleceğine dair ipuçları elde etme imkânı sunabilirdi. Katılımcı seçiminde kuşakların yeterince dikkate alınmaması; katılımcı ifadelerinden yapılan doğrudan alıntıların çoğunlukla ikinci ve üçüncü kuşak katılımcılardan olmasına sebebiyet vermiş görünmektedir.

Yazar, çalışmada şeyh ve seyda gibi bazı kişilerin - yazarın kadın olması nedeniyle- kendisiyle görüşme yapmak istemediğini belirtmektedir. Bu tutum da üzerinde ayrıca durulması gereken muhafazakâr bir görünüm olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Siirt özelinde çalışma yapacak araştırmacıların yöredeki muhafazakâr eğilimleri, yörenin genel profilini dikkate alarak farklı araştırma stratejileriyle konuya yaklaşımları elimizdeki bu çalışmanın eksik bıraktığı noktaları tamamlama açısından önemlidir. Yine bu tür araştırmalarda katılımcılar grubuna şeyh, seyda gibi yörede önemli sayılan kişilerin, Koçerler gibi yörede kabul görmeyen kişilerin,

yörenin yerlileri olarak görülen Arap ve Kürtlerin ve kentin en ücra köşelerinde sosyo-ekonomik bakımdan oldukça düşük düzeyde yaşam sürmekte olan kişilerin dengeli bir şekilde dâhil edilmesi, muhafazakârlığın yerel görünümünün farklı dinamiklerini bizlere sunması adına önemli olacaktır.

KAYNAKÇA

Akın, Mahmut Hakkı. *Türkiye'de Modernleşme-Din, Siyaset ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Türkiye Notları Yayınevi, 2021.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Gülsüm KÖSEOĞLU

Artvin Çoruh Üniversitesi

Din Sosyolojisi

gulsumkoseoglu.25@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5381-9386

Künye Bilgisi

Bekir Şahin, *Deizmin Sosyolojisi*.

Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022.

312 sayfa.

ISBN: 9786257673471

Anahtar Kelimeler / Keywords

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

Sosyoloji / Sociology

Deizm / Deism

Sekülerleşme / Secularization

Kitap İncelemesi / Book Review

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

14/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

21/12/2024

Atıf / Citation

Köseoğlu, Gülsüm. “Bekir Şahin, Deizmin Sosyolojisi”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 181-195.



Bu çalışmada, Bekir Şahin'in *Deizmin Sosyolojisi* kitabı incelenmiştir. Bu eserin ele alınmasının temel sebebi, yayımlandığı dönemden bugüne kadar, deizm tartışmalarının yaygınlaşması ve çalışmanın, saha araştırmasına dayalı olarak bu tartışmalara katkı sunmasıdır. Kitap, bireylerin deizme yönelmesinde rol oynayan sosyolojik sebepleri araştırmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede araştırmanın temel amacı, katılımcıların teolojik argümanlarını, onları bu tutuma yönlendiren toplumsal olgu ve olayları, toplumsal norm ve uyumlarındaki iletişim kanallarını ve deizmi tercih etmiş bu bireylerin dini kurumlara ve topluma bakış açılarını incelemektir.

Çalışma, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı ve yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir. Yazar giriş bölümünde geleneksel ve modern toplumlarda sosyalleşmeyi açıklayıp bunun deizme etkilerinden bahsetmiştir. Tezin ana sorusuna yönelik ulusal ve uluslararası literatür incelenerek deizmin çerçevesi çizilmiştir. Deizmin kavramsal içeriği, çağın yaşadığı büyük dönüşümler olan sekülerleşme, küreselleşme ve teknolojik gelişmeler ışığında ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, görüşme verilerinden elde edilen bulgular incelenmiş ve ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilmiştir. Bireylerin deizme yönelmesine yol açan sebeplerin arka planında hangi kodların olduğunu sosyolojik boyutlarıyla incelemeye odaklanılan bu çalışmada, yorumlayıcı yaklaşımı esas alan nitel araştırma yöntemi ve fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Bu kapsamda kendisini deist olarak tanımlayan 35 katılımcı ile görüşülmüştür. Verileri toplamak için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış olup, veriler içerik analizi tekniğiyle değerlendirilmiştir. Katılımcılardan elde edilen bulgular, günümüzün sosyal dinamiği ve pratikleriyle karşılaştırılmış, Maxqda 2020 nitel

analiz paket programı ile kategorize edilmiş ve ortaya çıkan bulgular üzerinden yorumlama yapılmıştır. Araştırmaya katılan deist bireylerden elde edilen bilgilerden hareketle yazar, deizmin sadece gençler arasında değil, bütün yaş gruplarını kapsayacak düzeyde yayıldığı sonucuna varmaktadır. Katılımcıların deizmi tercih etmelerinde, yaşam koşullarının getirdiği kaygılar, sorgulamalarını kısıtlayan unsurlar, rahat ve huzurlu bir hayat için özgürlük arayışı ve tepkisel olma durumları etkili olmaktadır. Akıl ve mantık örüntüsü çerçevesinde seküler bir yaşam arayışında olan bireylerin, deizm gibi düşünce akımlarına yöneldikleri anlaşılmaktadır. Değerlendirme kısmında ise bireyleri deizme yönlendiren sebepler belirlenmiştir.

Türkiye’de son dönemlerde inanç kimlikleri bağlamında gündeme gelen kavramlardan birisi olan deizm, çeşitli tartışmalara sebep olmaktadır. Bu tartışmaları körükleyen deizm, Tanrı’yı sadece ilk neden olarak ileri süren ve ona başka hiçbir nitelik ve güç alanı bırakmayan akılcı bir felsefi akımdır. Tüm dinleri ve kurumsal dini yapılanmaları reddeden bu akım, Tanrı’nın varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla, sanılanın aksine, deizmde ateizmdeki gibi tanrıtanımaz bir inanç yönelimi bulunmamaktadır. Ancak, dinleri reddettiğinden dolayı; peygamberlik, vahiy, mucize, kutsal kitap, cennet-cehennem vb. kavramlara itibar edilmemektedir. Deizmin, yaratıcının, evreni yaratarak doğa kanunlarını ortaya koyduğunu, daha sonra evrenin bu yasalara göre hareket ettiğini ve insanlara hiçbir şekilde müdahalede bulunmadığını öne süren felsefi bir akım olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanoğlu var olduğundan beri kendini sorgulamaya adanmıştır. İnsan önce kendini, sonra kâinatı sonra da bunları var edeni merak etmiştir. Her medeniyetin ve her dönemin öznel bakış açıları olmuştur. Deizm de bu öznel bakış

açlarından biridir. Çalışmanın temel sorusu deistlerin tezlerini, bireyleri deizme ittiği varsayılan toplumsal etkenleri, deist bireylerin dini düşünceleri ve dini kurumlara karşı bakış açılarını araştırmaktır. Yazar eserini yazdığı 2022 yılında, bu alanla ilgili akademik olarak 21 farklı tez çalışması bulunmaktaydı. Ancak bu eser, saha gözlemlerine dayalı bir yöntemle oluşturulmuş olması ve alanda yeterli düzeyde saha araştırması bulunmaması nedeniyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran en önemli faktör, deistleri dinlerin bakış açısından değil, kendini deist olarak tanımlayan bireylerin görüşleri üzerinden değerlendirmiş olmasıdır.

Yaratıldığı günden itibaren insanlar gerçeğin peşine düşmüşlerdir. Yazara göre, bu yolculukta bireylerin inanmak için yeterli delil bulamamaları, din ve bilim arasında bir çatışma olduğunu düşünmeleri, dinlerin yaşı ile evrenin yaşının bilimsel olarak çeliştiğini düşünmeleri, dindar bireylerin ahlaki sorunlar yaşamaları, kötülük problemi, din dilinin ayrıştırıcı olduğunu düşünmeleri, farklı dini görüşlere sahip insanların sosyal medya aracılığıyla seslerini daha güçlü bir şekilde duyurabilmesi, kitle iletişim araçlarının etkin gücü ve bazen dinin siyaseti, bazen de siyasetin dini kullanması inanç krizlerine yol açan başlıca etkenlerdir. Bu krizlerin sonunda deizm ve agnostisizm gibi inanç sistemleri ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılda teizmle beraber ele alınan deizm, zamanla müstakil bir kavram haline gelmiştir. Deizm, din, peygamber veya vahiy aracı olmaksızın bireyin akıl, gözlem ve sezgi gibi yollarla Tanrı'nın varlığına inanmasına dayalı felsefi görüştür.

Birinci bölümde deizm kuramsal bir çerçevede ele alınmış, Türkiye'deki ve dünyadaki düşünürlerin deizm tanımlarına yer verilmiştir. Deizm terimi, kavramsal açıdan ilk

kez Rönesans Hareketiyle olan etkileşimi nedeniyle İtalyan teolog Pierre Viret tarafından kullanılmıştır.¹ Deistler, Tanrı'nın evrene ilahi vahiy yoluyla veya doğrudan müdahalesini reddederler. Deizmin teolojik argümanlarından yola çıkarak Samuel Clarke deizmi dört farklı gruba ayırmıştır. İlk grup Tanrı'nın evreni yarattığını düşünen ama evrenin onun idaresinde olmadığını ileri sürenlerdir. İkinci grup Tanrı'nın varlığını ve evrene müdahil olduğunu kabul eden ancak iyi ve kötü olma eylemlerinin bireyin kendisine ait olduğunu ve Tanrı'nın bireydeki ahlaki davranışlarla ilgilenmediğini söyleyenlerdir. Üçüncü grup Tanrı'nın varlığını ve diğer sıfatlarını kabul ederek, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyenlerdir. Dördüncü grup ise Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını kabul eden ve evrene müdahalede bulunduğunu iddia edenlerdir. Clarke'a göre, gerçek deistler son grupta yer alanlardır.² Burada yazar tek tip bir deizm olmadığını, kavramın birçok çeşitliliği barındırdığını ve bu nedenle genel geçer bir tanımın yapılmasının neredeyse imkânsız olduğunu söyler.

Deist düşünürler ahlaki rasyonalist bir perspektiften ele alırlar. Ahlaki olarak insanlar tarafından kavranamayacak düşüncelerin bir din için de geçerli olmayacağını savunurlar. Onlar için kabul edilir bilgi, akıl ve sağduyuya dayalı bilgidir. Deistlere göre, kişi Tanrı'ya akıl vasıtasıyla ulaşır. Onlara göre, Tanrı'nın varoluşunun bilgisine ulaşabilmek için "kurnaz araçlara" gerek yoktur. "Kurnaz araçlar" benzetmesi, önce insanları Tanrı korkusuyla tanıştıran ardından bu korkudan kurtarma vaadiyle insanları kendilerine köle hâline getirenleri

¹ Paul Hazard, *The European Mind (1680-1715)* (Cleveland: Meridian Books, 1969), 252.

² Samuel Clarke, *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God* (Glasgow, 1823), 150-151.

tanımlamak için kullanılmıştır. Deistler, bu durumun deist akıma ve doğal dine doğru gidişatı hızlandıran bir etken olduğunu iddia etmektedirler.³ İlk deistler Tanrı'ya kulluğun tek yolunun ahlaklı olmak olduğunu ve vicdanının sesine göre hareket eden bireylerin ahlaklı olduğunu söylerler.

Hıristiyan dünyası ve Türkiye'de deizmin gelişimi hakkında bilgi veren yazar, deizmin Rönesans, Reform ve Aydınlanmayla beraber çerçevesinin değiştiğini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra, sekülerleşmenin ve küreselleşmenin deizmle ilişkisini açıklamıştır. Deizmin ortaya çıkışı ve yükselişi, özellikle Hıristiyanlık dininin kurumsal yapısındaki akıl ve mantığa uygun görülmeyen unsurlara bağlanmıştır. Buna örnek olarak teslis, kefaret ve asli günah gibi uygulama ve inanışlar gösterilebilir. Dolayısıyla deizmin ortaya çıkışı doğrudan dine yönelik değil, din anlayışlarındaki farklı yorumlara yönelik olduğunu söyleyebiliriz.⁴ Deizm, başlangıçta gerçek Hıristiyanlığı bulmak için yola çıkmış, ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinin etkisiyle farklı bir noktaya evrilmiştir. Kilisenin endüljans gibi uygulamalarına karşı çıkan deistler, zamanla dinin tüm uygulamalarına karşı çıkmaya başlamışlardır. Hıristiyan dünyasında ortaya çıkan deizmin ilk türü, bireylerin kilise otoritesine karşı gösterdikleri tepkinin ürünüdür. Batıda deizmin ortaya çıkışında sınıfsal faktörler etkili olurken, aynı şey Türkiye için söylenemez. Türkiye'de deizme yönelimin çok farklı sebepleri olmakla birlikte, iki ana sebep üzerinde durulmuştur. Bunlar, toplumun geri kalmasının sebebinin İslam'a ve İslam'ın getirdiği toplumsal kural ve kaidelere

³ Ahmet Seyrek, *Ateizm, Deizm, Agnostisizm* (Ankara: Dorlion Yayınevi, 2019), 170.

⁴ Meryem Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği (18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelami Açından Analizi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 309.

bağlanması ile popüler kültürün toplumu etkisi altına alması olarak gösterilmektedir.

Yazar, teknolojiden ve sosyal medyadan yola çıkarak bireyleri deizme iten sebepleri açıklamıştır. Ayrıca, deistik eğilimlerde marjinal dini grupların etkilerini ve toplumsal kabullerin bireylerde yarattığı etkileri izah etmeye çalışmıştır. Bu değerlendirmelerden sonra ulaşılan tespitlere göre bireylerin var olan Tanrı tasavvurları, kültürel altyapı eksikliği, otoriter sunum, özgürlük yoksulluğu, yasakçı zihniyet ve propagandanın gücü gibi etmenlerin bireyleri deizme yönlendirdiğini ifade etmektedir.⁵

Kitabın ilk bölümünde yazar, deizmin kavramsal içeriğini ve tarihsel gelişimini ele almış; Hıristiyan geleneği içinden gelerek nasıl bir teolojik bakış açısına dönüştüğünü açıklamıştır. Bunun yanı sıra, modernleşmeyi tetikleyen unsurlardan olan Protestan Reformu ve Rönesans hareketlerinin deizme etkilerini değerlendirmiştir. Ayrıca sekülerleşme, küreselleşme ve teknolojik gelişmeler ışığında, deizm inancının gelişimi ve topluma etki eden faktörlerin üzerinde durmuştur. Birinci bölümün sonunda yazar, deistik eğilimlerin ortaya çıkış nedenlerini bazı başlıklar üzerinden özetleyerek, bu bölüme dair son düşüncelerini ifade etmiştir.

Yazar, çalışmanın ikinci bölümünü saha çalışmalarından elde ettiği bulgular üzerinden ele almıştır. Deist bireylerle yaptığı görüşmeler ışığında topladığı verilerin ve ortaya çıkan bulguların yorumlandığı ikinci bölümde şu başlıklar yer almaktadır: deizmin temel dinamikleri, bireyleri deizme yönlendiren sebepler, deist bireylerin toplumsal ve kültürel

⁵ Bekir Şahin, *Deizmin Sosyolojisi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 62.

entegrasyonu, deizm ve bilim ilişkisinde bilimin yeri, dinlere genel bakış ve güncele dair görüşler.

Araştırmanın bulguları ve yorumları bölümünde, katılımcıların yaş aralığı 26-70 arasında değişmekte olup eğitim durumları ortaokuldan yüksek lisansa kadar farklılık göstermektedir. Katılımcılar farklı şehirlerden ve çeşitli gelir seviyelerinden (orta, düşük, yüksek) gelmektedir. Deizmden önceki inançları ise Müslüman, Hıristiyan ve inançsız olarak kategorize etmiştir. Son zamanlarda deizmin genç kuşak özelinde yayıldığı düşüncesinden hareketle, araştırmanın bu grubu dikkate alarak yapılması tarafımızca daha isabetli görülmektedir. Ancak, yazarın genç yetişkin gruptan başlayarak kalan dönemleri de içine alacak şekilde bir çalışma yürütmesi dikkate değerdir.

Deizmin temel dinamiklerinde katılımcılar yaratıcıyı "enerji", "kuvvet" veya "ilk neden" gibi ifadelerle tanımlamışlardır (s. 81). İlk muharrik kavramıyla yaratıcıyı evreni saat gibi kuran ve harekete geçiren bir varlık olarak gören katılımcılar, yaratıcıyı ışık veya enerji gibi sınırlarını bilmedikleri bir varlık olarak tanımlamışlardır. Yazarın da ifade ettiği gibi, deistlerin sınırları belirlenmiş bir yaratıcı düşüncesi bulunmamaktadır. Bununla beraber, Tanrı kavramına yükledikleri anlamlar dikkate alındığında, deistlerin semavi dinlerde karşılık bulan Tanrı fikriyle ayrıştıklarını söyleyebiliriz.

"Deizm nedir?" sorusuna cevap verilen yanıtlar, katılımcıların yaşam tarzlarını, algılama biçimlerini, mesleklerini, ruhsal durumlarını, kişisel özelliklerini ve dünyaya bakışlarını yansıtmaktadır. Katılımcıların yanıtları, küreselleşen yaşam standartları, bilimsel ilerleme ve seküler bakışa bağlı olarak yaratıcıyı farklı tanımladıkları

göstermektedir (s. 86). Deist bireylerin tanımlarını yaparken nesnellikten çok öznel düşüncelerden yola çıktıkları gözlemlenmiştir. Katılımcılar yaratıcı inancına sahip olmakla beraber yaratıcının sınırlarını belirlememiş ve bunun dışında kalan tüm dini inançları reddetmişlerdir.

Katılımcılar yaratıcının insanlardan beklenti içinde olmasını insani bir eylem olarak yorumlamışlardır. Bir kısmı yaratıcının insanlardan beklentisinin anlamsız olduğunu vurgularken diğer bir kısmı ise bu beklentiye egoist bir tutum olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, ibadet etme ve tövbe etme ritüellerini gereksiz beklentiler olarak görmüşlerdir (s. 99). Bireyleri deist düşünceye iten sebeplerden biri teodisedir. Kötülük problemini çokça dile getiren deistler kadına şiddet ve küçük çocuklara tecavüz gibi olayları örnek göstererek yaratıcının evrene müdahale etmediğini iddia etmişlerdir (s. 104). Katılımcılar “Eğer Tanrı evrene müdahalede bulunsaydı insanın çirkin davranışlarına engel olurdu.” şeklinde düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Katılımcılar, kutsal metinlerde çelişkili ifadeler bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu metinlerde peygamberin özel hayatına çok fazla yer verilmesi ve mitolojik unsurların bulunması bireyleri deizme yönlendiren sebeplerdendir (s. 186). Katılımcılar dinlerin kendi müntesipleri dışındaki kişilerin cennete giremeyeceği görüşüne ve ilkel bir ibadet olarak niteledikleri kurban bağlamında insanların kendilerini diğer canlılardan üstün görmelerine karşı çıkmışlardır (s. 124). Katılımcılar bütün dini oluşumlara karşıdır. Bununla birlikte tarikat ve cemaatlerin toplumun belli bir kesimine hitap ettiğini düşündüklerinden bu grupların Diyanet İşleri tarafından denetlenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ayrıca, Arap kültürünün ilahi metinler vasıtasıyla topluma dayatıldığını iddia ederek bunun doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Farklı inanışlara bakış konusunda katılımcıların çoğu dinlerin toplum için tehlikeli olduğunu düşünmekle birlikte araştırmaya ve öğrenmeye açık bir tavır sergilemişlerdir. Sami geleneğinden yola çıkarak dinlerin ortaya çıktığını savunan deistler zamanla dinlerin ritüel halini aldığını ve temel öğretilerinin kaybolduğunu savunmuşlardır. Ancak, katılımcıların söylemleri dikkate alındığında, olaylara genellikle negatif eleştiriyle yaklaştıkları görülmektedir. Bir olayı veya durumu daha iyi anlayabilmek ve kavrayabilmek için derin araştırmalar yapmak gerekmektedir. Bu araştırmalar yapılmadan, peşinen alınmış bir kararla bu söylemleri dile getirdikleri düşünülmektedir.

Bireyi her alanda özgür kılan bir Tanrı düşüncesini savunan deistler, özgür düşüncenin önüne engel koyan Tanrı anlayışını reddetmişlerdir. Dini pratiklerin bireyi toplumsal yaşamla sınırlandırması ve özgürlüklerin önündeki en büyük engel olmasından dolayı dinlerin tamamına karşıdırlar. Aslında kurumsal dini yapılanmalara karşı olmaları, deizm hareketinin ortaya çıktığı Hıristiyan Orta Çağ Avrupa'sında yaşanan kaotik yapıdan kaynaklandığı açıktır. İlk deistlerin o dönem itibarıyla Hıristiyan dünyasında ortaya koyduğu marjinal tutumu İslam dünyasıyla kıyaslamak doğru olmayacaktır. Çünkü deizm, İslam dünyasında cereyan eden bir hareket olmadığı gibi, İslam dünyası o dönemde Hıristiyan Avrupa'ya kıyasla altın çağını yaşamaktaydı. Doğal olarak, deizm furcasının ortaya attığı kurumsal dini yapılanmalarla olan savaşı, Hıristiyan dünyasında karşılık bulan bir durumdur.

Her iki cinsiyetten katılımcılar dinlerin kadınlara cinsiyetçi bir yaklaşım sergilediğini ve insan onuruna aykırı davrandığını düşünmektedir. Katılımcılara göre dinlerin miras hukukuna göre kadının payı, dinleşmiş geleneklerde küçük

yaştaki kızlarla evlilik yapılması, aynı anda dört kadınla nikâh kıyılabilmesi ve İslam hukukunda kadının şahitlik konusundaki durumu gibi sebeplerle kadınlar kendini değersiz hissetmektedir (s. 90).

Katılımcıların çevresiyle inançsal yönden etkileşimleri değişiklik göstermektedir. Bazı katılımcılar düşüncelerini çevresindeki insanlarla çok paylaşma taraftarı olmazken, bazıları ise bu konuda bir rahatsızlık duymamaktadır. Bununla birlikte, aile üyelerini ve yakın çevrelerini kırmamak adına daha hassas davranarak dini kanaat ve inançlarını açıklama konusunda dikkatli olmaya özen göstermektedirler. Deistler din ile bilimin çok ayrı kulvarlarda olduğunu belirtmişlerdir. Dinlerin peşin hüküm verdiğini ancak bilim sayesinde dinlerden kurtulduklarını söylemişlerdir. Bilimin yaşadığımız evreni sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde açıklıyor olması, deist bireylerin bakış açılarını geleneksel öğretilerden uzaklaştırmakta, rasyonel ve pozitivist temellendirmelere yönlendirmektedir.

Katılımcılara fikirlerini etkileyen yazarlar sorulduğunda Turan Dursun, Arif Tekin, İlhan Arsel, Muazzez İlmiye Çığ, Thomas Paine, F. Nietzsche, J.J. Rousseau, Victor Hugo, Celal Şengör, Mevlâna, Yunus Emre, Elmalılı Hamdi Yazır gibi isimler zikredilmiştir. İlginç olansa katılımcıların hemen hepsinin en az bir defa Kuran-ı Kerim'i baştan sona tefsiriyle birlikte okuduğunu söylemesidir. Hatta bazıları Kuranı Kerimi hâlâ başucu kitabı olarak her daim yanlarında bulundurduğunu dile getirmiştir. Bazı katılımcıların ise ilginç bir şekilde tasavvufa ilgi duydukları ve özellikle Mevlâna ve Yunus Emre gibi şahsiyetlere daha fazla ehemmiyet verdikleri belirtilmektedir.

Katılımcılar ilk insanın yaratılışıyla dünyanın oluşumunu karşılaştırarak cevaplar verdiğinde mucize gibi olaylara inanmanın imkânsızlığı üzerinde durmuşlardır. Ayrıca dinlerde anlatılan olayların mitoloji ile bir bağlantısı olduğunu ve eski uygarlıklarda görülen şeylerin dini bir hikâyeye gibi insanlara anlatıldığını öne sürmüşlerdir. Son olarak katılımcılar dinleri dönemlerinin birer “anayasa kitabı” olarak değerlendirip dinlerin sadece bu dönemler için işlevsel olabileceğini savunmuşlardır. Katılımcıların dinlere genel bakışlarında ve güncel dair görüşlerinde temel yaklaşımları dinlerin bir ahlak üretmediği ve cennet ve cehennem vaadiyle insanları güdülemeye çalıştığıdır. Böyle düşünenler dindarların iyilik üretmekten çok bir alışveriş güdüsüyle hareket ettiklerini beyan etmişlerdir. Katılımcılara deistleri iyi ve ahlaki olmaya yönlendiren motivasyon kaynağı nedir sorusu sorulunca çoğu vicdan cevabını vererek ahlakın ölçüsünün vicdan olabileceğini ve bu ölçünün evrensel ahlaka hitap ettiğini vurgulamışlardır. Katılımcıların büyük çoğunluğu dinin tek doğru olduğunu savunan dindarlar tarafından ötekileştirilip değiştirilmeye çalışılmalarını eleştirmişlerdir.

Yazar kitabın son kısmı olan sonuç ve değerlendirme bölümünde modern insanın kesinlik arayışında olduğunu ve arada kalma hâlinin bireyleri tercihe zorladığını vurgulamaktadır. Bu sebeple deizmin yayılma sürecinde bilinçli bir felsefi tercihten çok rasyonellik düşüncesiyle tepkisellik ön plandadır. Yazara göre akli önceleyerek seküler bir yaşam arayışında olan bireyler deizme yönelmişlerdir (s. 299).

Yazar çalışması ile deizm inancının temel dinamiklerini, bireyleri deizme yönlendiren etkenleri, deistlerin topluma ve kültüre uyumlarını, deistlerin bilime ve dine bakışlarını ele

almıştır. Araştırma yalnızca kendini “deist” olarak tanımlayan bireyleri çalışma evrenine dâhil etmiştir. Diğer Tanrı tasavvurlarına sahip bireyler çalışma evrenine dâhil edilmemiştir. Yine araştırma kesitsel olarak kurgulanmış ve yalnızca yirmi altı yaş ve üstü bireylere odaklanılmıştır. Nitel bir araştırma olarak araştırmanın katılımcı sayısı genellemeler yapmak için uygun değildir. Ayrıca katılımcılarla yapılan görüşmelerin çevrimiçi olması katılımcıların jest, mimik ve mekânlarının gözlemlenmesini engellemiştir. Bütün bu bahsedilenler çalışmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Yine çalışmanın varsayımlardan birisi de katılımcıların inanç ve görüşlerini hiçbir etki altında kalmadan en tabii halleriyle yansıtıkları varsayımdır. Yazarın sosyolojik bir saha araştırması yapması bakımından konuyu tarafsız bir bakış açısıyla ele aldığı gözlenmiştir. Ancak, bireylerin deist eğiliminin ne yönde olduğunu anlayabilmek için daha derinden araştırmalar yapılması gerekmektedir. Çalışmanın bu yönüyle, belirtilen grubun deist eğilimini tam anlamıyla yansıtacağını söylemek güçtür.

Son olarak, deizmin örgütlü bir yapıya dönüşmemesi, onun içinde çok sesliliği barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, deizm ortaya çıktığı dönemden itibaren kurumsal yapılara karşı bir duruş sergilemiştir. Kurumsal kuruluşlara da karşı olduklarından, görüş ve yorumlar genel hatlarıyla sosyal medya üzerinden dile getirilmektedir. Dolayısıyla örgütlü bir yapıya dönüşmesi beklenen bir reaksiyon olarak görülmemektedir. Günümüzde seküler bakış açısıyla adlandırabileceğimiz hümanist, akılcı, materyalist, deneyci, bireyci, anti-geleneksel, eşitlikçi ve liberal düşüncelerin ağır bastığı bir döneme girmiş bulunmaktayız. Bu perspektif çok öncelerden beri var olagelmıştır. Ancak yeni olan onun şimdilerde küresel boyutta olması ve etki alanının

tüm insanlığın düşünce ve yaşam alanlarına sirayet etmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihsel bir hareket gibi görünen deizmin seküler dünyaya giden yolda bir aşama olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla deizmin günümüzde tekrar görünür hale gelmesinde, sekülerleşmenin etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Clarke, Samual. *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God*. Glasgow, 1823.

Hazard, Paul. *The European Mind (1680-1715)*. Cleveland: Meridian Books, 1969.

Kardaş, Meryem. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkan ve Gerekliliği (18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelami Açıdan Analizi)*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Seyrek, Ahmet. *Ateizm, Deizm, Agnostisizm*. Ankara: Dorlion Yayınevi, 2019.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi
Nazaiym Zulpukaar KYZY
Pamukkale Üniversitesi
Dinler Tarihi

belekovanazaiym@gmail.com
ORCID: 0009-0009-0305-9693

Künye Bilgisi

İsmet Eşmeli, *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*.

Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2015.

204 sayfa.

ISBN: 9786059867979

Anahtar Kelimeler / Keywords

Dinler Tarihi / History of Religions
Muğla / Muğla
Halk İnanışları / Folk Beliefs
Kutsal / Sacred
Ziyaret Mekanları / Visiting Places

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

18/10/2024

Kabul Tarihi / Accepted

06/11/2024

Atıf / Citation

Zulpukaar Kyzy, Nazaiym. “İsmet Eşmeli, Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 196-208.

Ülkemizde halk inanışları üzerine yazılmış birçok önemli çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu editörlüğünde basılan *Halk İnanışları El Kitabı* adlı eserdir. Bu eser, bu alandaki halk bilimi ve din kültürü açısından halk inanışlarını ayrıntılı bir şekilde ele alan temel kaynaklardan biridir. Diğer bir önemli çalışma ise Yaşar Kalafat tarafından yazılan *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları* adlı eserdir. Bu eser, farklı Türk topluluklarının halk inanışlarını inceleyerek, doğum, ölüm, evlilik gibi önemli konuların yanı sıra yöresel gelenekler ve deyimlere de yer verir. Ayrıca, editörlüğünü Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu'nun yaptığı *Halk İnanışları ve Uygulamaları* adlı çalışma, halk bilimi, antropoloji, sosyoloji ve din bilimlerini bir araya getirerek halk inanışlarını kapsamlı bir şekilde ele alan önemli bir kaynaktır. Bu eserler, halk inanışlarını ve uygulamalarını derinlemesine inceleyerek, kültürel mirasımızın anlaşılmasına büyük katkı sağlamaktadır.

Değerlendirdiğimiz bu eser ise halk inanışları konusunda yapılan diğer çalışmalardan sadece Muğla Yatağan bölgesini esas alması hasebiyle ayrılmaktadır. Zira benzer çalışmalarda daha önce Muğla bölgesinin halk inanışları ele alınmasına rağmen bu eserde halk inanışlarının özellikle Yatağan ilçesi bağlamında ele alınması çalışmayı benzerlerinden ayırmaktadır. Doktora tezi olarak hazırlanıp daha sonra kitap haline getirilerek basılan bu eserin orijinal haliyle adı *Muğla-Yatağan ve Çevresi Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*'dır. Eser, önsöz ve sonuç bölümleriyle birlikte, giriş kısmı ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın önemi ve metodu açıklanmıştır. Bunun yanında halk inanışlarının ortaya çıkışı ve özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca yazar çalışmasına konu olan bölgenin tarihsel ve sosyo-ekonomik durumuna da yer vermiştir. Birinci bölümde farklı alanlardaki halk inanışları ve bunların uygulamaları dinler tarihinin tasvir edici metoduyla

incelenmiş ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. İkinci bölümde, Muğla-Yatağan bölgesindeki önemli ziyaret yerleri ve bu yerlere ilişkin halk arasında anlatılan efsanelere yer verilmiştir. Bu ziyaret yerleri, bölge halkının manevi inanışlarını yansıtan, genellikle aziz ya da evliya türbeleri gibi kutsal mekânlardır. Sonuç kısmında, çalışmadan elde edilen bulguların kısa bir değerlendirmesi yapılmış ve resimler başlığı altında çalışmayı destekleyen görsel öğelere yer verilmiştir.

Yazar, bu eseri ele alırken Muğla-Yatağan ve civarındaki halk inanışlarını dinler tarihi açısından incelemeyi amaçlamıştır. Eser akademik düzeyde yazılmış olmakla birlikte genel okuyucu kitlesine de hitap etmektedir. Kitap folklor, antropoloji ve sosyoloji alanlarına ilgi duyan okuyucular için değerli bir kaynak niteliğindedir. Eserin içeriğinde ritüeller, mitoloji, efsaneler, tabular, büyüler gibi konular geniş bir perspektiften ele alınmıştır. Ayrıca, halk inanışları ve uygulamalarının günümüzdeki etkileri ve değişimleri de incelenmiştir. Bu çalışma, kültürlerarası anlayışı derinleştirmek isteyen ve halk bilimine ilgi duyan okuyucular için önemli bir referans kaynağı olarak değerlendirilebilir. Daha ziyade pratiğe dönük olan halk inanışları, bir topluluğun veya kültürün günlük yaşamında gerçekleştirilen ritüeller, törenler, gelenekler ve uygulamalarla doğrudan ilişkilidir. Bu inanışlar genellikle kuşaktan kuşağa aktarılır ve topluluk üyeleri tarafından yaşatılır. Ancak, halk inanışlarını inceleyen yazar çalışmasında teorik çerçevelerle bu pratiği anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu çalışma hem pratik hem de teorik bir bakış açısıyla incelenmiştir.

Yazar, üslubunu hedef kitleye uygun şekilde kullanmıştır. Yazar, akademik terminolojiyi basitleştirmiştir. Karmaşık konuları, okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak için örneklerle ve açıklayıcı bilgilerle desteklemiştir. Yazar, bu çalışmada akademik bir dil kullanmasına rağmen anlaşılır bir dilden de

uzaklaşmamıştır. Böylece kitabın daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından anlaşılması ve ilgi çekici olması sağlanmıştır. Yazar genellikle çalışması boyunca yargı içeren cümlelere yer vermemiştir.

Bu kitabın alana en önemli katkısı, halk inanışları ve uygulamaları hakkında kapsamlı bir bilgi sunmasıdır. Kitap farklı kültürlerden ve toplumlardan örneklerle zenginleştirilmiştir. Bu da okuyucuların çeşitli inanç ve uygulamaları daha iyi anlamalarına yardımcı olmaktadır. Ayrıca, kitap genellikle bu inanışların kökenlerini, dönüşümünü ve günümüzdeki etkilerini ele almaktadır. Böylece bu çalışma, okuyucuların halk inanışlarının toplumsal ve kültürel bağlamını daha iyi anlamasını sağlamıştır.

Yazar, halk inanışlarını incelerken genellikle kültürel ve sosyal bağlamı dikkate almıştır. Bir topluluğun inançlarının o toplumun tarihinden, coğrafyasından, ekonomik yapısından ve diğer sosyal faktörlerden etkilendiğini vurgulamıştır.

Yazar, çalışmasında halk inanışlarının doğuşunda üç önemli sebebin etkili olduğunu ifade etmektedir:

1. Telkin yoluyla ortaya çıkan halk inanışları: Bilinç dışı bir sürecin aracılığıyla, kişinin ruhsal veya fiziksel alanıyla ilgili bir düşüncenin gerçekleştirilmesidir. Örnek olarak Jean-Paul Sartre'den "İnsan Hürriyeti", Konfüçyanizmdeki "Doğru yol" (s. 15).

2. Tebliğ yoluyla ortaya çıkan halk inanışları: Yüce yaratıcının gönderdiği elçiler, kendilerine bildirilen öğretileri halka açıklar ve halk da kendilerine anlatılanları kendi anlayış, kavrayış ve kimliğine göre algılar. Bu tür inanışlar, halkın benimsemesiyle ortaya çıkar.

3. Anonim olarak ortaya çıkan halk inanışları: Bu inanışlarda belirlilik ve açıklık yoktur. Bu inanışların ne zaman ve hangi sebeple ortaya çıktığı bilinmemektedir. Zaman içerisinde anonim olarak ortaya çıkan halk inanışlarına yenileri eklenip, bazı inanışlar kaybolmuş ve onların yerine başka inanışlar geçmiştir (s. 19).

Yazar, halk inanışlarının hangi millete ve coğrafyaya ait olursa olsun millilik, bağlayıcılık, değişmezlik ve süreklilik, ortaklık ve meçhuliyet gibi temel özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir (s. 20-22).

Bu çalışmada yazarın, kendi yaşadığı bölge üzerine yaptığı incelemeler sonucu Muğla iline dair kapsamlı bir araştırma yaptığı anlaşılmaktadır. Yazar, Muğla'nın adının ve tarihçesinin yanı sıra Türk hakimiyetinden önceki dönemi, Türklerin bölgeye hâkim olmalarıyla başlayan Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemini ve ayrıca Millî Mücadele sürecinde Muğla'nın durumunu ele almıştır. Muğla'nın sosyal yapısı, İslamlaşma süreci ve coğrafi konumu gibi önemli hususlar da çalışmada detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yazar, bu başlıklarla bölgenin tarihsel ve kültürel bağlamını anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu tür bir yaklaşım, bölgenin tarihî sürecine dair kapsamlı bir bakış açısı sunmakta ve okuyucuya Muğla'nın geçmişi hakkında derinlemesine bilgi sağlamaktadır (s. 22-42).

Çalışmanın birinci bölümü günlük hayatla ilgili halk inançları, insan hayatının geçiş dönemleri ile ilgili halk inançları, hayvanlarla ilgili halk inançları, sağlıkla ilgili halk inançları ve gök cisimleri ve tabiat olayları ile ilgili halk inançları olmak üzere dört başlıktan oluşmaktadır. Bölümdeki birinci başlık günlük hayatla ilgili halk inançlarıdır. Bu tür inanışlar toplumun geleneksel olarak benimsediği ve günlük yaşamda sıkça

karşılaşılan birçok inanç ve uygulamayı içerir. Yazarın eserinde bu çerçevede ele aldığı halk inanışlarına aşağıdaki örnekler verilebilir:

1. Cuma günü: Bugün kutsal gündür. Herkes cuma günü eşe dosta, akraba ve tanıdıklarına ziyarete giderler. Böyle yapılmazsa Allah'ın, evin bütün işlerini ters getireceği kabul edilir (s. 43).

2. Hıdırellez: Hıdırellez, halk arasında "çiçek bayramı" ya da "çiftçi bayramı" olarak bilinen, özellikle Türk kültüründe önemli bir yer tutan geleneksel bir bayramdır. Hıdırellez, 5 Mayıs gecesi kutlanır ve bu geceye özel olan çeşitli yiyecekler evin dışına bırakılır. Bu yiyeceklerin başında "S" harfi ile başlayan soğan, sarımsak, sakız, susam, simit, su ve süt gibi gıda maddeleri yer alır. Halk inanışına göre, bu yiyeceklerin dışarıya bırakılmasının sebebi Hızır'ın (ya da diğer bir ifadeyle Hızır Aleyhisselam) o gece dünyaya gelerek insanların evlerine bereket ve bolluk getireceğine inanılmasıdır. İnsanlar, bu gece Hızır'ın gelmesini bekler ve onun dokunuşuyla bereketin artacağına, sıkıntıların sona ereceğine ve dileklerin kabul olacağına dair bir inanç taşırlar. Bu sebeple Hıdırellez, sadece doğa ve bereketin simgesi olarak değil, aynı zamanda dileklerin kabul olması, kötü enerjilerden arınma ve umudu yeniden yeşertme anlamı taşır. (s. 47).

3. Kurban kesmek: Kurban kesmekteki amaç Allah'ın rızasını kazanmaktır. Kurban kesen kişinin sırat köprüsünden kolayca geçeceğine inanılır (s. 49).

4. Arefe günü: Arefe Günü, Muğla'nın Yatağan ilçesi civarında "Ölümler Günü" olarak da bilinir. Bu özel günde, ölenlerin ruhlarına saygı göstermek ve onlara dua etmek amacıyla mezarların üzerine hoş kokusu olan "Mersin Ağacı" dalları atılır. Mersin ağacının dal ve yaprakları, güzel kokusu ve

yeşil rengiyle özellikle bugünde tercih edilir. Bu gelenek, İslam kültüründen etkilenmiş bir uygulama olarak da değerlendirilmiştir. Çünkü İslam'da ölülerin ruhuna dua etme ve onları anma önemli bir dini ritüeldir. Arefe Günü'ndeki bu uygulama, aynı zamanda insanların sevdiklerini hatırlama ve onları hayırla anma fırsatıdır. Mezarlıkların ziyaret edilmesi, onlara dua edilmesi ve bazı yerlerde hayır işlerinin yapılması gibi uygulamalar da bugünde yaygın olarak yapılan uygulamalardandır. Bu gelenek, bölgedeki yerel halk tarafından sıkça yapılan bir eylem olup ölülerin ruhlarına yönelik saygı gösterisinin bir ifadesi olarak kabul edilmektedir (s. 50).

5. Dini bayramlar: Özellikle İslam kültüründe çok önemli bir yere sahiptir ve bu günlerde çeşitli gelenek ve inanışlar vardır. Örneğin, bazı topluluklarda bayram günlerinde eşlerin birbirlerine yakınlaşması yasak olarak kabul edilir. Bu inanç, genellikle o günlerin kutsallığının korunması, ibadetlere ve dini değerlere odaklanılmasının gerektiği düşüncesiyle şekillenmiştir. Bayram günleriyle ilgili bir diğer inanç ise bu özel günlerde dünyaya gelen çocukların "berekətli" ve "hayırlı" kişiler olacağına dair inançtır. Bu inanç, bayramların dini ve manevi olarak özel kabul edilen zamanlar olduğu düşüncesiyle bağlantılıdır. Bayramlarda doğan çocukların, toplumda önemli bir yer tutacak, iyi ve hayırlı insanlar olacağına dair bir beklenti vardır. Bu inanç, bayramların hem toplumsal hem de bireysel düzeyde bereket, huzur ve mutluluk getireceğine dair bir umudu yansıtır (s. 53).

6. Nazar değmesi: Nazar değmemesi için kuru at ve eşek kafası, yumurta kabuğu, şekil olarak bozuk ve delikli olan taşlar dikili bir sırığa veya ağaca bağlanarak asılır. Ayrıca tavuk pisliği ile çörek otu tohumu bir keseye koyulur. Bu uygulamalarla nazar değmesinin engellendiğine inanılır (s. 54).

7. Sihir, lügatte "büyü" veya "gizli güç" anlamına gelir. Genellikle insanların kötü niyet, kıskanma, çekememezlik, düşmanlık, kin gibi olumsuz duygularla başkalarına zarar vermek amacıyla kullandığı bir güç olarak kabul edilir. Bu tür olgular, birçok kültürde ve inanç sisteminde yer alır ve toplumlar sihri, kötü duyguların bir sonucu olarak görür. Sihir, bazen bir kişinin uğursuzluk, talihsizlik veya sağlık problemleri yaşadığı durumlarla ilişkilendirilir. İslam kültüründe sihirden korunmak için çeşitli dini uygulamalar vardır. Bu uygulamalardan biri, Kur'an'dan ayetler okumaktır. İnanışa göre özellikle "Fatıha" ve "İhlas" sureleri, "Ayete'l-Kürsi" ve "Muavvizeteyn" (Felak ve Nas sureleri) gibi bazı ayetler, kişiyi sihirden ve kötü enerjilerden korur. Bu ayetlerin okunması, sihirli etkilerden kurtulmaya ve kişinin üzerindeki kötü enerjilerden arınmaya yardımcı olacağına inanılır. Ayrıca bazı geleneklerde dua ve zikir çekmek, temizlenme ve korunma yöntemleri olarak kullanılır. Bu tür uygulamalar, sihir ve kötü etkilerle mücadele etmeye yönelik manevi bir çözüm olarak halk arasında yaygın bir şekilde kabul görülür (s. 56).

8. Ölüm sonrası yapılan işlemler: Yatağan ve çevresindeki ölüm sonrası gelenekler, halk inanışlarına dayanan önemli ritüelleri içerir. Bunların arasında ölüm anında sala verilmesi, cenaze kefenlenirken güzel kokulu çiçekler ya da bitkiler (örneğin buhur) koyulması ve cenaze defnedildikten sonra "toprak mevlidi" yapılması yer alır. Sala, ölüye saygı gösterisi olarak verilir, kefenin içine koyulan kokular, huzur vermek amacıyla kullanılır. Toprak mevlidi ise ölüye dua edilerek ruhunun huzur bulması için yapılan bir uygulamadır. Bu gelenekler, ölüye saygıyı ve toplumsal dayanışmayı pekiştiren önemli ritüellerdir.

9. Yemin-Antlaşma: Muğla-Yatağan halkında, yemin ve antlaşma yaparken genellikle sözlü ifadeler kullanılır. Bu ifadeler, bir tür güvence ve kesinlik anlamına gelir. Örneğin halk arasında "işte şuraya yazıyorum", "bak bir çizik", "bak iki çizik, gör hem de... bu iş kesin kes şöyle olacak" gibi sözler, bir anlaşmanın veya söz verilen bir işin yerine getirileceğine dair güçlü bir ifade olarak kullanılır. Bu tür ifadeler, sözün yerine getirileceğine dair halk arasında bir güven yaratır ve yapılan anlaşmanın sağlam olduğuna inanılır. Yani, bu tür yeminli sözler, tarafların birbirlerine verdiği sözü ciddiyetle yerine getireceklerine dair bir taahhüt olarak kabul edilir.

10. İşemek: Ağaç altına, örümcek ağlarına ve hayvan terslerine işenmesi sonucunda cinlerin çarpacağına, işeyen kişinin ağzının ve yüzünün felç kalacağına inanılır (s. 62).

11. Bahtını açtırmak: Bahtını açtırmak uygulaması, özellikle evde kalan kızlar için yapılan bir gelenektir. Cuma günü yapılan bu uygulamada, genç kızın eşarby ya da herhangi bir giysisi güzelce dürülüp kıvrılır ve ikamet edilen yerin en büyük akar suyuna atılır. Halk inancına göre, akar su ne kadar büyük ve çok olursa, kızın kısmetinin o kadar çabuk açılacağına inanılır. Bu uygulama, genç kızın evlenme şansını artıracığına ve bahtının açılacağına yönelik bir dilek ve umut taşıdır.

12. Bulaşık suyu: Bulaşık suyu ile ilgili bir halk inancına göre, bu suyu yere dökmeden önce besmele çekmek gerekir. Besmele çekmeden döküldüğünde, bu suyu döken kişiyi cinlerin çarpacağına ve o kişinin ağzının felç olacağına inanılır. Bu inanış, kötü enerjiden korunmak ve ruhsal huzuru sağlamak amacıyla besmele çekilmesi gerektiğini vurgular.

13. Dikiş dikmek: Kıyafet çıkarılmadan kişinin üzerinde dikilirse o kişinin bir iftiraya uğrayacağına ya da ileride fakir

olacağına inanılmaktadır. Onun için dikiş yapan insanın ağzına çöp veya bir şey alması gerekmektedir.

14. Diş: Diş, halk arasında insanın hayati ve kutsal organlarından biri olarak kabul edilir. Dişin çektirilmesi veya kendiliğinden çıkması durumunda, dua edilerek "akçaca süt gibi ol da çık gel" denilir ve diş, güneşin doğduğu yöne doğru atılır veya caminin bahçesine gömülür. Bu uygulamanın temelinde, dişin cennette sahibine döneceğine inanılması vardır. Bu ritüel, kişinin sağlığı ve manevi huzuru için yapılır ve dişin bir tür korunma ya da kutsallık taşıdığına inanılır (s. 66).

15. Göz seğirmesi: Sağ gözün seğirmesi iyi haberin, sol gözün seğirmesi ise hayırsız, korkulu ve acıklı bir haberin geleceğine işarettir (s. 68).

16. Parmakları kenetlemek ve çitlatmak: Böyle yapman kişinin bahtının ve kısmetinin kesileceğine, ileride çalışmak zorunda kalacağına ve fakir olacağına inanılır (s. 69).

17. Eşik: Ev eşiği cin ve perilerin barınak yeri olarak kabul edilir. Kız eşiğe oturursa evde kalır, oğlan oturursa fakir olur. Dolayısıyla kapıya oturulmaz, kapıda durulmaz. Yanlışlıkla kapıya oturan kişiler de uyarılarak oradan kaldırılır (s. 70).

18. Ayna: Herhangi bir iş yerinde ayna kırılırsa, o iş yerine bir uğursuzluğun isabet edeceğine inanılır. Geceleri aynaya bakılmaz (s. 71).

19. Maşallah demek: Bir güzel şeyi gören kişinin hemen Maşallah demesi gerekir. Eğer böyle demezse o işe nazar degeceği kabul edilir (s. 72).

20. Ev eşyaları: Bıçağın kesen tarafı yukarıda kalırsa, çayın içinde uzun çöp çıkarsa eve misafir geleceğine işaret olarak kabul edilir (s. 73).

21. Taklitçilik: Bir kişi, birinin ayağının sakatlığı ile alay edip onu taklit ederse, o durumun taklit edenin başına gelmeden ölmeyeceğine inanılır.

22. Salı günü işe direkt başlanılmamasına dikkat edilir.

23. Sabun: Sabunun elden ele verilmesi yasaktır. Yani sabunu elinin tersi ile verip alabilirsin. Sabunun köpüklü kalmaması gerekir. Çünkü öyle bırakan kişinin köpük gibi erken yaşta öleceğine inanılır (s. 77).

Çalışmanın ikinci bölümü, aşağıdaki üç başlık altında incelenmiştir:

a) Ziyaretlerle ilgili halk inanışları: (Yatağan ve Muğla'daki yatırırlar, tarihi yerler, türbeler, erenler, ziyaret yerler ve kutsal mekânları).

b) Kutsal nesnelere ve mekânlarla ilgili halk inanışları: (Çınar, Üçüz çam, Aksaya ağaçları, Ulu kaya, Pisi tepesi, Allan Kavağı).

c) Efsanelerle ilgili halk inanışları: Muğla-Yatağan bölgesinde halk arasında anlatılan bazı efsaneler arasında İnce Kemer Efsanesi, cesaret ve güçle ilgili bir kahramanlık hikayesini, Güçük Efsanesi, doğaüstü güçlere sahip bir karakteri anlatır. Marsiyas Efsanesi, kibir ve gururun cezasını simgelerken, İki Kardeş ve Hızır Efsanesi, Hızır'ın yardım ettiği iki kardeşin hikayesini anlatır. Şeytanın insan şeklinde görülmesi ise şeytanın insan formunda görünmesi ve insanları yanıltması üzerine bir inançtır. Bu efsaneler, halkın değerlerini ve manevi inançlarını yansıtır.

Yazar, hayatın geçiş dönemleriyle ilgili halk inanışlarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu inanışlar şunlardır:

a) Doğum öncesi ve sonrası ile ilgili halk inanışları: Doğum öncesi ve sonrasına ait süreçlerde kısırlık, aşırma, hamilelik, doğum, bebeğin adı, yıkanması, tuzlanması ve göbeği gibi konular yer alır. Ayrıca lohusalık dönemi, lohusalı kadına yönelik uygulamalar, diş hediyesi ve nazardan korunma gibi gelenekler de işlenmiştir. Sünnet işlemleri, kirvelik, askerlik, evlenme, söz kesimi, nişan, nikah, düğün ve gelinle ilgili adetler de bu başlıklar altında ele alınmıştır. Ölüm öncesi ve sonrasına ait inanış ve uygulamalar da kapsamlı şekilde açıklanmıştır.

b) Hayvanlar ile ilgili halk inanışları: Kedi, köpek, tavuk, baykuş, yılan, karınca, keklik, keçi-koyun, at, katır, eşek, örümcek, kurbağa, güvercin, uğur böceği ile ilgili halk inanışlarına yer verilmiştir.

c) Sağlıkla ilgili halk inanışları: Bu bölümde aydaşlık, bronşit, baş ağrısı, çıban, karaca otu (çörek otu), kekik yağı ve kekik suyu, göz boncuğu ve kurşun dökme, dudak uçuklaması, it dirseği (gözde çıkan) hayvan başı, siğil, dağlama, kan aldırma (hacamat), kupa çekme, göğüs şişmesi, muska, romatizma, felç, kor söndürmek (ateş söndürmek), kabakulak, sıtma bağlamak, yeni doğan çocuğun sağlıklı olması, tuz patlama, yılcık, ocaklı ve el vermeyele ilgili inanışla yer verilmiştir.

d) Gök cisimleri ve tabiat olayları ile ilgili halk inanışları: Ateş, Ay (ay geçmeden tohum ekilmez, tarla biçilmez, tarla ekilmez.) Ay ve güneş tutulması, yıldırım ve şimşek, rüzgârın hortum şeklinde esmesi, yıldız, nisan yağmuru, ebem kuşağı (Gökkuşağı) gibi hususları içermektedir.

Yazar, sonuç kısmında çalışmanın kısa bir özetini yapmıştır. Genel olarak kitap yazımında tarafsız bir üslûp kullanılmış olup görüşler öz bir şekilde ifade edilmiştir. Bu yönleriyle kitabın objektifliği korunmuş ve okuyucu düşünmeye sevk edilmiştir. İçeriğinde yer alan zengin bilgiler, kitabı

okunmaya değer kılmaktadır. Kaynakçanın zenginliği, güncel meselelere yer verilmesi çalışmayı değerli kılmıştır. Özetle bu kitap, geniş bir konu yelpazesine odaklanarak derinlemesine bir analiz sunmaktadır. Yazarın etkileyici üslubu, saha araştırması ve canlı anlatımı okuyucuyu içine çekmekte ve metnin kolay okunmasını sağlamaktadır. Genel olarak, halk inanışları ilginç ve bilgilendirici bir okuma deneyimi sunmaktadır. Yazarın konuyu sürükleyici bir anlatımla incelemesi okuyucuyu sıkmadığı gibi ona konu hakkında derinlemesine bir bakış sunmaktadır. Kısacası bu çalışma alanına katkı sağlayan bir eserdir. Ancak yazarın, bazı yazım hatalarını çalışmanın ikinci baskısında düzeltmesi, okuyucuların metni daha rahat ve doğru bir şekilde anlamasına yardımcı olacaktır. Bu düzeltmeler, eserin genel kalitesini artırarak daha profesyonel bir görünüm kazanmasını sağlayacaktır. Ayrıca, "inanç" kavramı yerine "inanış" teriminin tercih edilmesi, özellikle kültürel ve toplumsal bağlamda daha doğru bir anlatım sunacaktır. "İnanış" kelimesi, halk kültürüne ve geleneklerine dayalı bir bakış açısını daha iyi yansıttığından dolayı çalışmanın içeriğine katkı sağlayacaktır. Bu tür küçük ama önemli değişiklikler, çalışmanın değerini ve bilimsel derinliğini artıracadığı gibi okuyucunun metne olan ilgisini de güçlendirecektir. Son olarak alana ilgi duyan okuyucuların çalışmaya ulaşabilmesi için çalışmanın yeni baskısının yapılması faydalı olacaktır.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi
Esratur UÇAR

Pamukkale Üniversitesi
Arap Dili ve Belagati

ucaresra138@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5731-4115

Künye Bilgisi

F.R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*.

Ankara: Fol Yayınları, 2020.

239 sayfa.

ISBN: 9786056995521

Anahtar Kelimeler / Keywords

Arap Dili ve Belagati / Arabic Language and Rhetoric

Dilbilim / Linguistics

Semantik / Semantics

Anlambilim / Meaning

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

20/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

11/12/2024

Atıf / Citation

Uçar, Esranur. "F.R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 209-217.

Modern dönemde günlük konuşma diline dâhil olan “semantik” kelimesi, anlam ve anlam bilimine delâlet eden, belirli çerçevede tanımlanması zor, çok yönlü bir kavramdır. Ancak terimsel bir tanımlama yapılacak olursa, semantik; sözcükler ya da önermelerin ifade ettikleri anlamlar arasındaki ilişkiyi inceleyen bir bilgi dalı ve anlatım öğretisidir.¹ Linguistik semantik, kültürel semantik, tıbbi semantik gibi çeşitli alanlarda kullanımı bulunan² kelimenin, birçok dilbilimci ve filozof tarafından ele alındığı görülmektedir. İncelenen eserin yazarı Palmer *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi* adını verdiği çalışmasında semantik kavramını felsefi bir bakış açısıyla ele almış ve onu, anlam ve dilbilim gibi konularla beraber değerlendirmiştir.

Semantik ve anlam bilimi, ilahiyat penceresinden bakıldığında; başta Arap dili ve belâğati olmak üzere tefsir, felsefe, kelim gibi alanlarda, özellikle son on yılda kayda değer bir gelişim göstermiştir. Konuyla ilgili ilahiyat alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde, Kur’an ve hadislerde geçen kavramların semantik analizlerini ele alan birçok yayına rastlanmaktadır. Örneğin, Mustafa Karagöz tarafından kaleme alınan “Kur’ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü” isimli makale, Hasan Yılmaz’ın “Modern Dönem Kur’ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş” başlıklı makalesi ve Ali Galip Gezgin’in “Kur’ân’ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?” adıyla ele aldığı çalışması semantik konusunda Palmer’ın incelenen eserinden yararlanan araştırmalardan bazılarıdır. Ayrıca, son yıllarda

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 18.

² Abdülkerim Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 101.

düzenlenen dil bilimi konulu ilahiyat kongre ve sempozyumları da bu alanda dikkat çeken akademik faaliyetler arasındadır. Buradan hareketle dil bilimi ve semantiğin ilahiyat alanına katkılarının giderek önem kazandığını ve güncelliğini koruduğunu söylemek mümkündür.

Dilbilim profesörü olan Palmer tarafından 1981’de İngilizce olarak yayımlanan eser, Ramazan Ertürk’ün 2001 yılında yaptığı çevirisiyle dilimize kazandırılarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Mütercimın yaptığı çeviriler, aradaki zaman farkı dikkate alındığında, içerik bakımından farklılık göstermemekle birlikte ilk yapılan tercüme ile on üç yıl sonra yapılan tercüme yapılış amaçları bakımından farklılaşmaktadırlar. Ertürk, 2001 yılında eseri tercüme etme amacını, Türkiye’deki semantik çalışmaların sınırlı ve fazla bilinmiyor olması nedeniyle alana bir katkı ve motivasyon sağlamak olarak açıklamıştır (s. 8). Bu bağlamda eserin ilk tercümesinin, dil bilimi ve semantik alanlarının adını duyurmak ve bu alanlara temel oluşturmaya öncülük etme amacıyla yapıldığı söylenebilir. 2020 yılında yapılan yeni baskıda ise, geçen süre boyunca eserin edebiyat, dil bilimi, felsefe, ilahiyat, Arap dili edebiyatı ve Türk dili edebiyatı gibi alanlarındaki araştırmacılara sağladığı katkılardan memnuniyetle bahsedilmiş ve bu nedenle yeni bir baskıya ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir (s. 14). Nitekim, yukarıda da bahsedildiği üzere, ülkemizde semantik, anlam bilimi, dil bilimi temalı eserler son yıllarda önem kazanmaya başlamış ve bu konular üzerine yapılan çalışmalar hızla artmıştır. İnceleme konusu olan eser, semantiği felsefi açıdan ele alması, anlam bilimi somut anlatımlarla sunması ve çeşitli görüşlerle zenginleştirerek kendi perspektifini oluşturması bakımından, günümüzde alanın araştırmacılarının başvurduğu önemli bir çalışmadır.

Semantik kavramı, anlam ve anlam bilimi çalışmalarına karşılık gelen bir terimdir. Anlam ise dili farklı açılardan ve çeşitli perspektiflerden ele almaktadır. Görünüşte ve kullanımda her ne kadar birbirini karşılayan kavramlar gibi görünseler de aslında semantik, “anlam” a değil, anlamın tarihsel seyrine işaret eden bir kavramdır. Zira Palmer’ın aktarmaya çalıştığı hususlardan birisi de budur. Daha önce farklı anlam ve amaçlar için kullanılan semantik, Palmer’a göre İngilizceye sonradan dâhil edilmiş bir terimdir (s. 15). Yazarın ilgili konuda verdiği örneğe göre, 1971 yılında yayımlanan *The Guardian* gazetesindeki bazı başlıklarda semantik kavramı şu şekilde kullanılmıştır: “Pentagon’daki (Amerikan Savunma Bakanlığı) Semantik Manevralar” ve “Evsizlik Sorunu Semantiğe İndirgeniyor.” Söz konusu örneklere bakıldığında birinci örnekte semantik, “geri çekilme” manasına gelen “hareket manevrası” anlamında; ikinci örnekte ise “evsizlik” kavramı ile bir karşılaştırma yapılarak “dar ve küçük” manasında kullanılmıştır (s. 17).

Anlam ise geçmişten beri herkesin daha açık anlayıp adlandırabildiği bir kavram olarak kullanılmıştır. Genel olarak “kastetme” manasında bir kullanıma sahip olan anlam sözcüğü, semantikte kullanılan anlamdan farklıdır. Yani, kastetmekteki anlam daha açıktır. Yazar bu konuda şu örneği vermektedir: “Fransızcada chat sözcüğünün ne anlama geldiği sorulduğunda çoğu insan kedi cevabını verecektir. Yine aynı kişi İngilizcede kullanılan cat sözcüğünün Fransızcada ne anlama geldiğini, aynı cevabı alacağını farkında olduğu için sormayacaktır. Bu kişi, bu şekilde sormak yerine Fransızcada kedi anlamına gelen sözcüğün ne olduğunu soracaktır. O hâlde, ‘anlamın ne olduğunu belirtirken anlamı araştırılan kelimedenden ziyade, bilinen terimden yola çıkmayı tercih ederiz’ sonucu ortaya çıkmaktadır (s. 19).

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında yapılan anlatımdan anlaşılmaktadır ki eser, semantiğin ne olduğundan ziyade aslında ne olmadığı üzerine bilgi ve örnekler sunarak konuya giriş yapmıştır (s. 15-20). Kitap, sekiz ana bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları incelendiğinde, eserin ana konusunun, semantiğin anlamdan farkları ve dil bilimi açısından ele alınış şekli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Palmer'a göre, eğer semantik, dil biliminin bir alt dalıysa, ondan daha az bilimsellik taşıyamaz. Birinci bölümünü yalnızca semantiğin anlamsal ve dilbilimsel incelemesine ayıran yazar, semantiğin asıl kapsamına ikinci bölümde giriş yapmıştır. Aslında Palmer'ın uyguladığı bu sistem, konunun temellendirilerek işlenmesi açısından daha uygun ve yerinde olmuştur.

Üçüncü bölümün girişinde tercümeden kaynaklanan anlatım bozuklukları ve kelime tekrarları görülmektedir. Ancak Palmer'ın aktarmak istedikleri üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, bu bölümde bir önceki (ikinci) bölümden farklı olarak anlatımın kapsamının genişletildiği anlaşılmaktadır. Konuyu daha açık hâle getirmeyi amaçlayan yazarın, üslubun ağırlığından dolayı bu hedefe tam olarak ulaşamadığı kanaatine varılmaktadır. İlgili örneklerde, bazı Türkçe ve İngilizce kelimelerin birbirini tam olarak karşılayamaması veya Türkçedeki kullanım farklılıkları nedeniyle anlam karmaşası meydana gelmiştir (s. 76-77).

Dördüncü bölümde, dil alanının önemli konularından olan eş anlamlılık, zıt anlamlılık ve çok anlamlılık gibi kelime yapısıyla ilgili anlatımlara yer verilmiştir. Palmer, bu konuları farklı örnekler üzerinden açıklamıştır. Bir sonraki bölümde ise yazar, dördüncü bölümde anlattıklarını dilsel ve anlamsal bağ kurmaya çalışarak ele almıştır. Bu bölümde Palmer'ın, İngilizce kelimelerle incelediği ifadeler arası anlam ve dil bağlarına dair örneklerin, mütercim tarafından uygun bir aktarımla çevrildiği

görülmektedir. İlgili örnekler, konunun açıklaması açısından açık ve yerinde olmuştur (s. 145-146).

Altıncı bölümde, kelime bağlamlarına dair konular yerini cümle anlam analizine bırakmıştır. Yüklem cümledeki etkisi, konumu ve cümleye kattığı anlam gibi hususlar ön plana çıkmıştır. Ancak yedinci bölüme geçildiğinde, yeniden semantik konusu ele alınmıştır. Semantiğin gramerle ilişkisini inceleyen bu bölümün, kanaatimizce, ilk bölümlerde verilmesi konu akışına daha uygun olurdu. Nitekim yazar da bu bahsin ilk üç bölümle olan bağlantısından söz ederek konuya giriş yapmıştır. Bu bölümdeki örneklerde de bazı anlam kargaşaları olmakla birlikte, mütercim Ertürk, bağlama uygun çevirisi ve dipnotlarıyla bu kargaşayı en aza indirmeye çalışmıştır (s. 174-178). Sekizinci bölümde, yazar, “son zamanlarda ortaya çıkan konular” başlığı ile semantiğin anlamı, kullanımı, statüsünden ziyade, dil bilimcilerin bu konular hakkındaki tartışmalarını ele alarak çalışmayı tamamlamıştır. Bu bölümde de Ertürk’ün, çevirisini Türkçe gramerle karşılaştırarak ve açıklamalar yaparak örnekleri aktarması, konuyu anlaşılır kılan önemli unsurlardandır (s. 203).

Genel olarak, eser hakkında hem yazar Palmer hem de mütercim Ertürk özelinde bir değerlendirme yapıldığında çalışmanın ve tercümenin birinci tekil ağızdan yazıldığı söylenebilir. Eserde, konuların üslup bakımından ağırlığı, açıklığı ve anlaşılabilirliği bölümden bölüme değişiklik gösterse de genel perspektiften bakıldığında, dil bilimi araştırmacıları için değerli bilgiler barındırdığı görülmektedir.

Konular işlenirken sıkça tanık gösterme tekniğinden yararlanılmıştır. Önce farklı dilbilimcilerin görüşleri aktarılmış, ardından Palmer’ın kendi değerlendirmeleriyle bu görüşler pekiştirilmiştir. Yazar, yazılı anlatımı görsel olarak tablo ve

şemalarla destekleyerek konunun daha açıklayıcı hale gelmesini sağlamıştır. Örneğin sayfa 30, 49, 121, 139 ve 166'da görülen şematik anlatımlar, konuyu daha somut hâle getirme açısından faydalı olmuştur. Nitekim kitabın çevirisini yapan Ertürk de Palmer'ın konuyu işleyiş tarzından övgüyle bahsetmektedir (s. 13).

Metnin içeriğinde bağlamsal kopukluklar görülmektedir. Bir örnek verildiğinde konudan farklı bir örneğe geçiş, herhangi bir bağlayıcı cümle olmadan yapılmıştır (s. 103). Bazı bölümlerde verilen örneklerin tercümesi, anlatımı zorlaştırmış ve metnin kapalı kalmasına neden olmuştur. Mütercim, anlaşılması güç veya Türkçede tam olarak karşılanması zor olan bazı ifadelerde dipnotlarla açıklama getirmişse de bu durum her zaman yeterli olmamış ve metnin anlaşılabilirliğini olumsuz etkilemiştir. Ayrıca, bir örneğin açıklamasında veya konu akışında çok fazla kelime tekrarı yapılması, okuyucuyu yoran ve anlatımı güçleştiren bir diğer husus olmuştur. Bununla birlikte, mütercimin yer yer başarılı çeviri teknikleriyle, Türkçe ve İngilizce arasındaki gramer farklılığından kaynaklanan karmaşıklıkların mümkün olduğunca aza indirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, semantik ve anlam bilimi alanında yaşanan gelişmelerin, incelenen eser başta olmak üzere birçok yabancı eserin dilimize kazandırılmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Özellikle Paul Elbourne'nun *Meaning: A Slim Guide to Semantics* adlı eserinin Murat Demirekin tarafından *Anlam: Anlambilime Giriş* isimiyle çevrilmesi, Barry Lee'nin derlemesi olan *Philosophy Of Language: The Key Thinkers* başlıklı eserinin *Dil Felsefesi* şeklinde tercüme edilmesi bu alana yapılan katkılardan sadece birkaçıdır. Ayrıca Berke Vardar tarafından çevrilen F. de Saussure'e ait *Course in General Linguistics* isimli eseri *Genel Dilbilim Dersleri* isimiyle, A. Martinet'in *A Functional View of Language* kitabı *İşlevsel Genel*

Dilbilim ismiyle ve Pierre Guiraud'nun *La Semantique* adlı eseri *Anlambilim* ismiyle Türkçeye kazandırılmıştır. Bu çeviri çalışmalarına ek olarak, Türkiye'de de dilbilim alanında eserlerine sıkça başvuru isimlerin başında olan Doğan Aksan, dil bilimi ve anlam bilimi temalı eserleriyle tanınmaktadır. Aksan'ın çalışmaları, bugün Türkiye'deki dil bilimi araştırmacıları için temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Zikredilen tüm bu eser ve çalışmalara ek olarak, incelenen eserin dil bilimi, anlam bilimi ve semantik alanlarında kaydedilen ilerlemeleri açıkça ortaya koyduğu görülmektedir.

İncelenen eser, usul ve üslup bakımından ders anlatımı niteliği taşımakta olup, felsefi derinliği olan bir dilde kaleme alınmıştır. Bu durum, semantik ve anlam üzerine derin düşünmeyi gerektirmekte ve bazı soruların cevaplarını okuyucunun bilgisine ve tecrübesine bırakmaktadır. Palmer'ın bu eseri, dil bilimi, anlam bilimi ve semantik gibi konulara ilgi duyan okuyucular için son derece faydalı bir kaynak niteliğindedir. Aradan geçen yıllara rağmen, eser hâlâ alanındaki temel başucu kaynaklarından biri olma özelliğini sürdürmektedir. Ayrıca Palmer'a göre, semantik, yalnızca dil bilimi değil; felsefe, mantık ve psikoloji gibi bilim dallarını da ilgilendiren bir alanı kapsamaktadır (s. 35-39). Dolayısıyla, eserin hitap ettiği kitlenin oldukça geniş bir yelpazeye sahip olduğu söylenebilir. Çalışmanın Türkçeye kazandırılmış olması, bu alanda çalışan araştırmacılara temel bir fikir oluşturması, verdiği tanım ve örneklerle günümüz çalışmalarına ışık tutması bakımından da son derece kıymetlidir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Seber, Abdülkerim. "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 97-130.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doktora Öğrencisi
Sema BAĞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Din Eğitimi

semabag@gmail.com

ORCID: 0009-0006-4215-9484

Künye Bilgisi

Mahmut Zengin - Abdurrahman Hendek (ed.),
Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi.

İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023.

281 sayfa.

ISBN: 9786057273031

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Eğitim / Education

Din Eğitimi / Religious Education

Orta Asya ve Kafkasya / Caucasus and Central Asia

Orta Asya / Central Asia

Kafkasya / Caucasus

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

22/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

13/12/2024

Atıf / Citation

Bağ, Sema. “Zengin Mahmut - Hendek Abdurrahman (ed.), Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 218-228.

Kafkasya ve Orta Asya'da yer alan ülkeler Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını ilan ederek kendi devlet yönetim şekillerini ve politikalarını belirlemişlerdir. Sovyetler Birliği'nin sistemli şekilde dinsizlik eğitimi ve propagandası yapması, insanların dinini yaşamasına izin vermemesi ve din eğitimi engellemesi söz konusu ülkelerin din eğitimi politikalarını belirlemede etkili olmuştur. Her ülke sahip oldukları toplumun inancını, kültürünü, etnik yapısını ve dünyada meydana gelen gelişmeleri dikkate alarak kendi din eğitimi modelini oluşturmuştur. Din eğitimi alanındaki sorunların çözülmesi ve mevcut problemlere yönelik etkili yaklaşımların geliştirilmesi için farklı eğitim modelleri ve uygulamaların incelenmesi, örnek uygulamaların tespit edilmesi alanın bilimsel gelişimine katkı sunması bakımından önemlidir. Bu doğrultuda bireylerin din eğitimi faaliyetlerinden maksimum düzeyde verim alabilmesi için farklı ülkelerde gerçekleştirilen din eğitimi çalışmalarının detaylı bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Mahmut Zengin ve Abdurrahman Hendek editörlüğünde dünyanın farklı bölgelerinde gerçekleştirilen din eğitimi uygulamalarını konu edinen bir kitap serisi başlatılmıştır. Bu çalışmada serinin ilk kitabı olan *Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi* adlı eser, bölgede yer alan ülkelerin din eğitimi uygulamaları hakkında kayda değer bilgiler sunma, farklı din eğitimi modellerini saptayabilme ve işlediği konu kapsamında başarılı bir çalışma olup olmadığına dair değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi adlı bu çalışma sekiz temel bölümden oluşmaktadır. Farklı yazarlar tarafından yazılan bölümlerde her bir yazar sırasıyla bölgede yer alan Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Rusya ve Türkmenistan'da

gerçekleştirilen din eğitimini; hukuki statü, öğretim programları ve ders kitapları, benimsenen eğitim yaklaşımı ve içeriği, devlet ve özel okullarda din eğitimi, din eğitimi veren öğretmenlerin yetiştirilmesi, mevcut din eğitimi tartışmaları ekseninde incelemektedir ve ülkelerin yönetim biçimi, dini yapısı, din devlet ilişkilerini gerçekçi bir şekilde sunmaya çalışmaktadır.

İlk bölümde Elnura Azizova “Azerbaycan’da Okullarda Din Eğitimi” konusunu ele almaktadır. Azizova Azerbaycan hakkında verdiği genel bilgilerin ardından ülkede var olan din devlet ilişkisini ülkenin kanunları ekseninde ele almaktadır. Azerbaycan’ın kendini seküler devlet olarak tanımladığını ifade eden Azizova, ülkede din ve vicdan özgürlüğü esas olmakla birlikte dinî aşırılıkla da mücadele edildiğini vurgulamaktadır. Azerbaycan eğitim sistemi laik özellik taşımaktadır ve bu sebeple devlet okullarında zorunlu, seçmeli, isteğe bağlı vb. herhangi bir bağımsız din dersi bulunmamaktadır. Eğitim müfredatında 1. sınıftan 9. sınıfa kadar okutulan “Hayat Bilgisi” dersinde yer alan “Maneviyat” öğrenme alanı içerisinde dinin tanımı, amaçları, peygamber, vahiy, kutsal kitap, inanç, ibadet, ahlak gibi dinî bilgiler mezhepler üstü bir yaklaşımla sunulmaktadır. Azerbaycan’ın devlet eğitim programında din dersi bulunmadığı için yüksek öğretim kurumlarında din dersi öğretmenliği programları yer almamaktadır. Azizova bu bağlamda devlet politikası ile tutarlı bir din eğitimi anlayışı olduğunu, Azerbaycan’ın geçirdiği siyasi süreçlerin din eğitimini etkilediğini ifade etmektedir.

İkinci bölümde Osman Kamil Çorbacı “Ermenistan’da Okullarda Din Eğitimi” konusunu ele almaktadır. Çorbacı, Ermenistan’ın günümüz dinî yapısı ve din eğitiminin daha rahat anlaşılması için Ermenistan tarihini M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren ele alarak siyasi tarih ve toplumun geçirdiği dinî

süreçler hakkında detaylı bilgilere yer vermektedir. Ermenistan Anayasası'na göre her bireyin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahip olduğunu belirten Çorbacı, "ruh avcılığı" olarak adlandırılan zorla din değiştirmeye yönelik girişimlerin yasaklandığını ifade etmektedir (s. 55). Ermenistan eğitim sisteminin birçok Avrupa ülkesine kıyasla daha merkezi bir yapıda olduğunu ifade eden Çorbacı, halkın büyük çoğunluğunun Hristiyan olması sebebiyle kilise merkezli (Ermeni Apostolik Kilisesi) din eğitimi modelinin uygulandığını, kilisenin din eğitimi üzerinde belirleyici etkisi olduğunu ve Ermeniler için din dersinden muaf olma gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Devlet ve özel okullarda zorunlu olarak okutulan "Ermeni Kilisesi Tarihi" dersinin tartışmalara neden olduğunu ve bu sebeple Ermenistan din eğitiminin gelişim aşamasında olduğunu üzerinde önemle duran Çorbacı, ülkenin din eğitimi uygulamalarında ulus-devlet anlayışının etkili olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte farklı dine ve din anlayışına mensup belirli gruplar¹ da bulunmasına rağmen Ermenistan'ın baskıcı ve asimile edici bir politika benimsemeyerek, insanların dinî inançlarını ve anlayışlarını yasalar ile güvence altına almasının dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü bölümde Gülnara Goca Memmedli "Gürcistan'da Okullarda Din Eğitimi" konusunu ele almaktadır. Memmedli, Gürcistan'ın siyasi ve coğrafi konumu sebebiyle çağdaş dinler arası bir yaklaşım modeli geliştirdiğini ifade etmektedir. Memmedli, Gürcistan'ın laik bir ülke olduğunu, dinî özgürlüklerin anayasal olarak garanti alındığını ancak Gürcistan Apostolik Otosefal Ortodoks Kilisesi'nin üstünlüğünün ve devletten bağımsızlığının yine anayasa ile

¹ Şii ve Sünni Müslümanlar başta olmak üzere, 800 ile 1000 arası Yahudi, 35 binden fazla Yezidi vb. (s. 53).

sabit olduğunu vurgulamaktadır (s. 81). Bu durumu “kısmen onaylanmış kilise modeli” olarak tanımlayan Memmedli, ülkede din eğitime dair herhangi bir kanun bulunmadığını, din dersinin okullarda isteğe bağlı olduğunu ifade etmektedir. Gürcistan din eğitiminin Ortodoksluk, Sünni İslam gibi mezhep merkezli olduğunu belirten Memmedli, bu dersleri okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için herhangi bir öğretim programının bulunmadığını ve derslerin genellikle tarih öğretmenleri tarafından verildiğini aktarmaktadır. Gürcistan her ne kadar din derslerini müstakil bir ders olarak okutmasa da dinî hoşgörü çerçevesinde farklı dinlerin ülkede var olmasına ve bu dinlere yönelik eğitim derslerinin verilmesine fırsat veren bir ülke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dördüncü bölümde İlyas Erpay “Kazakistan’da Okullarda Din Eğitimi” konusunu ele almaktadır. Kazakistan da kendini laik olarak tanımlayan ülkelerden biridir. Laik devlet yapısının herhangi bir din eğitimi dersine cevaz vermediğini ifade eden Erpay, devletin vatandaşlarının dinî özgürlüklerini kanunlar ile koruma altına aldığını vurgulamaktadır. Ülkede Sovyetler Birliği dönemi ve sonrasında dinsizliğin artması ve gençler arasında büyüklere saygısızlık gibi davranışların alışkanlık haline gelmesi üzerine halkın talepleri doğrultusunda “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” adlı bir dersin müfredata eklendiğini belirten Erpay, bu dersin amacının dinî ritüelleri öğretmek olmadığını aksine insanlara hoşgörü gösterme ve dinî inançlara saygı duyma gibi değerleri kazandırmaya yönelik olduğunu vurgulamaktadır. İsteğe bağlı okutulan bu dersin genellikle tarih öğretmenleri tarafından verildiğini ifade etmektedir. Sovyetler Birliği dönemi ateizminin hem toplumda hem de devletin din eğitimi yaklaşımında etkilerinin hala devam etmekte olduğunu, bu durumun ancak eğitimle aşılabileceğini ve bilimsel temellere

dayalı bir din eğitiminin önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Kazakistan'da Sovyetler Birliği sonrası dönemde din eğitimi uygulamalarını ve faaliyetlerini gerçekleştirmede hızlı adımlar atılmadığı ve devlet kontrolünde sistemli din eğitimi gerçekleştirilmediği görülmektedir.

Beşinci bölümde Mehmet Korkmaz "Kırgızistan'da Okullarda Din Eğitimi" konusunu ele almaktadır. Kırgızistan'da din eğitimi daha iyi anlamak için Kırgızistan tarihi hakkında detaylı bilgilere yer veren Korkmaz, ilk devlet başkanının (Askar Akaev) çıkardığı "Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar" (Din Tütü Erkindiği Cana Din Uyomdağı Cönündü) kanunun ülkeye birçok felsefi ve dinî akımın girmesine neden olduğunu, din ve inançlar noktasında bir karmaşa meydana getirdiğini ifade etmektedir (s. 146). Bu sebeple okullardaki din eğitimi uygulamalarının hukuki temellerinin zaman içerisinde değişiklik gösterdiğini belirtmektedir. Korkmaz, Kırgızistan'ın diğer Asya ülkeleri ile kıyaslandığında en liberal ve çoğulcu anlayışa sahip ülke olduğunun altını çizmektedir. Din derslerinin okullarda başlangıçta isteğe bağlı, "İyman Sabağı"² adıyla okutulmaya başlanıp daha sonra adının "Adep Sabağı"³ olarak değiştirildiğini ifade eden Korkmaz, 2022-2023 itibarıyla dersin müfredattan tamamen kaldırılarak yerine "Dinlerin Gelişim Tarihi" adlı zorunlu bir dersin getirildiğini belirtmektedir. Söz konusu dersin diğer ülkelerde (Kazakistan ve Özbekistan) olduğu gibi tarih öğretmenleri, sınıf öğretmenleri, edebiyat ya da rehber öğretmenleri tarafından okutulduğunu ve ülkede din dersi öğretmeni yetiştiren müstakil bir öğretim programının

² İman dersi (s. 152).

³ Adep kavramı ülke hukukunda resmi olarak geçen bir kavram olup tertip, talim, terbiye, ahlak, örf gibi anlamlar içermektedir ve dinin de kültürün bir parçası olduğuna atıf yapılmaktadır (s. 153).

bulunmadığını belirtmektedir. Korkmaz, ülkedeki mevcut farklı anlayışların ve liberal politikaların etkisiyle din eğitimi adına atılan adımların sınırlı ve yavaş olduğunu ve Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar (Din Tütü Erkindiği Cana Din Uyomdagi Cönündü) kanununun Kırgızistan’da din eğitimi uygulamalarında karmaşaya yol açtığını ifade etmektedir. Mevcut karmaşanın önlenmesi ve din eğitimi faaliyetlerini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için ülkeye dışarıdan dahil olan felsefi ve dinî akımların devlet kontrolüne alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Altıncı bölümde Dilara Tinas “Özbekistan’da Okullarda Din Eğitimi” konusunu ele almaktadır. Özbekistan’ın asırlarca İslam medeniyetine ve bilim merkezlerine ev sahipliği yaptığını, tarihi açıdan çok köklü ve zengin bir din eğitimine sahip olduğunu vurgulayan Tinas, Sovyetler Birliği dönemi ve sonrasında din eğitiminin sekteye uğradığını belirtmektedir. Tinas, günümüzde Özbekistan’ın laik bir ülke olması sebebiyle eğitim kurumlarında doğrudan din eğitimi yapılmadığını ifade etmektedir. Ancak Özbekistan’da dinden öğrenme modeli ile zorunlu ders olarak okutulan “Tarbiya” dersinin sistemli bir şekilde okutulduğunu, dersin programının kapsamlı bir araştırma ve inceleme sonucu hazırlanarak dersin öğretmenlerinin yetiştirilmesinde ciddi bir tavır sergilendiğinin üzerinde önemle durmaktadır. Öğretmenler hizmet içi eğitim almakta ve eğitim sonucunda sınava tabi tutularak dersi vermeye yetkin hale geldiklerini ifade etmektedir. Özbekistan’daki din eğitimi uygulamalarını diğer yazarlardan farklı olarak Türkiye’deki din eğitimi ile karşılaştıran Tinas, Tarbiya dersinin Türkiye’deki DKAB dersi gibi değerlendirilmemesi gerektiğini ve Özbekistan’da Türkiye’deki gibi bir din eğitimi uygulamasının bulunmadığını önemle vurgulamaktadır (s. 202). Bu bağlamda Özbekistan’ın

İslam medeniyetine ait köklü bir mirası bünyesinde barındırmasına rağmen bu mirasın korunması ve yeni nesillerce tanınmasında mevcut din eğitimi uygulamaları açısından yetersiz kaldığı değerlendirilmektedir.

Yedinci bölümde Alim Emin Yusufoglu “Rusya’da Okullarda Din Eğitimi” konusunu ele almaktadır. Yusufoglu, Rusya’da Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra yeniden “dinî rönesans” yaşandığını ifade etmektedir. Dinin yasallaşması ve okullarda din eğitiminin yapılandırılması sürecinde başta Rus Ortodoks Kilisesi olmak üzere ülkede bulunan diğer din mensupları ve temsilcileri büyük çaba göstermişlerdir. 2012 yılından itibaren ise zorunlu bir ders olarak uygulamaya konulan “Din Kültürü ve Laik Etiğin Esasları” adlı ders modülünün hümanistik bir yaklaşımla hazırlandığını ve dinden öğrenme metodu ile uygulandığını belirten Yusufoglu, söz konusu ders modülünün İngiliz ve İsveç modelleri ile benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır. Derslerde okutulan “Dünya Din ve Kültürünün Esasları” adlı kitabın Ortodoks geleneğini ve teoloji görüşlerini yansıtmakla birlikte ülkedeki dört geleneksel din olan Hristiyanlık, İslam, Yahudilik ve Budizm dinlerine de ağırlıklı olarak yer vermektedir.

Yusufoglu, Rusya’da öğretmenliğin formasyon odaklı olduğunu ve dersin öğretmenlerinin yetiştirilmesinde “Din Kültürü ve Laik Etiğin Esasları” adlı bir formasyon programı uygulandığı belirtilmektedir. Yusufoglu’nun aktardığı bilgilerden Rusya’da örgün ve sistematik bir din eğitiminin mevcut olduğu ve yapılan çalışmaların önünün açık olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada yer alan diğer bölümlerle karşılaştırıldığında Sovyetler Birliği sonrası bağımsızlık kazanan Türk devletlerinin din eğitimi hususunda daha çekingen bir tutum sergiledikleri ve laiklik temelli bir anlayışla

din eğitimine mesafeli bir konumda oldukları da görülmektedir. Buna karşın Sovyetler Birliği'nin merkezi olan Rusya'da tam tersi bir durumun hâkim olduğu ve din eğitiminin daha kurumsal bir yapıya kavuştuğu açıkça anlaşılmaktadır.

Sekizinci bölümde Sevim Ünal "Türkmenistan'da Okullarda Din Eğitimi" konusunu ele almaktadır. Türk-İslam tarihi açısından Özbekistan'dan sonra bir diğer önemli merkez Türkmenistan'dır. Türkmenistan'ın dış dünyaya kapalı bir toplum olması sebebiyle kaynaklara erişimin sınırlı olduğunu belirten Ünal, ülkedeki dinî topluluklar, dinî yaşam, kurum ve kuruluşlar hakkındaki bilgilerin büyük ölçüde kısıtlı sayıdaki raporlar üzerinden elde edildiğini ifade etmektedir. Ünal, Türkmenistan'da bağımsızlığın ilan edildiği günden bugüne kadar örgün eğitimde din eğitimi verilmesinin söz konusu olmadığını, yaygın din eğitiminde ise cami ve kiliselerde temel dinî metinlerin okunması dışında resmi din eğitiminin neredeyse yasaklandığını vurgulamaktadır. Ülkede din eğitimi veren tek kurumun ise başkent Aşkabat'ta bulunan Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı'nın açtığı "Ortak Türkmen-Türk Okulu'dur" ve bu okulda ülkemizdeki mevcut DKAB programı uygulanmaktadır (s. 271).

Türkmenistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Saparmurat Türkmenbaşı tarafından yazılan "Ruhname" adlı kitabın tüm eğitim kademelerinde zorunlu ders kitabı olarak okutulduğunu belirten Ünal, 2002 yılında kitabın öneminin daha da arttırıldığını ve ülkenin dört bir yanından gelen molla ve imamların katılımıyla törenlerle okutulmaya başlandığını aktarmaktadır. Türkmenlerdeki milli ve dinî duyguları dinamik tutmayı amaçlayan, çeşitli dinî ve tarihi bilgileri içeren bu kitabın zamanla bir irşat ve vaaz kitabına dönüşerek mescitlerde de okutulmaya başlanmıştır. Bir devlet başkanının

yazdığı kitabın ülkede dinî bilgi aktarmada ve din eğitiminde tek kaynak haline gelmesi dikkat çekici ve tartışmalı bir durum olarak değerlendirilmektedir. Ünal, söz konusu kitabın uzun yıllar okutulduktan sonra Saparmurat sonrası seçilen cumhurbaşkanı tarafından kademeli olarak eğitim sisteminden, müfredattan ve medyadan tamamen kaldırıldığını belirtmektedir.

Ülkelerin din eğitimi uygulamalarının belirlenmesinde siyasi ve toplumsal süreçlerin belirleyici bir etkisi olduğu aşikardır. Bu sebeple ülkelerde uygulanan din eğitiminin müstakil olarak incelenmesi ve kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi önemlidir. Bu çalışma Orta Asya ve Kafkasya bölgesinde yer alan ülkelerdeki din eğitimi bu hususu gözeterek ele almaktadır ve okullarda gerçekleştirilen din eğitimi uygulamaları hakkında bilimsel bir bakış açısıyla, açık ve anlaşılır bir üslupla kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Değerlendirilen bu eser Müslümanların yoğunlukta olduğu ülkeleri değil bölgede yer alan diğer dinlere mensup belli başlı ülkeleri de (Ermenistan, Gürcistan ve Rusya) kapsamaktadır. Birincil kaynak kullanımına özen gösterilmesi, ülkelerin kendi dillerinde yazılmış eserlerden ve resmî web sitelerinden bilgi alınması ayrıca bölümlerin çoğunun söz konusu ülkelerde öğrenci veya akademisyen olarak bulunmuş kişilerce hazırlanması çalışmanın güvenilirliğini ve bilimsel değerini artırmaktadır. Bölümlerin hazırlanmasında belirli bir sistemin ve başlıklandırmanın olması incelenen her ülke açısından detaylı bilgileri okuyucuya sunmakla birlikte eserin okunmasını ve anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır.

Değerlendirilen çalışmadan hareketle kitap içerisinden belirlenen herhangi bir ülke Sovyetler Birliği öncesi ve sonrası din eğitimi ele alacak şekilde müstakil olarak çalışabilir. Din eğitimi açısından köklü geçmişe sahip ülkeler olan

Türkmenistan ve Özbekistan'ın din eğitimi süreçleri tarihi açıdan ayrıntılı şekilde incelenebilir. Örgün din eğitimine ek olarak bölgedeki yaygın din eğitimi faaliyetleri de ayrı bir çalışma kapsamında incelenebilir.

Sonuç olarak farklı ülkelerdeki örgün din eğitimini incelemek amacıyla yapılan bu çalışma dikkate alınması gereken bir çalışmadır. Söz konusu ülkeler hakkında din eğitimi başta olmak üzere siyasi tarihi, toplum yapısı, güncel durumları hakkında gerekli bilgileri içermektedir. Çalışmanın devamının gelmesi ve hedeflenen kitap serisinin tamamlanması din eğitimi alanına zenginlik katmakla birlikte farklı coğrafyalarda yer alan din eğitimi uygulamalarının incelenmesi ve örnek uygulamaların tespit edilmesinde önemli rol oynayacaktır.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi
Sümeyra GÜNGÜR
Pamukkale Üniversitesi
Tasavvuf

sumeyragungur@gmail.com
ORCID: 0009-0009-6364-1095

Künye Bilgisi

Talat Olgun, *İlim Tasniflerinde Tasavvuf*.

Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2023.

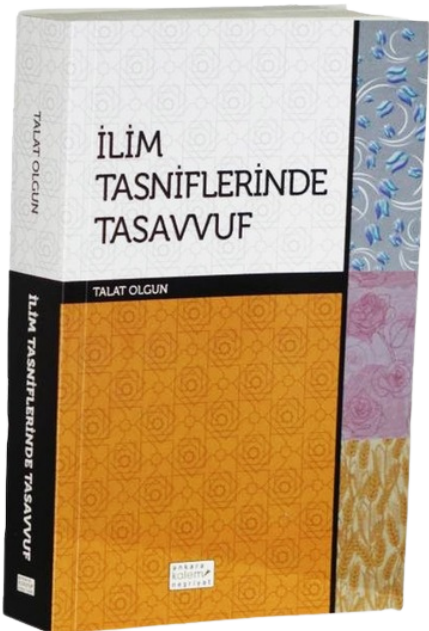
442 sayfa.

ISBN: 9786057272225

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tasavvuf / Sufism
İlim / Science
Tarih / History
Tasnif / Classification
İlim Tasnifi / Classification of Sciences

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

22/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

25/12/2024

Atıf / Citation

Güngür, Sümeyra. "Talat Olgun, İlim Tasniflerinde Tasavvuf". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 229-239.

İlimler tasnifi meselesi tarihsel olarak Antik Çağda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bilgilerin sistematik bir şekilde sınıflandırılması ve düzenlenmesi ilk kez gündeme gelmiş, farklı disiplinlerin birbirinden ayrılması ve tanımlanması süreci başlamıştır. İlk olarak Eflâtun ve Aristo'nun etrafında şekillenen tasnifler, zamanın ilerlemesiyle birlikte başka tasniflerin oluşumunu tetiklemiştir. İslamiyet'in ilk dönemlerinde herhangi bir tasnif söz konusu olmamıştır. Bunun sebebini birkaç şekilde ortaya koymamız mümkündür: İnsanların klasik ilimlere dair ihtiyaçlarını doğrudan ana kaynak olan Kur'an ve sünnetten giderebilmesi, Efendimizin vefat etmesinin ardından boşluğun oluşması, fetih hareketlerinin artmaya başlamasının akabinde Müslümanların fethedilen bölgelerdeki farklı dine ve kültüre mensup insanlarla karşılaşması, Emevî-Abbâsî dönemlerinde yapılan tercüme faaliyetleri ve özellikle de felsefenin Arapçaya tercüme edilmesi İslami ilimlerin tasnif edilmesini zorunlu kılmıştır. Cabîr b. Hayyân'la (ö. 200/815) başlayan tasnifler devamını da getirmiştir. Yaklaşık olarak hicri ikinci asra tekabül eden bu dönem felsefi anlayışın İslam'a girmesiyle önemini arttırmıştır. İlimler tasnifinde birbirinden farklı tasnif çeşitleri tezahür etmiştir. Bu, tasnifi yapan kişinin ilmî birikimini yansıttığı gibi dönemin ilim anlayışını da yansıtmıştır. İlim tasniflerine bakıldığında tasnife özgü müstakil bir eser meydana getirenler olduğu gibi eserlerinde tasavvufu bir bahis olarak yer verenler de olmuştur. Böylelikle her ilmîn kendi bünyesinde konusu, amacı, yöntemi oluşmaya başlamıştır.

Tasnifler; bilgede derinleşme, eğitim ve öğretimdeki verimliliği arttırma, araştırmacıların çalışmalarını kolaylaştırma, tasnif yapan âlimler hakkında bilgi edinme ve bununla birlikte o dönemin ilim anlayışını kazandırmayı sağlamak amacıyla yapılmıştır.

Bu konuda yapılan incelemeler neticesinde ilimler tasnifi üzerine birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Örnek olarak Osman Bakar'ın *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnîfi* eseri ve Hidayet Peker'in "İbn Hazm'ın İlimler Tasnîfi" makalesi verilebilir. Her iki çalışma da incelendiğinde Bakar, bu çalışmasında üç âlim üzerinden ilimlerin tasnifini yaparken; Peker, tek âlimin tasnifini ele almıştır. Bununla birlikte tasavvuf özelindeki çalışmalar tetkik edildiğinde Süleyman Gökbulut'un "İlim Tasnîflerinde Tasavvufun Yeri" makalesi ve Olgun'un incelemekte olduğumuz *İlim Tasnîflerinde Tasavvuf* eseri bu alana kazandırılmış önemli çalışmalardandır. Dönemin önemli sûfilerinin tasniflerini içeren konuyla ilgili akademik bir çalışmanın daha önce yapılmaması bu araştırmayı öncü kılmıştır. Nitekim Olgun'un konu hakkında meselenin derinliklerine inerek yazdığı eser, akademik camiada eksik kalan boşluğu doldurma amacına hizmet etmiştir.

Olgun, araştırmasına öncelikle problemin ne olduğunu tespitle başlamıştır. Yapılan ilk ilim tasniflerinin kişiye münhasır olması hasebiyle tasnif hususunda muhtelif çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmaların kimisi ilmî sayılmakla birlikte kimisi de ilmî sayılmamıştır. Eğer tasavvuf bir ilim olarak kabul edildiyse nasıl ve ne şekilde değerlendirildiği irdelenmesi gereken bir meseledir. Aynı zamanda mutasavvıflar, tasniflerinde niçin tasavvufu kullanmayıp birtakım farklı lafızları tercih etmişlerdir? Tasavvuf bilgi üreten bir ilim midir? Eğer öyleyse nasıl bir yöntemi kullanmıştır? Yazar Olgun'un eserini telif etme gerekçesi yukarıdaki sorulara cevap bulma arayışıdır (s. 1-3).

Olgun, tasavvufun diğer İslami ilimlerle olan ilişkisini başlangıçtan itibaren incelemek amacıyla çalışmasında bazı temel konuları ele almayı hedeflemiştir. Bu bağlamda, "ilim" ve "marifet" kavramlarının literatürdeki anlamlarını araştırmış ve

sûfilerin “ilim” kavramıyla neyi kastettiklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca, tasavvufun diğer İslami ilimlerle olan yerini, ilimlerin sınıflandırılma nedenlerini ve bu sınıflandırmalarda kullanılan yöntemleri incelemiştir. Çalışma, bu tasniflerin tasavvuf açısından nasıl bir ayırım oluşturduğunu ve tarih boyunca âlimlerin tasavvufu nasıl bir ilim olarak değerlendirdiklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır (s. 5).

İslami ilimler içerisinde tasavvufun kendisine bir yer edinmesi sürekli tartışılan mevzulardan olmuştur. Olgun’un bu tartışmalara cevap niteliğinde tasavvufun dini ilimler içerisindeki konumunu belirginleştirip bütüncül bir şekilde tasavvufu ele alacak olması araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Kitap; giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Yazar, giriş kısmını beş alt başlıkta incelemiştir. Bu bölümde meselenin problemi, konusu, amacı, önemi, çerçevesi, araştırmanın kapsamı ve yöntemi belirlenmiştir. Birinci bölümde ilim ve marifet, nazarî ve amelî hikmet, kâl ve hâl gibi bazı tasavvuf kavramlarına değinilmiştir. Bu kavramlar arasındaki farklılıklar ve terimsel olarak birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı açıklanmıştır.

Olgun, İkinci bölümde ise daha çok klasik kaynaklardan istifade etmiştir. En başta söz konusu sûfinin tasnif anlayışını tablo şeklinde vermiş, sonrasında hayatından ve eser hakkında bilgilendirmelerde bulunmuştur. Buna müteakiben tasavvufun mahiyeti, âlimler tarafından tasavvuf ve tasnif meselesinin nasıl ele alındığı, ilimler arasındaki bağlamın tasniflere yansımaları değerlendirilmiştir. Olgun, eserin birinci bölümünde sûfilerin ilimden kasıtlarını ve ilimlerin tasnif gerekçelerini ele almıştır. Yazarın açıklamalarına kavramlardan başlaması, meselenin anlaşılması için önem arz etmektedir. Çünkü sözcüklerle ilgili

ortak bir dil kullanılmadığı sürece, konunun anlaşılması zorlaşacaktır. Bu anlam karmaşasını gidermek adına klasik kaynaklarda geçen kelime ve kavramlara değinilmesi ortak bir zemini başlangıçta sağlamış olacaktır. Bu nedenle kelimelerin manaları netleştirilmiş ve kullanılış amaçları belirlenmiştir. Yazar, tanımlamaları yaparken *el-Lüma, et- Taarruf, Kûtü'l-kulûb, er-Risâle, Keşfü'l-mahcub, İhya'ü 'ulûmi'd-dîn* gibi tasavvuf klasiklerinden faydalanmış ve sûfilerin terim tanımlamalarına sırayla yer vermiştir (s. 47). Bu da dönemsel olarak kavramların uğradığı değişimi görmek açısından okuyucunun zihninde tarihsel bir zemin oluşturmuştur.

İlimlerin tasnif gerekçeleri ve yöntemlerinden bahsederken Olgun, tasnifin tanımıyla meseleye giriş yapmıştır. İlimler tasnifinin Antik Çağdan günümüze kadar olan seyrini, Eflâtun ve Aristo'nun ilimler tasnifinden başlamak suretiyle Müslüman düşünürlerin tasniflerine de yer vererek ele almıştır. İslam âlimleri, entelektüel kabiliyet ve birikimlerinin önemli bir kısmını bu konuya harcamışlardır. Bunun neticesinde çeşitli tasnifler ortaya çıkmıştır. Câbir b. Hayyân'la başlayan tasnif çalışmaları Kindî'yle (ö. 252/866 [?]) devam etmiştir. Câbir b. Hayyân'ın tasnif çalışmasının birtakım felaketler sebebiyle kaybolması nedeniyle İslam dünyasında ilimler tasnifi yapan ilk kişi Kindî kabul edilmiştir. Daha sonra Fârâbî (ö. 339/950) ve İbni Sînâ (ö. 428/1037) Yunan felsefesinden etkilenecek tasniflerini yapmıştır. Hârizmî, (ö. 232/847'den sonra) Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi düşünürlerse özgün, Yunan felsefesine karşı İslâm'a özgü yeni tasnifler ortaya koymuşlardır. Bu durum Müslümanların özgüvenini arttırmakla kalmamış farklı tasniflerin zuhûr etmesine ve ilmî çeşitliliğin oluşmasının önünü açmıştır (s. 86-88).

Yazar, ikinci bölüme geçmeden önce âlimlerin ilim tasnif gerekçelerine de kısaca değinmiştir. Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm* adlı

eseriyle özgün tasnif çalışması yapanların ilkidir. O, ilim tasnif etmenin ilimden istifade edecek kişiler için kolaylık sağlayacağını, bilgiyi öğrenmede bilinçli hareket edileceğini böylece talibin daha yolun başında farkındalık kazanacağını belirtir. İhvân-ı Safâ Topluluğu *Risaleler'*inde ilim öğrenecek kişilere ilim yolunda kılavuz olmasını gerekçe göstermiştir. Serrâc (ö. 378/988) ve Kelâbâzî (ö. 380/990) ise kendi ilimlerine yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve ilimlerini diğer ilimler arasında belirgin kılmak için tasnif yapmıştır. Hârizmî *Mefâtîhu'l-'ulûm'*da diğerlerinden farklı bir amaca hizmet etmiştir. Müellif lügat ilmînin öğrenmede yeterli olmayacağını ediplere göstermek ve değişik devlet kademelerindeki kişilerin ihtiyaç duyacakları terimleri açıklamalarıyla bir araya getirerek sözlük yapmayı hedeflemiştir (s. 90). Gazzâlî tam gerekçe belirtmemiştir fakat *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'*in Kitâbü'l-ilm bölümünde Allah'a kulluk ve Resûl'ünden gelen ilmi açığa çıkarmak, faydalıyı zararlısından ayırt etmeyi; İbn Haldûn, dünyayı düzenlemeyi ve Hz. Peygamber'in mesajını anlamayı gerekçe göstermiştir (s. 89-91).

Seyyid Şerîf Cürçânî, (ö. 816/1413) *Risâle fî taksîmi'l-ilm* eserinde mantık ilmini öğrenecek kişinin amacına hizmet edecek kısmı tasniflerden hızlıca belirleyip zihnindeki mutlak meçhûliyeti gidermesini amaçlamıştır. Taşkoprizâde *Mevzûâtü'l-'ulûm'*da; ilim öğrenen kimselerin kolaylıkla ilimler arasındaki bağlantıyı sağlamasını temenni ederek ilimlerin ismini, nasıl olduğunu, konusunu, faydasını ortaya koymak için eserinde tasnife gitmiştir (s. 93-94). Bu şekilde meseleyi ele alan Olgun, müelliflerin tasnif gerekçelerini toplu olarak ortaya koymuştur.

İkinci bölümde daha özele inerek ilim tasniflerinde tasavvufu, tasniflerinde tasavvufa yer verenler ve yer vermeyenler olarak iki şekilde ele almıştır. Her bir tasnife başlarken öncelikle müellifin eserinde nasıl bir tasnife yer

verdiğini tablolaştırarak okuyucunun zihninde meseleyi şematize etmiştir. Ardından müellifin hayatından kısaca bahsetmiştir. Eser hakkında genel bilgiler vermesinin akabinde, müellifin eserinde tasavvufa niçin yer verip yer vermediğini izah etmiştir. Olgun'un genelden özele doğru bir çalışma yapması çalışmayı daha anlaşılır kılmıştır. Burada eserlerinde tasavvufa yer veren ve yer vermeyen birkaç müellife gerekçeleriyle değinilmesi meselenin anlaşılabilirliğini arttıracaktır.

İhvân-ı Safâ Topluluğu, *Risaleler'*inde tasavvufa yer vermesinin gerekçesi olarak ilim tâlip edenlerin izleyecekleri yolları belirlemek olduğunu belirtir (s. 112). Olgun'un, bu kısımda risalelerin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi vermenin yanında İhvân-ı Safâ Topluluğu'nun işlediği tasavvufi konulara da -sayı, küçük âlem, ilahi aşk, kalp- yer vermesi; diğer ilimlerin tasnifinden farklı olarak tasavvufun tasnifte yer verilmiş sebebinin, tasavvufun mahiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir. Olgun hem *Risaleler* hakkında hem de *Risaleler'*de tasavvufa nasıl yer verildiği hususunda okuyucuya doyurucu bir bilgi sunmuştur. Fakat tasavvuf konuları hakkında verilen bilgiler, tasnif bağlamından kopukluklar meydana getirebilir. Serrâc, *el-Lüma* adlı eserinde tasavvufun mahiyetini açıklayarak tasavvufu eleştiren bazı fıkıh ve kelim âlimlerine cevap vermeyi ve tasavvufu sapkın kişilerin temsil etmesine engel olmayı amaçlamıştır. Tasavvufun diğer ilimlerle olan ilişkisini değerlendirerek bu ilimlerden bağımsız öğrenilmesinin faydasız olacağını belirtmiştir. Tasavvufun diğer ilimlerin öğrenilmesinden sonra tahsil edilmesi gereken bir ilim olduğunu vurgulamıştır (s. 138). Bu yaklaşımı benimsemesinin sebebi tasavvufun kemal erme yolu olduğunu ve doğru anlaşılmasının ancak sağlam bir ilmî altyapı ile mümkün olabileceğini göstermektedir. Olgun, *el-Lüma* eserinde tasavvufun sınıflandırmasını geniş bir şekilde ele almış ve Serrâc'ın bu tasnif

üzerinden tasavvufun diğer İslami ilimlerle kesiştiği ve ayrıştığı noktaları irdelediğini belirtmiştir. Bu yönüyle eser Tasavvufu savunmanın yanı sıra ona metodolojik bir çerçeve de kazandırmıştır. Gazzâlî; *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, *Risâle-i ledünniyye* ve *el-Müstaşfâ* eserlerinde tasavvuf tasnifine yer vermiştir. Bu tasnifler, Gazzâlî'den sonraki dönemlerde yapılan ilim tasniflerini büyük ölçüde etkilemiştir (s. 190). Olgun, burada Gazzâlî'nin tasavvuf tasnifini incelerken Gazzâlî'nin hem kendisinden önceki düşünürlerden nasıl etkilendiğini hem de sonraki dönemleri nasıl etkilediğini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu durum, Gazzâlî'nin tasnif konusundaki yerini daha kapsamlı ve anlaşılır hale getirmiştir. Olgun'un, Gazzâlî'nin bu konudaki fikirlerini üç önemli eseri üzerinden açıklaması, meseleyi derinlemesine ele almasını sağlamış ve okuyucunun konuyu daha iyi kavramasına yardımcı olmuştur. Fakat tasavvuf hakkındaki kavramsal açıklamalar okuyucu zaman zaman konudan uzaklaştırabilir.

İbn Hazm, (ö. 456/1064) Fârâbî ve İbni Sînâ her ne kadar ilim tasniflerinde tasavvufa yer vermemiş olsalar da bu durum, tasavvufun o dönemde hiçbir şekilde var olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle Fârâbî ve İbn Hazm, tasavvufi düşünceyi ahlak ilmi ya da felsefi konular üzerinden dolaylı olarak ele almışlardır. Bu onların tasavvufu görmezden gelmek yerine, ahlaki erdemler bağlamında değerlendirdiklerini göstermektedir. İbn Sînâ ise ilim tasniflerinde tasavvufa doğrudan yer vermemekle birlikte *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde tasavvufi konulara değinmiş ve bu alanda önemli fikirler ortaya koymuştur. Bu durum, tasavvufun o dönemde ilim olarak kabul edilip edilmediğine dair kesin bir reddin sözü konusu olmadığını, aksine düşünürlerin tasavvufi meseleleri farklı disiplinler üzerinden ele aldıklarını göstermektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde, tasavvufu ilim yerine koymama

gibi bir durum söz konusu değildir; sadece düşünürler kendi sistematik tasnif anlayışları çerçevesinde tasavvufu farklı şekillerde ele almışlardır.

Tasavvuf, İslami ilimler arasında zamanla sistematik bir ilim haline gelmiştir. Serrâc ve Gazzâlî gibi isimlerin çabalarıyla önemli bir zemine oturtulmuştur. Serrâc'ın tasavvufu ahlaki ve ilmî bir zemine oturtma çabası, Gazzâlî'nin ise onu ilim tasnifleri içine dahil etmesi, tasavvufun meşruiyetini güçlendirmiştir. Öte yandan Fârâbî, İbn Hazm ve İbni Sînâ gibi düşünürlerin tasavvufu doğrudan ilim olarak tasnif etmemesi, tasavvufun tamamen dışlandığı anlamına gelmez; bu düşünürler tasavvufu ahlaki erdemler ya da bireysel olgunlaşma bağlamında ele alarak dolaylı bir meşruiyet kazandırmışlardır.

Sonuç olarak tasavvufun ilim tasniflerindeki yeri konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Âlimler, tasavvufun konumunu belirlerken üç temel tutum sergilemiştir:

1. Tasavvufu bir ilim olarak kabul edenler: Gazzâlî, Serrâc ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi âlimler, eserlerinde tasavvufu sistematik bir ilim olarak ele almış ve onu ilim tasnifleri içine dahil etmişlerdir. Özellikle Gazzâlî, tasavvufu sadece ahlaki bir disiplin olarak değil, manevî arınma ve hakikate ulaşmanın bir yolu olarak da nitelendirmiştir.
2. Tasavvufu farklı kelimelerle niteleyenler: Bazı âlimler, tasavvuf terimini doğrudan kullanmak yerine ahlak, irfan ya da hikmet gibi kavramlar üzerinden tasavvufi düşünceye atıfta bulunmuşlardır. Bu durum, tasavvufi içeriğin varlığını kabul etmekle birlikte, onu farklı terminolojik çerçevelerde ele alma eğilimlerini gösterir.
3. Tasavvufa yer vermeyenler: Fârâbî, İbni Sînâ, Hârizmî ve İbnü'n Nedîm gibi âlimler, tasniflerinde felsefî ilimlere öncelik vermiş ve tasavvufa doğrudan yer vermemişlerdir. Ancak bu,

tasavvufu tamamen reddettikleri anlamına gelmez. Özellikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinde tasavvufi konulara değinmesi, onun tasavvufi düşüncüyü farklı bir bağlamda ele aldığını göstermektedir. Bu farklı yaklaşımlar, tasavvufun ilim olarak kabul edilip edilmediği tartışmasını gündeme getirmektedir. Tasavvufu açıkça bir ilim olarak tasnif edenler, bu disiplini sistematize etmeye çalışmış ve ona bir meşruiyet kazandırmıştır. Tasavvufu farklı kavramlarla ele alanlar ve tasniflerinde doğrudan yer vermeyenler ise, tasavvufi düşüncenin varlığını dolaylı olarak kabul etmişlerdir. Bu durum, tasavvufun İslam düşünce tarihinde çok yönlü bir şekilde değerlendirildiğini ve farklı disiplinlerle ilişkili bir ilim olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Yazar Olgun'un tasnif konusunu geniş ve kapsamlı şekilde ele alması, tasavvufun İslam düşüncesindeki yerini daha anlaşılır kılmaktadır. Ancak bazı kavramsal detaylara fazla girilmesi, okuyucunun ana konudan uzaklaşmasına neden olabilir. Bu kısım, tasavvufun tarihsel süreçte nasıl algılandığı ve ilim dünyasında nasıl bir konuma sahip olduğu sorusuna önemli katkılar sunmaktadır.

Sonuç olarak Olgun'un çalışmasının ilimler tasnifi hususunda tasavvuf özelinde yapılmış müstakil bir çalışma olduğu görülmektedir. Bu yönüyle akademi sahasında tasavvuf alanında yazılmış önemli bir eser hüviyeti taşır. Yazarın araştırmanın konusunu, amacını, yöntemini başta sunması, okuyucuların kitaba dair beklentilerini netleştirmesine yardımcı olmuştur. Bu durum Olgun'un akademik çalışmalarda metodolojik bir titizlikle davrandığını göstermektedir. Devamında tasnifleri somut ve görsel bir şekilde vermesi meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmış ve okuyucunun zihninde bilgiyi kalıcı hale getirmeye yardımcı olmuştur. Genel olarak eser akıcı ve akademik bir üslupla ele alınmıştır. Yazarın

dipnotlarda ilim tasnifleri özelinde yazılmış tez, makale ve klasik kaynaklardan istifade etmesi, araştırmanın zenginliğini ve güvenilirliğini arttırmaktadır. Özellikle ikinci bölümde klasik kaynaklara yoğunlaşması, meselenin ana kaynaktan doğrudan ele alınmasını sağlayarak çalışmanın bilimsel değerini arttırmıştır. Olgun, bu alanda uzmanlaşmak isteyen kimselerin de klasik kaynaklardan istifade etmesi gerektiğine sonuç bölümünde değinmiştir. Anlatım biçimlerinden açıklayıcı ve tartışmacı anlatıma yer vermesi konunun anlaşılması için önem arz etmektedir. Düşünceyi geliştirme yollarından ise şematik gösterme, tarama metodu, karşılaştırma, örneklendirme, kaynaklandırma, tümevarım ve tümdengelim gibi yöntemleri kullanmıştır. Yazarın bu tür yöntemleri kullanması konunun okuyuculara aktarılması hususunda başarılı bir tercih yaptığını göstermektedir. Tasnif eserlerini incelerken tarihi önceliği esas alması, bilgileri ilk olarak şematik vermesi, konu tasnifinde tasavvufa yer verenler ve vermeyenler şeklinde sınıflandırmaya gitmesi muhatap kitlenin istifadesi hususunda kolaylık sağlayacağı öngörülmektedir.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi

Saliha TÜRCAN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Tefsir

sturcan@mehmetakif.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5339-2560

Künye Bilgisi

Abdulcabbar Adıgüzel, *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*.

İstanbul: 2024.

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doktora Tezi.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsir

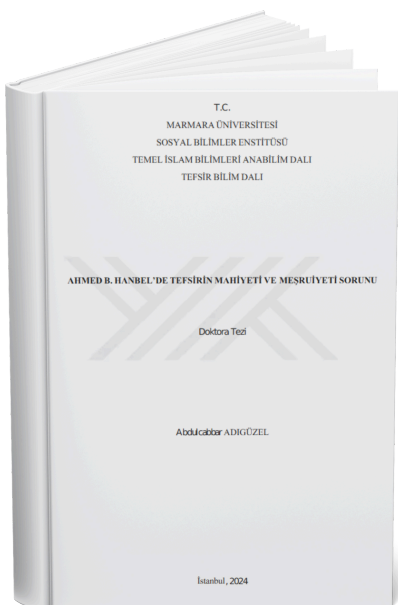
Ahmed b. Hanbel / Ahmad b. Hanbal

Megâzî / Megâzi

Melâhim/ Melâhim

Merfû Tefsir Rivayeti / Merfû Narration of Tafsir

Doktora Tezi İncelemesi/ Doctoral Thesis Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

29/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

14/12/2024

Atıf / Citation

Türcan, Saliha. "Abdulcabbar Adıgüzel, Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 240-260.

Ahmed b. Hanbel’de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu adlı çalışma Abdulcabbar Adıgüzel tarafından 2024 yılında kaleme alınmış bir doktora tezidir. Bu yazıda söz konusu çalışma genel hatlarıyla tanıtılacak ve katkı mahiyetinde çalışmaya dair bazı değerlendirmelere yer verilecektir.

Çalışma ehl-i hadîsin önde gelen âlimlerinden Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) tefsir, megâzî ve melâhimin aslı olmadığına dair sözünden hareketle onun tefsire bakışını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zira yazara göre Ahmed b. Hanbel’in bu sözü, maksadına dair açıklayıcı kayıtlar olmadığı için tefsir tarihi literatüründe söylendiği dönemden itibaren çok farklı hatta birbirine zıt yorumlara konu olmuştur. Bu durum ise erken dönem tefsir tarihi tasavvuruna, Ahmed b. Hanbel özelinde ehl-i hadîs geleneğinin ilk üç asırdaki tefsir yaklaşımına ve bizzat Ahmed b. Hanbel’in ilmî kişiliğine dair olumsuz bir algı inşa etmiştir. Yazar Ahmed b. Hanbel’in “tefsir, megâzî ve melâhimin aslı olmadığı”na ilişkin sözüne dair yorumların söze atıfta bulunanların sahip oldukları tasavvurlarla şekillendiğini bunun da sözün yanlış yorumlanmasına sebep olduğunu düşünmektedir. Neticede yazara göre söz ile ilgili yorumlar sözün maksadını ve Ahmed b. Hanbel’in ilmî şahsiyetini aşarak tefsir tarihi tasavvurumuzu örselemiştir (s. 174, 294). Ahmed b. Hanbel’in mezkûr sözünün literatürde en erken İbn Adî’nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fî du‘afâ’i’r-ricâl*’inde yorumsuz olarak yer aldığını tespit eden yazar, sonrasında Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) yorumları başta olmak üzere literatürde söze dair pek çok yorumun ortaya konduğunu ve sözün literatürde çeşitli bağlamlarda yaygınlık kazandığını belirtmiştir (s. 1). Gelenekte Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye’nin yorumlarını sözün literatürdeki yorum tarihi açısından kırılma noktaları olarak nitelendiren yazar, Zerkeşî

(ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) yorumlarının ise sözün yaygınlaşmasında oldukça etkili olduğunu ifade etmiştir. Yine yazarın tespitlerine göre modern dönemde Reşîd Rızâ (1865-1935) ve Ahmed Emîn'in (1886-1954) yaklaşımları ile Batıda Goldziher'in (1850-1921) başlattığı tartışmalar neticesinde söze dair çok çeşitli yaklaşımlar gündeme gelmiştir (s. 10). Sözün maksadının muğlak oluşunun yorumcuya büyük ölçüde esneklik sağladığını düşünen yazar, geliştirilen yorumların temel hareket noktası olarak, "tefsir rivayetlerini, eserlerini veya tefsirle yakından ilgili bazı alanları töhmet altında bıraktığı kabulüne" işaret etmektedir. Yazara göre bu durum, sözle ilgili farklı tepki ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede ortaya konulan yorumlar, kimi zaman sözün bağlamını netleştirmeye kimi zaman Ahmed b. Hanbel'in şahsını hedef alarak onu tenkit etmeye ya da tam aksine sözü onun söylemediğini temellendirmeye yönelik olmuştur. Yine onun tefsir rivayetlerine güvenmediği ya da mesafeli olduğu hatta onları önemsemediği, reddettiği ve yok saydığına dair yaklaşımların da mevcut olduğuna işaret edilen çalışmada Ahmed b. Hanbel'in sözüne ilişkin olarak literatürde çok geniş bir yorum yelpazesi oluştuğu vurgulanmıştır. Bu yelpazeye dâhil olan yorumlarda Ahmed b. Hanbel'in sözünün onun nezdinde tefsirin meşru olmayışına dayanak olarak sunulduğunu belirten yazar, bu yargıya varılmadan önce sözü söyleyip söylemediğinin netleştirilmesi sonrasında da yorumların geçerliliğinin sorgulanması gerektiğinin altını çizmiştir.

Modern dönemdeki çalışmalarda söze dair özgün yorumlar üretilmediğini; gelenekteki yorumları mezcetme, yorumlar arasında gerekçe ve kriter bildirmeksizin tercihte bulunma gibi yaklaşımların ortaya konduğunu ve söz konusu yorumların Ahmed b. Hanbel'in meramını ifade etmede

yetersiz kaldığını düşünen yazar söze dair gelenekteki ve modern dönemdeki tartışma zemininin dikkatlice incelenmesini akademik bir zorunluluk olarak görmektedir. Çalışmasını bu zorunluluğa binaen şekillendirdiğini de şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

Mezkûr ihtiyaca binaen bu tezde konuyla ilgili literatürün takibi yapılacak, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* adlı eseri ile genel tefsir birikimi gösterilip sözün maksadı netleştirilecek, böylece önceki araştırmaların değinmediği hususlar ikmal edilecektir. Nihai olarak tezin temel hareket noktası "Tefsirin aslı" meselesiyle ilgili problemi etraflıca tetkik edip tefsir tarihi tasavvurlarını etkileyen önemli bir problem için tutarlı bir çözüm önerme düşüncesidir (s. 12).

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusu ve amacı, yöntemi ve literatür değerlendirmesine yer verilmiştir. Girişte sözün tefsir tarihi tasavvurlarını olumsuz etkilediği düşüncesinden hareketle konunun etraflıca çalışılması gerektiğini ifade eden yazar, birinci bölümde sözün anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü meseleleri ele almıştır. Bu çerçevede ilk olarak sözün tespiti ve kaynaklarını, sözün klasik eserlerdeki formlarını, sözün maksadının tespiti açısından önemli gördüğü *et-Tefsîr* adlı eseri bağlamında Ahmed b. Hanbel'in tefsir birikimi ve tefsire olan ilgisini konu etmiştir. Yazara göre Ahmed b. Hanbel'e ait bir tefsirin tespit edilmesi sözün anlaşılması açısından önemlidir. Zira onun böyle bir eser telif etmiş olması, tefsire olan özel ilgisini ortaya koyacağı için "tefsirin aslına" ilişkin sözünü güvensizlik çerçevesinde okuyan yorumların büyük bir kısmını geçersiz kılacaktır. Bu noktada yazar günümüze ulaşmasa da Ahmed b. Hanbel'in böyle bir tefsir eserinin var olduğu ancak tarih içerisinde kaybolduğuna dair düşüncesini tezin birince bölümünde

“Ahmed b. Hanbel’in Kaybolan Tefsir Birikimi” başlığı altında temellendirmeye çalışmıştır. Yazar, literatürde söze ilişkin ortaya konulan yorumları “Eser ve Müfessir Eksenli Yaklaşımlar”, “Râvi ve Rivayet Eksenli Yaklaşımlar”, “Tematik Yaklaşımlar”, “Fikrî/İdeolojik Bakış Açıları” ve “Metodolojik Yaklaşımlar” başlıkları altında tasnif ederek ele almıştır. Ahmed b. Hanbel’in sözüyle ilgili yorumları böyle bir tasnifle ele alma amacını da “yorumlardaki çeşitliliği ve özneliliğin boyutlarını ortaya koymak, bu yorumların temerküz ettiği alanların kendi içerisinde tasnifi ve sonraki yorumlar üzerindeki etki düzeyinin belirlenmesi” olarak zikretmiştir (s. 8). Söze dair yorumları tasvir etmek suretiyle söze ilgili yaklaşımların sorunsal boyutunu ele almayı amaçlayan yazar, üçüncü bölümde kendi ifadesiyle “tefsirin aslı meselesinin çözümüne” odaklanmıştır (s. 9). Bu çerçevede öncelikle ortaya konulan yaklaşımlarla ilgili önemli detaylara dikkat çekmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Sözün farklı yorumlanmasındaki saikleri ve hicri III. asırda tefsirin meşruiyeti meselesini de bu bölümde ele alan yazar, son olarak Ahmed b. Hanbel’in sözüne dair yorumlara ilişkin itiraz ve eleştirilerine de yine aynı bölümde “Ahmed b. Hanbel’in Maksadına Dair Nihai Değerlendirme” başlığında yer vermiştir.

Yazar çalışmasında, Ahmed b. Hanbel’in “Üç şeyin aslı yoktur.” sözüyle tefsir, megâzî ve melâhim alanlarında merfû rivayetlerin sayılarının çok az oluşunu kastettiği sonucuna varmıştır. Yazara göre Ahmed b. Hanbel bu ifadeyle bahse konu üç alandaki mevkuף ya da maktû haberlerin Hz. Peygamber’e dayanan bir aslı olmadığını dikkatlere sunmuştur. Yazar ulaştığı bu sonucu kendi gerekçeleriyle temellendirmiştir.

Yukarıda genel hatlarıyla tanıtımına yer verdiğimiz doktora çalışması ile ilgili ilk değerlendirmemiz, ciddi bir emek mahsulü olduğu yönündedir. Akademik açıdan titizlikle

kaleme alındığı anlaşılan çalışmada konu zengin bir literatüre dayalı olarak işlenmiştir. Yazar hem tezin konusuna dair yapılmış hemen bütün çalışmalara hem de konuyla ilgili birincil ve tali pek çok kaynağa müracaat etmiştir. Çalışmada yazım ve imla kurallarına da özen gösteren yazar, konuyu - zaman zaman tekrarlar düşse de- sade ve anlaşılır bir üslup ile ele almıştır. Bununla birlikte yazarın konu ile ilişkili diğer çalışmaları doğrudan muhatap alarak metin içerisinde eleştirmesi savunmacı bir üslupla hareket ettiği izlenimi vermektedir. Çalışmanın mahiyeti açısından bu tür eleştiri ve izahların en azından bir kısmına dipnotlarda işaret edilmesi çalışmayı bir reddiye görüntüsünden kurtarması bakımından daha isabetli olabilirdi.

Esasen yazar; sözün maksadına ilişkin yorumları başarılı şekilde bir araya getirerek tartışmış, konuyla ilgili kendi görüşünü ortaya koymuş ve kendi açısından temellendirmiştir. Şu var ki yazar çalışma boyunca söze dair yorumları tasvir ederken ya da yorumlara atıfta bulunurken sözü Ahmed b. Hanbel'in tefsirin tamamını reddettiğine ya da tefsir rivayetlerinin bütününe sorunlu gördüğüne hamleden bir yaklaşıma vurgu yapmaktadır. Öyle ki çalışmanın konusunun da bu yaklaşıma dayalı olarak belirlendiği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki çalışmada söze dair yorumların ele alındığı ikinci bölümün başlıklarında yazar, ısrarla vurguladığı Ahmed b. Hanbel'in tefsiri reddettiğine ilişkin yorumları belirgin hâle getirecek şekilde bir tasnife gitmemiştir. Yine bu bölümde konu edilen yorumlar incelendiğinde sözü Ahmed b. Habel'in tefsiri reddettiği ya da tefsir rivayetlerini yok saydığı şeklindeki bir yorumun yazarın tezin genelinde resmettiği boyutta somut bir karşılığının olmadığı gözlenmektedir. Yazar bahsi geçen yoruma bazı yerlerde satır arası denilebilecek bir anlatımla işaret etmiştir (s. 168-169, 175, 193-194). Bu tarz bir

yaklaşımın gelenekte değil de çok belirgin olmasa da modern çalışmalarda ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık yazar anlatımlarında söze dair yorumların ekseriyetinin Ahmed b. Hanbel'in tefsiri reddettiği düşüncesini içerdiği kabulü ile hareket etmektedir. Mesela tezin 272. sayfasında "... onun tefsirin kendine özgü nakil tarzını kavrayamadığı için tefsir rivayetlerini uydurma görüp reddettiği de dile getirilmiştir." şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Bu tespitine kaynak vermemekle birlikte yazarın bu konuda daha önce alıntı yaptığı bir çalışmaya (s. 173, 190) atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Yazarın tezde alıntı yaptığı çalışmada Ahmed b. Hanbel'in sözüne ehl-i hadîsin tefsir nakillerini kendi ölçütleri açısından sorunlu gördüklerini gösteren bir ifade olarak yer verilmekte ve muhaddislerin bu tavrı, tefsir ve hadis nakil geleneklerinin farkını kavrayamayışlarıyla ilişkilendirilmektedir.¹ Buna karşın çalışmada İbn Hanbel'in tefsir rivayetlerini uydurma görüp reddettiğine dair bir tespit yer almamaktadır. Yazarın bu kabulünde, İbn Hanbel'in sözünü tefsir rivayetlerinin isnadlarındaki problemlere hamleden yaklaşımlar etkili olmuş görünmektedir. Zira yazar anlatımlarında mezkûr yaklaşımları keskinleştirerek, Ahmed b. Hanbel'in tefsir alanını reddettiği şeklinde yorumlayan görüşler olarak tasvir etmektedir. Buna karşılık Ahmed b. Hanbel'in tefsir alanını reddetmesinin mümkün olmadığını düşünen yazar bir alanın meşruiyetinin ancak Hz. Peygamber'den gelen haberlerle sağlanacağı düşüncesiyle cevaplar üretmiştir. Nitekim tezin sonucu olarak sözün maksadına dair ortaya koyduğu yorum da bu durumu desteklemektedir.

¹ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 307.

Yazar Ahmed b. Hanbel'in sözünün belli kitapları kastettiği yönündeki görüşleri "...gerek Kelbî ve Mukâtil'in bütün tefsir alanını temsil etmemesi ve gerekse bazı tefsir eserlerini makbul gördüğüne dair kayıtların bulunması" gerekçesiyle uygun bulmamaktadır (s. 271). Benzer şekilde "aslı yoktur" ifadesinin "isnadı yoktur" anlamına geldiğini savunan görüşleri de "...isnadsızlık, zayıflığa hamledilebilir olsa da ilgili rivayet başka açılardan teyit edilebileceği için bu durum toptan reddi gerektirmez." diyerek reddetmektedir (s. 272). Oysa bir alanla ilgili "aslı yoktur" nitelemesi her zaman o alanın toptan reddedildiği anlamına gelmeyip o alandaki sorunlu rivayetlerin varlığına ya da yoğunluğuna bir vurgu içerebilir. Kısacası sözü edilen nitelemeyi mutlak bir ifade olarak anlamamız zorunlu değildir. Yine yazar Ahmed b. Hanbel'in sözünde sayılan üç alanın da isnad konusunda farklı sorunları barındırdığını, üstelik isnada taalluk eden problemlerin ehl-i hadîs açısından bu üç alanla sınırlı olamayacağını belirtmektedir (s. 272). Oysa bu üç alan (megâzî , melâhim ve tefsir) isnadlı naklin konu edilmesi bakımından öne çıkan alanlardır. Yazarın da belirttiği gibi bu üç alanda isnada ilişkin farklı problemlerden bahsedilebilse de hepsinin temelinde bir haberin sağlam ve yanıtıcı olmayan bir isnada sahip olması meselesi bulunmaktadır.

Yazar, İbn Hanbel'in bu sözüyle bahsedilen üç alandaki haberlerin isnadlarındaki sorunlara işaret ettiğini savunan görüşlere, onun benzer problemlere sahip diğer alanları konu etmemesini delil getirerek bir eleştiri yöneltmiştir. Yazara göre eğer Ahmed b. Hanbel isnad problemlerini kastetmiş olsaydı bu açıdan sorunlu olan diğer alanları da zikretmesi gerekirdi (s. 207). Dolayısıyla bu yorumların geçerli olabilmesi için Ahmed b. Hanbel'in menâkıb, kısasü'l-enbiyâ, zühd, rekâik, ahlâk, delâil ve şemâil gibi alanları neden bu sözün kapsamına dâhil

etmediği izah edilmelidir (s. 179). Şu var ki sözün nasıl bir ortamda ve hangi konu bağlamında söylendiğini aktaran bilgiler mevcut olmadığı için diğer alanların niçin söze dâhil edilmediğini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ama “tefsir, megâzî ve melâhimin bahis konusu olduğu bir ortamda sadece bu alanları zikredip benzer şekilde isnad ve sıhhat problemlerini muhtevi diğer alanları zikretmemiş olması bir ihtimal olarak düşünülebilir. Öte yandan tefsir, megâzî ve melâhimin sayılan alanların pek çoğunu da içerecek şekilde daha şümullü olması ve sünnetin tespitinde doğrudan ya da dolaylı veri sağlaması bakımından bilgi yollarının gündeme getirilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Erken dönemden itibaren mukayese genellikle hadis rivayet geleneği ile tefsir ve siyer rivayetleri arasında yapılmış, yazarın saydığı alanlardaki rivayetlerin durumu hadis rivayetinin karşısında mukayeseye konu edilecek bir önemde görülmemiştir. Üstelik yazarın bakış açısından hareketle “Ahmed b. Hanbel neden bu üç alandaki merfû rivayetlerin azlığını daha sarih bir şekilde dile getirmemiştir?” şeklinde bir soru da sorulabilir. Dolayısıyla İbn Hanbel’in “aslı yoktur” ifadesini ilk etapta hadisçilerin terminolojisi çerçevesinde okumak makuldür.

Yazar, Ahmed b. Hanbel’in sözünü tefsiri diğer alanlardan ayrı görmesi ile ilişkilendiren yorumlarda ve tefsirin kendine özgü nakil tarzını kavrayamayışı ile ilişkilendiren yorumlarda konu edilen hususların fıkhıtan itikada, hadisten tarihe, kelimadan tasavvufa hemen her alan için de geçerli olacağını belirterek itiraz etmiştir. Yazara göre “fıkıh ve kelam konusunda da okunmasına cevaz verilmeyen, sorun teşkil ettiği düşünülen kitaplar, cerh edilen müellifler/râviler, isnad ve metin açısından problemleri rivayetler” mevcuttur (s. 272). Buna rağmen Ahmed b. Hanbel bu iki alanı aslı olmayan alanlara dâhil etmemiştir. Dolayısıyla sözün sadece kitaplar,

müellif/râvi veya rivayet eleştirisi olarak yorumlanması isabetli değildir (s. 272). Yazarın eleştirisini temellendirmek üzere yaptığı bu kıyasta fıkıh ve kelim ilminin tefsir, megâzî ve melâhim gibi bütünüyle rivayete dayalı ilimler olmayışını göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

Modern dönemde sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini reddetmeye meyilli yaklaşımları isabetli bulmayan yazar sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini mümkün görmektedir. Sözün nispetini reddedenlerin gerekçeleri değerlendirildiğinde yazarın bu konuda isabetli bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim sözün nispetine şüphe ile bakanların dayanakları, sözün içerdiği olumsuz yargı ve sözün tek râvi tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Yazarın "Sözün Tespiti ve Kaynakları" başlığında yer verdiği bilgiler ve değerlendirmeler sözün Ahmed b. Hanbel'e aidiyetini güçlendiren verilere sahiptir. Bu bağlamda sözün tek râvi tarafından nakledilmiş olmasına ilişkin şu değerlendirmeleri önemlidir:

Ahmed b. Hanbel'in bazı kanaatlerine Meymûnî dışında kimsenin vâkıf olamaması, Meymûnî'nin ayrıcalıklı konumunu gösterse de bazı yargıların teferrüdü sorununu da gündeme getirmektedir. Zira tefsirin aslı olmadığına dair ifade, sadece Meymûnî tarihiyle bilinmektedir. Bu açıdan onun Ahmed b. Hanbel ile ilgili en nadide bilgilere vâkıf olduğuna dair beyanı, tefsirin aslı olmadığıyla ilgili ifadenin neden yegâne kaynağı olduğunu açıklayabilir.... Meymûnî'nin Ahmed b. Hanbel ile ilişkisi kendi anlatısı dışında farklı verilerle desteklenmez. Zira Mihne sürecinin başladığı 218/833 yılı itibarıyla hapis ve baskılar sebebiyle Ahmed b. Hanbel sadece oğulları Salih (ö. 266/880) ve Abdullah ile amcazâdesi Hanbel b. İshak'la (ö. 273/886) düzenli ders yapabilmüş, bu süreç Mihne'nin sona erdiği 234/848 yılına kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Meymûnî'nin bahsettiği 205-227/820-842 yılları arasındaki mülazemetin düzenli görüşmelerden ziyade

imkân nispetinde sıklıkla Ahmed'in yanına gidip ona destek olmak gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Nitekim 274/887 yılında 100 yaşlarında vefat eden Meymûnî 164/780 yılında doğup 77 yaşında vefat ettiği bilinen Ahmed b. Hanbel'in akranıdır. Ancak bütün bunlar Ahmed b. Hanbel'in sözünü olumsuzlamayı gerektirmez. Zira Hallâl, Meymûnî'nin mesâilinde pek çok hususa dair bilginin yer aldığını, çeşitli sorular sorup aldığı cevapları yazdığını, bu durumdan memnun olmayan Ahmed b. Hanbel'in Meymûnî'den çekindiği için kanaatlerini yazmasına müsaade ettiğini söyler. Büyük oranda fıkıh ve hadisle ilgili olduğu anlaşılan soru ve cevapları derleyen Meymûnî'nin megâzî, melâhim ve tefsirin aslı hakkındaki sözü de eserine kaydettiği söylenebilir. Sonuçta güvenilir biri olan Meymûnî'nin naklettiği bilgiler, gelenek içerisinde dikkate alınıp nakledilegelmiştir (s. 15).

Yazar, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de ve *el-Müsned* dışında naklettiği tefsir rivayetlerinin isnadlı olmasının "tefsirin isnadsız olduğu söylemi"ni² yanlışlayacağını ifade etmiştir (s. 272-273). Yazarın İbn Hanbel'in sözünü isnad problemlerine hamleden görüşü eleştirmek için getirdiği bu delil aslında sözün isnad problemleri ile ilişkilendirilmesini desteklemektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bu tavrını isnad açısından problemlili gördüğü tefsir rivayetlerini isnadlı nakletmek suretiyle tefsire meşruiyet kazandırma çabası olarak okumak da mümkündür. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel bu sözle pekâlâ tefsir rivayetlerindeki isnad sorunlarına işaret etmiş, kendi ölçülerine uygun olan rivayetleri de *el-Müsned*'de ve diğer eserlerinde isnadlı bir şekilde nakletmiş olabilir. Ayrıca

² Yazarın "tefsirin isnadsız olduğu söylemi"nden kastı, sözü isnad problemlerine hamleden yaklaşım olsa gerek. Kendisinin de çalışmada tasvir ettiği üzere bu yaklaşımda tefsir rivayetlerinin bütünüyle isnadsız oluşu değil, isnadsız rivayetleri de içine alan ve isnadlardaki problemlere işaret eden bir yorum ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla yazarın "tefsirin isnadsız olduğu söylemi" nitelmesi burada uygun düşmemektedir.

tefsir alanının isnad sorunlarına işaret etmesi bu alandaki rivayetlerin tümünü reddettiği anlamına gelmez. Bu bakımdan *el-Müsned*'de isnadlı tefsir rivayetlerine yer vermesi ve tefsire dair 120 bin rivayeti içeren bir eser telif etmesi, onun tefsir rivayetlerine dair isnad sorunlarını kastederek "aslı yoktur" şeklindeki ifadeleriyle çelişmez. İbn Hanbel'in bu tavrı onun, tefsir ve hadis alanlarını birbirinden ayrı gördüğünü ve hadisçi gözüyle tefsir rivayetlerini değerlendirdiğini gösteren bir durum olarak yorumlanabilir. 120 bin rakamının abartı ihtimali olmakla birlikte yazarın çalışmasında da temellendirdiği üzere böyle bir eserin kendisine nispet edilmesi mümkün görünmektedir. Dolayısıyla İbn Hanbel, isnadları yönüyle problemleri olan tefsir birikimini görmezden gelmemiş yine yazarın da ifade ettiği üzere tefsire olan özel ilgisi gereği bu rivayetleri toplayan bir eser telif etmiş olabilir. *el-Müsned*'de merfû, mevkuf ve çok sınırlı sayıda da olsa maktû tefsir rivayetlerini ³ yani isnad açısından güvenilir gördüğü rivayetleri nakletmek suretiyle de tefsir alanına ilişkin eleştirisinin/değerlendirmesinin alanın tamamına yönelik olmadığını ortaya koymuştur.

Yazar sözün İbn Abbas tarikleriyle ilişkilendirilmesini de ele almış ve eleştirmiştir. Bu bağlamda yazarın Şâfiî'nin (ö. 204/820) "İbn Abbas'tan yüz kadar rivayet gelmiştir." sözünün İbn Abbas'ın kendi kavilleriyle ilgili değil, Hz. Peygamber'den nakilleri olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki tespiti önemlidir. Yazar bu tespiti, sözü tefsir malzemesinin isnadının problemlili oluşuna hamleden yorumun kendi anlayışlarını

³ *el-Müsned*'deki tefsir rivayetleri üzerine yapılan bir çalışmada toplamda 1404 tefsir rivayeti olduğu ve bu rivayetlerin kaynaklarına göre sayı olarak değerlendirildiğinde 986 merfû, 410 mevkuf, 8 maktû olarak tespit edildiğine dair bk. Saniye Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 99.

destekler mahiyette anlayıp kullanmalarının hatalı olduğunu ortaya koymak için yapmaktadır. Ona göre Şâfiî'nin sözünün bu doğru anlamı, Ahmed b. Hanbel'in sözünün merfû rivayetlerin az olması şeklindeki yorumunu desteklemektedir. Konuyla ilgili olarak yazar, Şâfiî'nin İbn Abbas rivayetleri ile ilgili olarak sarf ettiği "100 kadar hadis" ifadesine dikkat çeker. Bu ifadede Şâfiî'nin "hadis"ten kastının İbn Abbas'a ait tefsir bilgileri değil, doğrudan hadis sayılabilecek bilgiler olduğunu belirtir. Bu noktada mevkuף haberin merfû kabul edilip edilemeyeceği tartişmasından hareketle Şâfiî'nin kastını, İbn Abbas'tan 100 kadar merfû tefsir rivayeti geldiği şekilde tespit eder. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de "Müsnedu Abdillab b. Abbas" kısmında yer verdiği 1700 küsur hadisin 100 kadarının tefsir temalı rivayetlerden oluşmasını Şâfiî'nin merfû rivayetleri kastettiğini doğrulayan bir bilgi olarak zikreder. Yazarın Şâfiî'nin İbn Abbas rivayetleriyle ilgili sözüne ilişkin yorumu makul görünmekle birlikte bu tespit Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" sözünün maksadını tefsir alanındaki merfû rivayetlerin az oluşu ile kayıtlamak için yeterli bir argüman değildir. Zira yazar bu konuda getirdiği delil ile medlul arasında sağlam bir irtibat kurmamıştır.

Literatürde Ahmed b. Hanbel'in sözüne ilişkin tezahür eden yorumları Ahmed b. Hanbel'in kastını ifade etmek açısından yeterli bulmayan yazar konuya dair kendi yorumunu çeşitli açılardan temellendirmeye çalışmıştır. Yazara göre Ahmed b. Hanbel "Üç şeyin aslı yoktur; melâhim, megâzî ve tefsir." sözüyle bu üç alandaki merfû rivayetlerin sayı olarak azlığını kastetmektedir. Ne var ki yazarın, Ahmed b. Hanbel'in neden merfû tefsir rivayetlerini kastettiğine ilişkin açıklamaları ikna edici görünmemektedir. Ayrıca yorumunu desteklemek amacıyla yer verdiği bilgiler ve değerlendirmeler birtakım sorunlar da barındırmaktadır. Mesela Süyûtî'nin merfû tefsir

rivayetlerinin az olduğuna ilişkin sözünü yazarın, Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair kendi yaklaşımını destekleyecek tarzda yorumlaması bunun bir örneğidir:

Tefsirde merfû rivayet sayısının az olduğuna dair bilginin daha evvel Süyûtî tarafından tespit edilmiş olması önemli bir detaydır. Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın sonunda yer verdiği merfû hadislerin 200 kadar bir yekûn teşkil etmesi ve bu konudaki hadis noksanlığının açıkça ifade edilmesi, modern dönemde çeşitli araştırmalar neticesinde ortaya konulan bu sonucun gelenekte eskiden bilindiğini göstermektedir. Bu noktada İbn Kesîr'in tefsirinde sebab-i vürûdu tefsir olmayan çok sayıda merfû hadisin yer aldığı bilgisi de bu durumu desteklemektedir. Zira bu tespiti fark ettiği için İbn Kesîr'in bağlayıcı kabul edilen merfû hadis sayısını artırma gayretine girdiği anlaşılmaktadır. Sünnetin Kur'ân'ı tefsir ettiğine dair Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı bu hususta İbn Kesîr için önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır. Süyûtî'nin işaret ettiği gibi "Tefsirin aslı yoktur" ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in de aslında Hz. Peygamber'den gelen merfû nitelikli tefsir haberlerinin yok denecek kadar az olduğu gerçeğini tespit ettiği anlaşılmaktadır (s. 280).

Süyûtî'nin, yazarın atıfta bulunduğu ifadeleri şu şekildedir "Bunlardan (merfû tefsir rivayetlerinden) sahih olanları gerçekten azdır. Hatta (sahih olan merfûlardan da) aslen merfû olanlar son derece azdır." Açıkça görüldüğü gibi Süyûtî bu ifadelerinde temelde merfû tefsir rivayetlerinin miktarını değil, sıhhatini konu etmektedir. Bu çerçevede öncelikli olarak merfû tefsir rivayetlerinden sahih olanların az olduğunu, aslen merfû tefsir rivayetlerinin (hükmen merfûlar değil) ise son derece az olduğunu vurgulamaktadır. Bu ifadelere de doğrudan Ahmed b. Hanbel'in sözünün yorumu olarak yer vermiş değildir. Bu ifadeleri Zerkeşî'nin sahih olan merfû rivayetlerin çok olduğuna dair görüşünü aktardıktan

sonra ona itiraz olarak serdetmiştir. Suyûtî'nin aktardığı ifadelerde Zerkeşî, tefsirin ana kaynaklarını konu etmekte ve birinci sırada Hz. Peygamber'den nakledilen açıklamalar olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu haberler (merfûlar) arasında çokça bulunan zayıf ve mevzûlara karşı dikkatli olunması gerektiğini ve nitekim Ahmed b. Hanbel'in de "Aslı yoktur..." sözünü merfû tefsir rivayetlerinin bu durumuna dikkat çekmek için dile getirdiğini eklemiştir. Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin de sözü, megâzî, melâhim ve tefsir alanlarında sahih-muttasıl rivayetlerin olmayışı şeklinde anladıklarını belirten Zerkeşî, aksine (tefsirde) pek çok sahih merfû rivayetinin olduğunu söylemiştir. Süyûtî de Zerkeşî'nin bu görüşüne itiraz sadedinde yukarıda aktardığımız ifadelere yer vermiştir.⁴ Dolayısıyla Süyûtî, yazarın iddia ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in bu sözle merfû tefsir rivayetlerinin azlığını kastettiğine dair bir yorumda bulunmamaktadır. Nitekim Süyûtî, sahâbe ve tâbiîn tefsiri ile ilgili meseleleri konu ettiği bir yerde Ahmed b. Hanbel'in bu söz ile mürselleri (münkâtı) kastettiğini daha açık bir şekilde şöyle ifade etmiştir "Sahih olduğu bilinen rivayetler Allah'a hamd olsun çoktur. Ahmed b. Hanbel 'Üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim, tefsir.' demiş olsa da o bu alanlardaki mürsellerin çokluğunu kastetmiştir."⁵

⁴ Süyûtî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

وقال الزركشي في البرهان للناظر في القرآن لطلب التفسير مأخذ كثيرة أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الطراز المعلم لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع فإنه كثير ولهذا قال أحمد: ثلاث كتب لا أصل لها: المغازي والملاحم والتفسير، وقال المحققون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة وإلا فقد صح من ذلك كثير كتفسير الظلم بالشرك في آية الأتعام والحساب اليسير بالعرض والقوة بالرمي في قوله: {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة} قلت: الذي صح من ذلك قليل جدا بل أصل المرفوع منه في غاية القلة وسأسردها كلها آخر الكتاب إن شاء الله تعالى bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, 1394), 207-208.

⁵ Süyûtî'nin ifadeleri şu şekildedir:

Yazar, yukarıda alıntıladığımız ifadelerde Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair kendi yorumunu desteklemek amacıyla bir çalışmaya atıfla⁶ İbn Kesîr'in tefsirinde çok sayıda sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayete yer vermesini gündeme getirmiştir. Bu bağlamda yer verdiği "İbn Kesîr'in tefsirinde sebab-i vürûdu tefsir olmayan çok sayıda merfû hadisin yer aldığı bilgisi bu durumu desteklemektedir." (s. 280) cümlesi atıf yaptığı kaynaktaki bilgilerle uyuşmamaktadır. Söz konusu çalışmada İbn Kesîr'in tefsirinde çok sayıda sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayete yer verdiği bilgisi vurgulanmakla birlikte bu rivayetlerin merfû olduğuna dair bir tespit yer almamaktadır. Tefsir rivayetleri ile ilgili olarak da İbn Kesîr'in; tefsirinde merfû, mevkuf ve maktû tefsir rivayetlerine tefsir nakil geleneği çizgisinde yer verdiği ve merfû tefsir rivayetlerini ise çoğunlukla senedleriyle naklettiği vurgulanmıştır. Onun bu uygulaması, hadis alanında Şâfi ile belirginleşen merfû vurgusunun tefsir alanına -tefsir rivayetlerinin naklindeki- yansımaları olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmadaki bilgiler ve İbn Kesîr'in gerek tefsir rivayetlerine gerekse sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerle ilgili uygulamalarına dair değerlendirmeler yazarın iddia ettiği gibi İbn Hanbel'in kastını "merfû tefsir rivayetlerinin az oluşu" şeklindeki tespite dayanak teşkil etmemektedir.

Yazar tezde Ahmed b. Hanbel'in tefsir alanını reddetmediği aksine tefsire özel bir ilgisi olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak yazarın sözün kastını merfû rivayetlerin az oluşu olarak tespit etmesi bu iddiası açısından sorun teşkil etmektedir. Zira sözü merfû tefsir

وأما القسم الذي يمكن معرفة الصحيح منه فهذا موجود كثيرا والله الحمد وإن قال الإمام أحمد: "ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم
والمغازي" bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/205.

⁶ Yazarın atıfta bulunduğu çalışma için bk. Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2021).

rivayetlerinin az oluşu olarak yorumlamak Ahmed b. Hanbel’de tefsirin meşruiyetini de sadece merfû rivayetlerle sınırlamayı gerektirir. Bu durumda yazarın söze dair tespitinden/yorumundan hareketle sorulması muhtemel olan soruların da cevaplanması gerekir. Öncelikle Ahmed b. Hanbel bu sözüyle tefsir alanında merfû rivayetlerin sayılarının çok az olduğunu kastediorsa ki dolayısıyla da tefsir merfû rivayetlerden ibaretse *el-Müsned*’de sadece merfû tefsir rivayetlerini nakletmesi gerekmez miydi? Hâlbuki *el-Müsned*’deki tefsir rivayetleri üzerine yapılan bir çalışmada merfû tefsir rivayetlerinin yanı sıra mevkuf ve sınırlı sayıda da olsa maktû tefsir rivayeti olduğu tespit edilmiştir.⁷ Öte yandan İbn Hanbel “aslı yoktur” sözüyle merfû rivayetlerin çok az olduğunu kastetmişse, onun tefsire dair 120 bin rivayet içeren bir eser telif etmekteki amacı ne olabilir? Nitekim söz konusu tefsirin, yazarın da ifade ettiği gibi mevkuf ve maktû rivayetleri muhtevi bir eser olduğu ihtimali yüksek görünmektedir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel’in meşru görmediği bir malzemeye dair bu çabası çok da anlamlı olmamaktadır.

Çalışmada Ahmed b. Hanbel’in sözünün hadisçilerin terminolojisi içerisinde okunmaması yazarın yaklaşımında temel bir eksiklik olarak görünmektedir. Sözün yorumcunun sahip olduğu tasavvurlardan bağımsız olarak yorumlanması gerektiğini savunan yazarın kendisinin de söze ilişkin yorumunda sahip olduğu tasavvurlardan etkilendiği söylenebilir. Yazar, merfû tefsir rivayetlerinin sayı olarak çok az olduğu kabulüyle hareket etmiş ve hemen bütün değerlendirmelerini bu kabule dayalı olarak ortaya koymuştur. Oysaki Ahmed b. Hanbel’in sözünün ne anlama geldiğinin doğru tespiti, “lâ asle lehû” ifadesinin özellikle hadisçilerin

⁷ Saniye Kargan, *Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, 99.

terminolojisi çerçevesinde araştırılmasını gerektirir. Hadisçiler merfû hadislerin yanı sıra mevkuf ve maktû haberler için de “aslî yoktur” nitelemesini yapmışlardır. Buna göre bahse konu terim; hiç isnadı olmayan, isnadı munkatî olan ya da isnadında kezzâb bir râvî bulunan her türden (merfû, mevkuf, maktû) haber için kullanılır.⁸ Hatta hadisçilerin terminolojisinde yer alan önemli bir tabir olarak *mahrec* kavramı, isnadın kökeninin yani sahâbî râvisinin bilinmesinin yanı sıra seneddeki ittisal durumunu da ifade eder. Kavram bu haliyle “lâ asle lehû” tabirinin mukabili gibidir.

İbn Hanbel’in sözünü; ilk defa Şâfiî’de gördüğümüz ve âdil râvileri, senedin ittisalini ve illetten hali olmayı vurgulayan sahih hadis anlayışı çerçevesinden okumak en doğrusu görünmektedir. Şâfiî’nin önemli bir öğrencisi olan Ahmed b. Hanbel zamanında yani hicri üçüncü asırda, önceki dönem hadis eserlerinde de göz ardı edilen senedlerde ittisali aramak temel bir yaklaşım hâline gelmiştir. Tefsir, megâzî ve melâhim alanlarındaki çoğu malumatın şekil olarak bile olsa mükemmel isnadlara sahip olmayışı; senedsiz ya da munkatî oluşu, üçüncü asırdan itibaren hadisçilerde hâkim olan ölçüler bakımından bu alanların “aslî yoktur” şeklinde tavsif edilmiş olmasını anlamlı kılmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in “Üç şeyin aslî yoktur.” sözüyle bu alanlarda merfû hadisin çok az olduğunu kastettiğini söylemek, özellikle Şâfiî’nin sünneti merfû hadisle eşitleyen tavrıyla birlikte öne çıkan merfû hadisleri derleme anlayışına uygun gibi görünmektedir. Temelde fıkhi ve itikadi zeminde anlamlı olan bu yaklaşımın diğer alanlara da teşmil edildiği yani genel bir tavra dönüştüğü doğrudur. Ancak üçüncü asra kadarki hadis tasniflerinde merfû hadislerin

⁸ Erken dönemden itibaren hadisçilerin kullanımlarını topluca görmek için bk. Ebü'l-Hasen Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: y.y., 1398), 17-27.

azınlıkta olmasına rağmen İbn Hanbel'in hadis alanıyla ilgili böyle bir nitelemesi olmamıştır. Şâfiî öncesinde ve onun döneminde hadis eserlerinde muttasıl olmayan isnadların da varlığı bir gerçek olsa da hadis alanında bu isnadların muttasıl hâllerinin tespiti -tefsirlerdeki malzemenin aksine- çoğunlukla yapılabilmektedir. Öte yandan, yazarın da belirttiği gibi özellikle megâzî ve melâhim alanlarındaki haberler -Hz. Peygamber kendi hayatını anlatmayacağına göre- her hâlükârda sahâbeye dayanmak zorundadır. Şu hâlde bu haberlerin/alanların aslı vardır. Esasen bu durum tefsirle ilgili de büyük ölçüde geçerlidir. Tefsir rivayetlerinin esbâb-ı nüzûl kısmı ve diğer pek çok izah biçimi zaten sahâbenin şahitliği ve doğal öğrenme süreçleri ile ilgilidir. Öyleyse tefsirin de aslı mevkuף hadislerle mevcuttur. Üstelik hadisçilerin terminolojisinde "lâ asle lehû" nitelemesi, merfû hadislerle ilgili olduğu gibi sahâbe ve tâbiîn sözleriyle ilgili de kullanılır ve tamamen senedin durumunu konu eder. Mesela, hadis usulünü Ahmed b. Hanbel'den öğrenen Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) ve en önemli kaynaklarından biri Ahmed b. Hanbel olan Ukaylî (ö. 322/934) bu ifadeyi tam da isnaddan kaynaklı problemler ve mevzuluk için kullanır.⁹ Kaldı ki tefsir malumatının çok azının Hz. Peygamber'den naklediliyor olmasıyla İbn Hanbel'in "bazı tefsir eserlerini makbul gördüğüne dair kayıtların varlığı" (s. 248-258) bir arada düşünülduğünde, İbn Hanbel'in "aslı yoktur" sözüyle tefsir alanında merfûların azlığını kastettiğini söylemek çelişkilidir. Zira Ahmed b. Hanbel'in merfû haberlerin azlığından dolayı bir alana "aslı yoktur" nitelemesinde bulunduğu hâlde o alanda telif edilmiş ve

⁹ Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmâm Ebî Sa'îd Osmân b. Sa'îd alâ Bişri'l-Merîsi'l-anîd*, thk. Reşid b. Hasen el-Elma'î (b.y.: Mektebetü'r-rüşd, 1418), 2/660; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâ* (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmîyye, 1404), 1/169, 204.

yaygın tefsir malzemesini ihtiva eden diğer bazı eserleri beğenmesi beklenemez.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'*inde ve diğer eserlerinde tefsirle ilgili haberleri isnadlı bir şekilde almış olması, tefsir literatüründe kullanılan haberlerle ilgili "aslı yoktur" sözünü nakzetmez. Zira Ahmed b. Hanbel, tefsirle ilgili olduğu düşünülen haberlerin naklinde Şâfiî sonrası bir hadisçinin tavrıyla hareket etmektedir ve eserlerine aldığı rivayetler bütünüyle tefsirlerde nakledilenlerle aynı mahiyet ve içeriğe sahip değildir. Zira hadis eserlerinde tefsiri ilgilendiren rivayetler bir müfessirin amaçlarını yansıtabilecek şekilde derlenmemektedir. Tam bu noktada Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'*inde hadis ilmi ölçülerince davrandığını ve tefsir, megâzî ve melâhim ile ilgili sözünde aynı ölçülerle konuştuğunu belirtmek gerekir. Yazarın da isabetle belirttiği gibi İbn Hanbel tefsirin kendine özgü bir rivayet geleneğinin olduğunu farkındadır. Nitekim *el-Müsned'*inde merfû rivayetleri derlerken mevkufları başka eserlerinde naklettiği yine yazar tarafından ifade edilmektedir. Bu bakımdan mezkûr sözünü tefsir alanını reddettiği ya da kabul ettiği ikileminden çıkarak anlamak gerekir. Buradaki konu, İbn Hanbel'in mezkûr sözyle tefsir rivayetlerinin sened açısından hadis literatüründeki ölçülere uygun şartları taşımadığını kastetmesidir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslına ilişkin sözünün gelenekte ve modern dönemdeki yorumlarını başarılı şekilde bir araya getiren ve çeşitli açılardan bu yorumları analiz eden çalışma, İbn Hanbel'in tefsir birikimini ve tefsire bakışını açığa çıkarma noktasında literatüre katkı sunacak özgün bir mahiyete sahiptir.

KAYNAKÇA

- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen. *el-Masnû ' fî ma 'rifeti'l-hadîsi'l-mevezû '.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: y.y., 1398.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. *Nakdu'l-Îmâm Ebî Sa'îd Osmân b. Sa'îd alâ Bişri'l-Merîsi'l-anîd.* thk. Reşîd b. Hasen el-Elma'î. b.y.: Mektebetu'r-Rüşd, 1418.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı.* Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kargan, Saniye. *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi.* Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âhme, 1394.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü.* Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, 1404.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi
Mehmet Emin NAS
İğdır Üniversitesi
İslam Hukuku

meminnas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4815-9446

Künye Bilgisi

رائد نصري جميل أبو مؤنس، الثوابت والمتغيرات في
التشريع الإسلامي

Ürdün: 2004.

el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-
'Ulyâ.

Doktora Tezi.

Anahtar Kelimeler / الكلمات المفتاحية

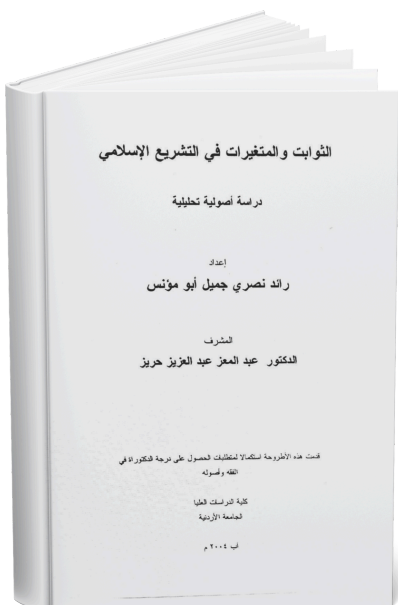
İslam Hukuku / التشريع الإسلامي

Sabiteler / الثوابت

Değişkenler / المتغيرات

Kurallar / الأصول

Doktora Tezi İncelemesi/ Doctoral Thesis Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

11/06/2024

Kabul Tarihi / Accepted

23/06/2024

Atıf / Citation

Nas, Mehmet Emin. “رائد نصري جميل أبو مؤنس،”
”الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي”.
Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri
Dergisi 2/2 (Aralık 2024), 261-273.

تناولت هذه الدراسة¹ موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، وقد هدف الباحث إلى تأصيل قضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي، وعرض ما قدمه الأصوليون من آراء في قضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي. وقد أفرز ذلك تحديد أنواع التغيير وأقسامه في التشريع الإسلامي ومناهج التغيير الممثلة بمنهجيتي التغيير بالتعليل والتغيير بالتأويل، وتحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات أساسية متمثلة بالإلزام، واللفظ والمعنى، والتعبد والقداسة، والواقع ومن خلال تحليل مكونات التشريع وإجراء دراسة تحليلية مقارنة يصل الباحث إلى تحديد معالم ومعايير الثبات والتغيير في مكونات التشريع المميزة للثوابت عن المتغيرات، وقواعد التغيير المقبول أصولاً وفروعاً.

لقد كان من الآثار المنظورة للثورة الصناعية في الغرب، وما أفرزته من تيارات فكرية، ظهور ثنائيات الفكر التي مثلت قمة الصراع الثقافي، والفلسفي، والفكري، والديني؛ ثنائيات من مثل: التراث والتجديد، المنقول والمعقول ... الخ. و"انتقلت هذه الثنائيات إلى العالم الإسلامي ليعاد تكرار اجترارها دون نسيان إضافة لمسات ذات طابع إسلامي من مثل: السلفية والإصلاح، الاجتهاد والتجديد، الرجعية والعصرية، والمعاصرة والعصرانية، وصولاً إلى تبني دعوات الغرب ذاتها في الحداثة وما بعد الحداثة؛ بل إن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور الاهتمام" إلى أن قال الباحث: "إذا ما فقدت البشرية بوصلتها نحو الحقيقة، عمت الفوضى، ففي عصر تموهت فيه الحقائق وتلونت، ما عاد كثير من الناس قادرين على

¹ قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الفقه وأصوله - كلية الدراسات العليا - الجامعة الأردنية في آب ٢٠٠٤م. إعداد: د. رائد نصري جميل أبو مؤنس من مواليد 1975م. يعمل محاضراً في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية حالياً. حصل على الدكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية عام 2004م. ماجستير في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية (منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية، بإشراف: الأستاذ الدكتور فتحي الدريني). له عدة دراسات وأبحاث في عدد من المجالات العلمية المحكمة. شارك في العديد من المؤتمرات وورشات العمل الدولية والمحلية. حائز على العديد من شهادات التقدير والتفوق العلمي. عضو في عدد من الجمعيات والمعاهد العلمية. المشرف: الدكتور عبد المعز عبد العزيز حريز أستاذ الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية، وفي عام 2021م انتقل إلى الرفيق الأعلى رحمه الله ونسأل الله أن يجعل الجنان مسكنه.

تحديد الدرب، فتأهوا وسط فوضى عارمة، إنها فوضى المصطلحات وفي خضم فوضى المصطلحات، هناك اصطلاحان حديثان: الثابت والمتغير؛ اصطلاحان لطالما تفذلك بهما من تفذلك، بل إن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين وأساتذة الجامعات والكتاب على اختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية؛ حيث تكلموا في الأدب عن الثابت والمتحول، وعبر بعضهم عن ذلك بالثابت والمتغير، وتوسع آخرون - في ظل اضطراب المصطلحات في عصرنا - إلى التعبير عن ذلك بالأصالة والمعاصرة، وبالقديم والحديث، وبالمطلق والنسبي، وبالتراث والحداثة، وكل من هذه المصطلحات الثنائية وضعت بإزاء معانٍ مختلفة، بينها فوارق شتى إلا أن الأمر أصبح فوضى في استعمال المصطلحات بإزاء المفاهيم."

ولا مناص، وقد تداخلت المصطلحات وتشابكت الأفكار، والباحث وفق هذه الحقيقة طلب الفصل بين ماهيات الأمور، وإعادة النظر في مفاهيم المصطلحات الحادثة في حياة الأمة، كيما يعود الأمر إلى نصابه، ونوازن بين آثار المصطلحات السلبية والإيجابية، حتى نخرج من حياتنا تلك المصطلحات التي أدت مهماتها المرحلية، ونعود إلى مشروعية الشمولية الإسلامية ومصطلحاتها (ص. 5). ومن هذا المنطلق قام الباحث بعرض وتحليل وتأصيل بعض المفاهيم حول المصطلحات المطروحة بفصل مستقل وذلك كالتالي: أولاً: حقيقة مفهوم الثوابت والمتغيرات أصالة والثنائيات المستعملة بإزائها تبعاً. ثانياً: بيان مواقف التيارات والاتجاهات من قضايا ثبات التشريع وتغييره وتحديد، وذلك خلال المحاور التالية: أولاً: كيف كانت بدايات دعوات التجديد الإسلامي؟ ثانياً: ما العوامل التي ساهمت في تشكيل التيارات المتعارضة في المواقف من قضايا التجديد والتغيير في التراث الإسلامي عموماً؟ ثالثاً: ما أهم التيارات والحركات والاتجاهات المتعلقة بقضية التجديد والتغيير؟ رابعاً: ما أهم المراحل والأطوار التي مرت بها هذه التيارات؟ خامساً: الملامح العامة لكل تيار أو حركة أو اتجاه لاسيما فيما يتعلق بقضايا التجديد والتغيير في الفقه وأصوله؟ سادساً: لماذا التجديد في الفقه وأصوله؟ سابعاً: لماذا تجديد الدعوة إلى التجديد في مطلع القرن الواحد والعشرين؟ ثامناً: لماذا الدعوة إلى تجديد الثوابت والمتغيرات من خلال مسائل وقضايا علم أصول الفقه؟ وقد قام الباحث

بتقديم معلومات مختصرة عن كل تيار أو اتجاه، إلى أن يصل إلى معالم هذه التيارات وأفكارها في التجديد والتغيير وفق كتاباتهم خاصة.

إن المعيار الفاصل بين العصرنة العنيفة، والتجدد الحيوي الضروري لكل أمة؛ ما يقوم به علماء كل أمة تجاه حضارتهم من تغيير وتجديد يمتاز فيما يمتاز بالأصالة، والانسجام مع مكونات حضارتهم؛ إذ لا يُعد كل تجديد، وكل تغيير، مهما كان يحمل من مضامين وأفكار؛ غاية تقصدها الأمم، وإنما التغيير والتجديد المنضبط بقواعد الحضارة ذاتها. والإسلام؛ فكرًا وحضارةً وتشريعًا؛ يمتاز بكونه صالحًا -رغم ثباته- لكل زمان ومكان؛ عاكسًا بذلك حقيقة اشتماله على ثوابت ومتغيرات، برغم كونه دينًا وشريعة يتعبد الله تعالى به، فلعلماء الأمة من فقهاء وأصوليين القيام بالتجديد والتغيير. وللتغيير في التشريع الإسلامي مكانه البارز الذي لا يحط من قدره ما كان من انحراف عند بعض حركات التجديد وتياراته، وليس أدل على ذلك مما يراه الباحث من تقسيمات للتغيير وأنواعه، والتي تناولها علماء التشريع في ثنايا كتاباتهم؛ بل قد كان لفكرة التغيير دورها البارز في تشكيل آراء الأصوليين ومناهجهم الاجتهادية، لا سيما منهجيتي: التعليل والتأويل.

إن الباحث استنادًا إلى ما سبق يسعى في هذه الدراسة لوضع أسس منهجية أولى لدراسة هذه القضية الخطيرة؛ ابتداءً ببيان أنواع التغيير وأقسامه وفق معايير ضابطة لذلك، مع الإشارة إلى ما يكون لهذه الأنواع والأقسام من أصل عند الأصوليين باعتبارهم أصحاب الحق في دراسة هذه القضية وتأصيلها فيما يتعلق بالتشريع الإسلامي، فليس الأمر بالمشاع لكل من هب ودب، ممن لا يمتلك أدنى مقومات أهلية الاجتهاد، ناهيك عن القدرة العقلية اللازمة للإبداع في مثل هذا الموضوع، ولأجل ذلك سيعمد الباحث إلى حصر محل البحث فيما هو تغيير حقيقي مما يتصل بالتشريع الإسلامي جوهريًا وذاتًا، لا شكلاً وأسلوبًا.

وتماميًا مع هذه المفاهيم آنفة الذكر؛ قام الباحث بتحديد محاور دراسته في نوع التغيير؛ ذلك هو التغيير الذي يستهدف الموضوع، لا الشكل، والتغيير الذي من شأن المجتهد القيام به، لا الذي هو من شأن صاحب الشرع؛ وانطلاقًا من هذا الهدف فقد تطرق الباحث في الفصل الأول إلى تناول أنواع التغيير ومناهجه التي للمجتهد وفق مناهج أصول الفقه

القيام بها في إطار التغيير المتعلق بالموضوع، المنطلق من أصول الفقه ومناهج الأصوليين، وهو ما سيظهر من خلال المباحث (ص. 67)، وذلك أنه تناول أنواع التغيير ومناهجه في التشريع الإسلامي، وتناول التغير وفق تقسيمات عديدة، ليصل إلى التغيير المقبول، والتغيير المرفوض، والتغيير المختلف في حكمه. ثم تطرق إلى منهجية التغيير بالتعليل في مبحث مستقل ثم منهجية التغيير بالتأويل أيضاً في مبحث آخر مستقل.

تناولت هذه الدراسة موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، كما قال الباحث: "في عصر لم يعد الاستقرار والثبات صفة الحياة المدنية، وضابط علاقات أفرادها؛ وإنما هو التغير والتغيير الدائم في كل شيء، والذي يفرض ذاته على كل شيء، بما في ذلك ما كان معهوداً ثباته سابقاً قرونًا كثيرة، كالدين أحكاماً ونصوصاً . . . مما أحدث أنواعاً من الفرضيات تجاه ما كان يُعد ثابتاً، تُبحثُ وتُناقش في جدوى وصلاحيه هذا الموروث، في ظل ما أفرزه التغيير من نتائج حققت في أرض الواقع نجاحاً، تمثل فيما شهدته العالم من ازدهار وتقدم عظيم في مجال التعليم والصحة والبناء والاتصالات والصناعة... الخ . أي: إن التغيير أثبت نجاحه المادي في حين أن ما كان قبل مرحلة التغيير، لاسيما (الدين: نصوصاً وأحكاماً) ربما يشكل عائقاً في مسيرة التغيير" إلى أن قال الباحث: "إن المحور الأساسي من محاور الخلط واللبس في هذه القضية (الثابت والمتغير) اعتقاد البعض أن طريفي المعادلة هما: الثبات والتغيير. وحقيقة الأمر أن التغيير ليس غاية، ولا وسيلة؛ وإنما هو مآل ونتيجة، ولقد غابت هذه الحقيقة عن كثيرين؛ إذ ظن البعض أن الغاية أن يكون هناك تغيير، ولذا عملوا عليه بأي وسيلة كانت، ودون وضع ضوابط وقواعد، أو تحديد مجالات وأسس لذلك؛ فكانت النتيجة عبثية تشكك في كل ما هو قديم، وكل ما هو ثابت، وكل ما هو موروث، وتدعو إلى التغيير دونما بيان للكيف!، أو تقديم شرعة أو منهاج" (ص. 150 - 151).

وفي الصدد نفسه ذكر الباحث أن البعض اعتقدوا "أن التغيير هو وسيلة بحد ذاته، فغدوا للتجديد داعين للتطوير والتبديل مُنْتَظِرِينَ، عل ذلك يدير للتغيير عجلة، ويسير للتغيير مركباً؛ ودون أن يحددوا لنا اتجاهها لذلك التغيير، أو مقصداً ومنتهى. فما كان للأمر من نتيجة سوى الضبابية في الرؤية، والعمومية في الخطاب، والاختلاف والتناقض في الآراء والأطروحات،

فالتغيير: إنما هو مآل ينتج لمن يسلك منهجًا ويتبع في التعامل مع مخرجات مدنية العصر أصولًا وقواعد، والشارع الحكيم أنزل لنا هذا الدين الخالد، وأمرنا باتباعه، أنزله وما كان يقصر عن علمه -جل وعلا- ما سيحصل في هذا العصر؛ فأمره لنا باتباع دينه -الذي هو خاتمة الرسالات- فيه بيان للمسلمين بقدرة هذا الدين على الاستجابة، بل التحكم بمسيرة ركب الحياة وحضارتها، دونما إيقاف لتطورها؛ ذلك بما وضعه الشارع في هذه الشريعة من خصائص وقوى كامنة، مكنت علماء الشريعة من استخراج مناهج وأصول وقواعد، والأمر مازال متاحًا لمن لديه جد واجتهاد في استخراج مناهج للتشريع سيما وأن القاعدة والأرض التي انطلقوا منها باقية خالدة ألا وهي النصوص - كتابًا وسنة - فالشريعة تتيح لعلمائها استخراج مناهج من استوعبها وأدرك كيفية تطبيقها، قادرًا على التفاعل مع مخرجات الحضارة ومكوناتها، محققًا بذلك صلاحية الشريعة واقعا ملموسا للتشريع الإسلامي..."

وعليه فقد تناول الباحث في الفصل الثاني من دراسته عددًا من القضايا التي يظهر من خلالها آراء الأصوليين ومواقفهم من فكري الثبات والتغير، والتي يمكن للباحث ملاحظتها من خلال المحاور التالية: أولاً: مجالات الثبات والتغير. ثانياً: معايير الثبات والتغير. ثالثاً: عوامل التغيير وقواعده. وكذلك يحدد الباحث هذه المحاور لدراستها من خلال اتباع منهج تحليلي يسعى من خلاله إلى تحديد دقيق لهذه المحاور والتي لن تظهر حقيقة مواقف الأصوليين منها فيما لو تم تناولها بشكل مباشر؛ إذ لا بد من تحليل مكونات التشريع الإسلامي.. إلى أن قال أنه: يمكن إجمال مكونات التشريع الإسلامي بالآتي: الأول: النص الشرعي - كتاباً وسنة - والثاني: الحكم الشرعي، والثالث: الفتوى، والرابع: الحكم القضائي، وبين أن هذه المكونات ليست في واقع الأمر أمورًا أو جذورًا متفرقة عن بعضها البعض، وإنما هي أفرع لشجرة واحدة، تنطلق من جذر واحد، وشرع الباحث بتحليل هذه المكونات من خلال العناصر التالية: الأول: اللفظ، والثاني: المعنى، والثالث: التبعيد والقداسة، والرابع: الإلزام، والخامس: الواقع بمعناه الشامل، فهذه المكونات التشريعية مجال لبحث قضايا الثبات والتغير، وهي ذاتها التي تمثل أنواع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي؛ إذ العلاقة بين الأمرين علاقة طردية تكاملية، فكل ما يقبل التغيير فهو متغير، وكل ما لا يقبل التغيير فهو ثابت،

وعلى ذلك فالباحث عرض مجالات الثبات والتغيير ومقوماتها في التشريع الإسلامي من خلال المحاور التالية وفق تحليل آراء الأصوليين:

المحور الأول: الإلزام.

المحور الثاني: اللفظ.

المحور الثالث: المعنى.

المحور الرابع: التعبد والقداسة.

المحور الخامس: الواقع.

وبعد هذا العرض المختصر لهذه الدراسة نقوم بنقد وتحليل -إيجابي أو سلبي- لبعض العناصر المحورية التي يجب أن تحتويها دراسة كهذه.

أولاً: بالنسبة لموضوع الدراسة الذي اختاره الباحث، له قيمة علمية في ميدان التخصص، إذ هذا الموضوع والنقاش حوله؛ أدى إلى ظهور حركات واتجاهات بين داعية إلى إلغاء التشريع والانفتاح المطلق على الغرب، أو رافضة للتجديد ومنغلقه على الذات؛ فكل ذلك في إطار فوضى في المصطلحات والمواقف وتشتت في الأفكار إزاء هذا الموضوع المهم، وما يتفرع عنه من الموضوعات، ومن ثمَّ فإن موضوع الدراسة ذو صلة بالمجتمع، إذ هذه التيارات بمؤيدها أصبحت تعيش بيننا وتؤثر على المجتمع، إلى حد يفتقر إلى دراسة كهذه، من أجل ظهور هذه المصطلحات والمسائل على وجه صحيح. كما تظهر أهمية هذه الدراسة عدم وجود مصادر ومراجع تحتوي معلومات متوافرة حول القضية التي تناولها. ومن هنا يمكننا أن نقول: إن موضوع الدراسة جذاب وشيق ومثير للاهتمام.

ثانياً: لا شك أن عنوان الدراسة يعتبر من العناصر المحورية التي يجب التركيز عليها وتحليلها، ونقدها إيجاباً أو سلباً ومن ثمَّ فنقول: إن عنوان الدراسة "الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي (دراسة أصولية تحليلية)" عنوان مناسب لمضمونه لأنه يعكس طبيعة المحتوى المصاغ في الدراسة، كما كان عنواناً موجزاً وواضحاً، وخالياً من الكلمات الغامضة. ولا يفوتنا أن ننوه إلى أن هذا الموضوع يحتاج إلى أضعاف هذه الدراسة؛ لتجلية وإظهار قضايا الثوابت

والمتغيرات في التشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً لاسيما أن هناك اتجاهات وتيارات تحتاج أكثرها إلى دراسات عديدة خاصة بها كهذه.

ثالثاً: المقدمة: قد اشتملت على مختصر لطبيعة الدراسة، بأسلوب علمي ومنطقي وخالٍ من الاقتباسات، وقد تضمنت المفاهيم والعناصر الرئيسية للبحث العلمي، منها: مشكلة الدراسة فالباحث في دراسته هذه دل على وجود المشكلة من خلال قرائن واضحة كما صاغ مشكلة دراسته بأسلوب كتابي واضح بشكل أسئلة معبرة عن جميع جوانب دراسته (ص. 1، 2)، ومنها: حدود موضوع الدراسة: فقد حدد الباحث إطار دراسته بشكل واضح بعيداً عن التداخل، وملائماً لعنوان الدراسة مع بيان المراد من كل من الثوابت والمتغيرات وذلك أن يبينها أولاً في المقدمة ثم في بداية كل فصل من فصول دراسته، وعلى سبيل المثال والاستشهاد؛ فإن الباحث قبل أن يدخل في مجالات التغيير وضح أنه "يرى تحديد محاور هذه الأطروحة بشكل عام، وهذا الفصل بشكل خاص، بنوع محدد من التغيير؛ ذلك هو التغيير الذي يستهدف الموضوع لا الشكل، والتغيير الذي من شأن المجتهد القيام به، لا الذي هو من شأن صاحب الشرع؛ وما هذا التحديد إلا رغبة منا في مزيد دقة، وتوسع في التحليل، في واحدة من أهم قضايا التغيير والتجديد التي تستهدف مضمون الشرع، مما يقدم باعتباره من صلاحية بني البشر." (ص. 68). وفي موضع آخر "يهدف الباحث في هذا الفصل إلى دراسة عدد من القضايا التي يظهر من خلالها آراء الأصوليين وموافقهم من فكري الثبات والتغيير، والتي يمكن للباحث ملاحظتها من خلال المحاور التالية أولاً: مجالات الثبات والتغيير. ثانياً: معايير الثبات والتغيير، ثالثاً: عوامل التغيير وقواعده" (ص. 151).

(أ) أهداف البحث: كما مر آنفاً، فقد حدد الباحث أهداف البحث بأسلوب مباشر وبكلمات واضحة وبسيطة، وتضمنت أهداف الدراسة مسببات المشكلة فارتبطت بموضوع البحث، فهي موضوعية ويمكن تحقيقها، إذ بين لنا الباحث أنه سيسعى لتحقيق الأهداف التالية:

أولاً: تقديم دراسة متكاملة الأبعاد لقضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي.

ثانياً: تحديد مفهوم دقيق لمصطلحي الثابت والمتغير.

ثالثاً: تحديد أنواع التغيير وأقسامه ومجاليه.

رابعاً: تحديد معلومات مناهج التغيير الأصولية وأبعادها.

خامساً: القيام بتحليل التشريع الإسلامي وفق مكوناته كما مر ذكرها آنفاً.

سادساً: تحديد معايير فارقة يمكن من خلال تطبيقها على القضية معرفة مدى كونها من الثوابت أو المتغيرات.

سابعاً: عرض ما توصلت إليه الحركات والتيارات المعاصرة في هذا الإطار من أجل تصحيح ما وقع فيه الانحراف والبناء على ما لم يكتمل فيه البحث.

وإذا قمنا بدراسة الأهداف وفق ما وصل إليه الباحث وتماشياً مع نتيجة دراسته، لنعرف هل وصل إلى أهدافه أم لا؟ نجد أول ما بدأ به الباحث في عرض النتائج هو التذكير بالأهداف، وهذه نقطة مهمة لها قيمة تظهر للقارئ أن المؤلف على وعي وتمتاش وفق أهدافه التي بينها في أول الدراسة، فقد قال: "هدف الباحث في هذه الأطروحة إلى دراسة فكرة ثبات التشريع وتغييره دراسة تعمل على وضع أسس وقواعد تضبط تصرفات المجتهد في التشريع بوصفه المخبر عن الشارع فيما يستجد من واقع متجدد. إذ من الضرورة بمكان تحديد المعايير الفاصلة بين ما يُعد تغييراً مقبولاً، لا ترفضه أصول التشريع؛ بل يعبر عن حقيقة إرادة الشارع، وما ليس كذلك، مما هو خروج وتجاوز الحقيقة كون التشريع الإسلامي دين وشريعة، مثل ما هو تنظيم لشؤون الناس" ثم بين الباحث ما وصل إليه من النتائج خلال دراسته هذه: أولاً: إن حقيقة الثابت في التشريع الإسلامي يمكن تحديدها بكل ما كان فيه غير قابل لذاته لتصرف المجتهد في كفيته المقصودة شرعاً.

ثانياً: إن المتغير في التشريع الإسلامي: ما كان قابلاً لتصرف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده.

ثالثاً: إن التغيير قد أخذ في التشريع الإسلامي أشكالاً وأنماطاً عدة، أقل ما يقال في شأنها: إن التغيير منهج تشريعي لا يقل شأناً عن منهج ثبات التشريع.

رابعاً: إن التغيير في التشريع الإسلامي قضية لا مرء فيها، لا تقتصر أنواعه على ما كان متعلقاً بالشكل؛ بل للتغيير في الموضوع مكانه البارز، تغييراً يحدث تحولاً في الماهية والخصائص والآثار، سواء ما كان التغيير فيه متعلقاً بالحكم مع بقاء وصف الفعل على ما كان عليه قبل حصول التغيير، أو كان التحول متعلقاً بالحكم ووصف الفعل معاً.

خامساً: إن فهم طبيعة ثبات التشريع وتغييره؛ إنما ينبثق عن فهم طبيعة مكوناته، والتي توصل الباحث إلى تحديدها بالمكونات التالية الإلزام: ويقصد به ضرورة تنفيذ المكلف أحكام التشريع بما يحقق مقاصده واللفظ: وهو وسيلة نقل إرادة الشارع. والمعنى: وهو إرادة الشارع ومقصده من تشريعه. والتعبد والقداسة: وهي الإلزام الذاتي للتشريع المنطلق من كونه ديناً وشرعية، مثل ما هو تنظيم لعلاقات الناس فيما بينهم. والواقع: وهو تفاعل مجموع عناصر الأمر المراد التعامل معه تشريعياً؛ وتفاعل الإنسان مع الكون بما يمتلكه من معرفة، تفاعلاً يحقق مصلحته، ويعبر عن إرادته الفردية منها أم الجماعية، العرفية، أم القانونية. وهكذا إلى أن يأتي الباحث بعرض مختصر للمجالات والعوامل ومن ثم المعايير المتعلقة بالثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي وذلك بصيغة واضحة وعلى شاکلة القواعد والضوابط (ص. 348-355).

(ب) أهمية البحث: حدد الباحث أهمية موضوع دراسته بشكل واضح، وأورد قرائن تدل على أهميته، منها: "حسم مادة الفوضى في المصطلحات ذات الصلة بثبات التشريع وتغييره والتي سادت في العصر الحديث في مجال الفكر الإسلامي المعاصر في ظل سيادة ثنائيات فضفاضة في معانيها وحدودها ودون تحديد دقيق لأبعاد مصطلحاتها من مثل: التراث والتجديد والأصالة والمعاصرة والثابت والمتغير ... الخ" و"قلة الدراسات الجادة والمكتملة الأبعاد في موضوع ثبات التشريع وتغييره، في مقابل كثرة الكتابات ذات الصفة العمومية والخطابية" و"ندرة الدراسات الأصولية المتخصصة، في مقابل كتابات غير متخصصة ذات طابع فكري عام، مما يعني أن الحاجة ملحة إلى مزيد من الدراسات الأصولية المتخصصة في هذا الموضوع."

(ج) منهجية البحث: منهج أو مناهج البحث التي استخدمها الباحث تناسب مع طبيعة الدراسة، فتلائم مناهجه المستخدمة مع أهدافه كما تم تطبيقها من قبل الباحث خلال دراسة أجزاء الدراسة بالمعايير العلمية المطلوبة إذ "سلك الباحث في إعداد هذه الدراسة منهجية علمية تقوم على: أولاً: المنهج الاستقرائي، القائم على تتبع فكرة الثبات والتغيير لدى علماء التشريع سواء في العصور السابقة أو المعاصرة، مع القيام بعملية تصنيف للأراء والتوجهات تمهيدا للتحليل والنقد. ثانياً: المنهج التحليلي، حيث عمد الباحث إلى تحليل الآراء وتصنيفها وترتيبها ضمن محاور واتجاهات، ومن ثم عقد المقارنات وصولاً للنقد وبيان ما يراه الباحث صواباً، ثم التأصيل والتععيد لقضايا الثبات والتغيير"

(د) مصطلحات البحث العلمي: عرف الباحث مصطلحات البحث العلمي خاصة فيما يخص موضوع دراسته أولاً لغويًا ثم اصطلاحياً بصورة واضحة ومختصرة. كما استند إلى مصادر ومراجع معتبرة لتعريف هذه المصطلحات.

(هـ) الدراسات أو المؤلفات السابقة في الدراسة: قام الباحث بعرض الدراسات السابقة بأسلوب منهجي، وراعى جانب النقد الموضوعي للدراسات السابقة، وعلق بشرح واضح ومختصر جداً على سلبيات الدراسات السابقة، إلا أنه لم يأت بكل الجوانب السلبية ولا الإيجابية. ونرى أن المجموعة الأولى من الدراسات قد ارتبطت بإشكالية هذه الدراسة بشكل مباشر، كما يبدو أن الباحث استفاد من خبرات الباحثين السابقين، ووظفها في بحثه بأسلوب صحيح. ونرى هنا أيضاً أنه لم يبين لنا أوجه التمييز بين دراسته هذه وبين الدراسات السابقة بشكل واضح. فالباحث اكتفى بأن قسم الدراسات السابقة في موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي إلى مجموعتين: المجموعة الأولى: الدراسات المتعلقة بالموضوع أصالة، ويندرج في هذا الإطار عدد من الدراسات التي بحثت في الثبات والتغيير على النحو التالي: أولاً: دراسات أخذت سمة العمومية باعتبارها تعالج موقفاً فكرياً عاماً أكثر منه تفاصيل منهج تشريعي، ويأتي في هذا السياق بحث الثوابت والمتغيرات للدكتور البوطي، وكتاب الثبات والشمول للدكتور عابد السفياي، حيث اتصف كل منهما بتناوله الموضوع تناولاً عاماً بعيداً عن التنظير الأصولي الدقيق" ثانياً: دراسات أخذت سمة البحث الجزئي للموضوع؛ اقشقت

بعض محاور الثبات والتغيير أو مجالاته، ويأتي في هذا السياق رسالة د. عبد الجليل ضمرة، "الحكم الشرعي بين أصالة الثبات وصلاحيّة التطبيق؛ فعلاوة على قصره محل الإشكالية على الحكم الشرعي دون التطرق للنص الشرعي؛ فإنه قد انطلق من فكرة مفادها: الثبات المطلق للتشريع دون أن يقدم عرضاً لمدى قابلية التشريع للتغيير وأشكال ذلك مثلاً مع إشارات عابرة لبعض آراء المعاصرين في التجديد، وبالمنهجية ذاتها جاءت دراسة إسماعيل كوكسال في "تغير الأحكام الشرعية"، إذ لم تقدم نظرة شاملة لكل مكونات التشريع بل اقتصرت على الحكم الشرعي، واقتصر بعض الباحثين على بحث البعد الزماني والمكاني وأثره في النص الشرعي أو الفتوى دون التطرق لسائر عوامل التغيير. أما المجموعة الثانية: فالدراسات المتعلقة بالموضوع تبعاً؛ ويندرج في هذا الإطار عدد كبير من الدراسات والكتابات التي تناولت موضوعات ذات صلة بموضوع الرسالة، لا سيما المصلحة، دون أن يكون المقصود الأصلي للبحث استعراض جوانب فكرة الثبات والتغيير، من مثل: ضوابط المصلحة، د. محمد البوطي، وقواعد المقاصد عند الشاطبي، د. عبد الرحمن الكيلاني"

ومن حيث تصميم أو خطة الدراسة: فقد صمم الباحث بحثه العلمي وفق الأسس العلمية، والترم بالتسلسل والارتباط بين المواضيع. وقد عرض الباحث مفردات دراسته على النحو التالي: أولاً: المقدمة فقد تطرق فيها إلى كل من: مشكلة دراسته، أهميتها، أهدافها، مبرراتها، حدودها، مناهجها، الدراسات السابقة فيها. ثم الفصل التمهيدي فقد جعله بمثابة مدخل للدراسة، ويحتوي بشكل عام على كل من مفهوم الثوابت والمتغيرات، ومسوغات التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي و معوقاته. ثم الفصل الأول فقد بين فيه: أنواع التغيير وأقسامه، ومنهجية التغير بالتعليل، ومنهجية التغيير بالتأويل. وأخيراً الفصل الثاني تناول فيه مجالات الثبات والتغيير ومقوماتها في التشريع الإسلامي ضمن بحوث مستقلة في الإلزام، وفي اللفظ، وفي المعنى، وفي التعبد والقداسة، وفي نهاية المطاف في الواقع. ثم النتائج والتوصيات، وعرض المصادر والمراجع. وضمن خطة وتصميم الدراسة من الجدير بالذكر أن نشير إلى لغة البحث فلغته خلال عرضه لموضوعها -من جهة توصيلها إلى المعنى، ومن جهة سلامتها الإعرابية بشكل عام- كانت سليمة إلا أن يكون هناك بعض الأخطاء المطبعية.

أما بالنسبة لنتائج البحث والتوصيات: فجاء الباحث بالنتائج مترابطة مع باقي خطوات البحث كما بينا، بأن النتائج ارتبطت بالأهداف بما يظهر للقارئ أنه على وعي كامل ومسيطر على موضوع دراسته، فنرى أن الباحث قد أجاب في النتائج عن كافة الأسئلة التي تم طرحها في بحثه العلمي على ترتيب وأسلوب واضح بنمط مواد مختصرة. وارتبطت توصياته بمشكلة الدراسة بصورة مباشرة، وهي مُجدية، ويمكن تنفيذها وتوسيعها من جانب الباحثين الآخرين. إذ وصى الباحث ب: ضرورة اتباع معايير الثبات والتغيير في التعامل مع الوقائع التشريعية المطلوب بحثها، واتباع منهجيتي التغير الأصوليتين دون غيرها عند القيام بإجراء التغيير في الواقع المستجد، وضرورة تحديد المصطلحات تجنباً لحدوث الفوضى في الآراء والنتائج.

قبل أن نختتم نتطرق إلى نقطة مهمة أخرى في دراسة كهذه وهي طريقة التوثيق، فقد وثق الباحث المراجع والمصادر بطريقة علمية صحيحة، ورتب قائمة المراجع بأسلوب منهجي، كما تطابقت قائمة المراجع مع جميع ما استعان به الباحث العلمي في المتن.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Arş. Gör.

Cemal URAL

Fırat Üniversitesi

Hadis

cemalural99@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5225-4211

Künye Bilgisi

Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*.

İstanbul: 2023.

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doktora Tezi.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Hadis / Hadith

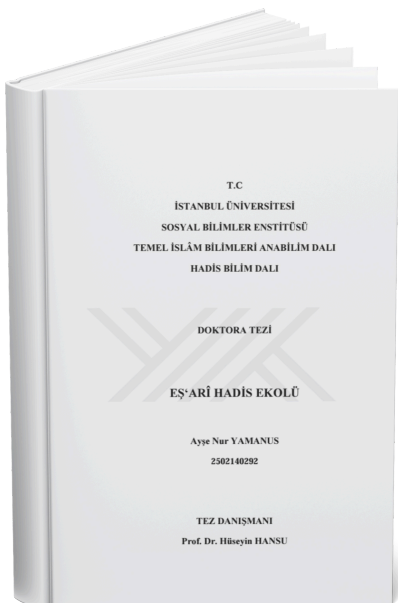
Eş'arî Hadis Ekolü / The Ash'arî School of Hadith

Hadis Tarihi / The History of Hadith

Hadis ve Kelâm / Hadith and Kalâm

Eş'arilik / Ash'arism

Doktora Tezi İncelemesi/ Doctoral Thesis Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

26/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

23/12/2024

Atıf / Citation

Ural, Cemal. "Ayşe Nur Yamanus, Eş'arî Hadis Ekolü". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 274-290.

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaflar, farklı düşüncelere ve bu düşüncelerin etrafında farklı mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu mezhepler hem müntesiplerini hem de karşılarında yer alan diğer mezhepleri bir şekilde etkilemiştir. Ülkemizde son yıllarda İslam düşünce tarihinde iz bırakmış ekollerin akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Mu'tezile, Mâturîdîlik, Eş'arîlik, Zâhirîlik, İbâdîlik gibi pek çok mezhep farklı yönleriyle çalışılmış ve çalışılmaya devam edilmektedir. Bu çalışmaların devamı sayılabilecek nitelikteki Ayşe Nur Yamanus'un *Eş'arî Hadis Ekolü* başlıklı doktora tezi de literatüre katkı sağlayan değerli bir çalışmadır.

Eş'arî hadisçilerin, ehl-i hadîs içerisinde yeni bir ekol oluşturduğu düşüncesine dayanan bu çalışma giriş, üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Yazar araştırmanın konusunu Eş'arî hadis zümresini müstakil bir ekol olarak ele alma şeklinde belirlemiştir. Çalışma Eş'arîliğin hicri dördüncü asırda mezhepleşmesiyle ehl-i hadîsin kendi içerisinde bölünerek Eş'arî düşüncenin merkez haline geldiği düşüncesine dayandırılmış, dördüncü ila dokuzuncu hicri asırlar, tarih aralığı olarak seçilmiştir. Tezin amacı ise Eş'arî hadisçilerin bir ekol olarak fikri anlamda şahıslar ve kurumlara etkisini, ekolün mahiyetini ve diğer gruplardan ayrılan taraflarını ve bunun hadis tarihine yansımalarını tespit etmek olarak belirlenmiştir (s. 1-2).

Yazar, çalışmanın zorlukları arasında Eş'arî düşüncenin geniş bir coğrafyaya dağılması sebebiyle farklı düşünceleri içerisinde barındırmasından kaynaklı olarak "Eş'arî" tabiriyle ne kastedildiğinin tespitini ve Eş'arî âlimlerin yetkinliklerinden

kaynaklanan farklı düşüncelere sahip olmaları dolayısıyla tek tip bir yapının olmayışını saymıştır. Bununla birlikte bu farkların Eş'arîliğin yapısal özelliklerinden kaynaklandığı için onların müstakil bir grup olarak ele alınmasına mâni görmemiş ve âlimlerin "Eş'arî" kimliğine sahip olmalarını onları "Eş'arî Hadis Ekolü" başlığı altında toplamaya yeterli görmüştür. Amaç olarak Eş'arî muhaddislerin bir ekol oluşturduğunu tespit ederek hadis tarihine katkı sunmak hedeflenmiştir. Araştırma hadis tarihine odaklandığı için tarih yöntemleri olan kaynak taraması, karşılaştırma, betimsel analiz kullanılmıştır (s. 4-5). Bu açıdan kullanılan metotların konuyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Giriş bölümünde ele alınan konulardan biri tarihsel arka plandır. Bu başlık altında hicri ilk üç asırdaki kelâmî tartışmaların arka planı yansıtılmaya çalışılmıştır. Hz. Osman'ın katliyle başlayan fitne döneminin, Cemel ve Siffîn savaşları ile ardından yaşanan Kerbela olayının itikâdî ekollerin oluşumuna etkileri irdelenmiştir. Ardından ehl-i hadîs ve ehl-i rey ayırımına değinilmiş, kelâmî konularla ilişkili kullanıldığında ehl-i hadîs ile ehl-i sünnetin, ehl-i rey ile de ehl-i bidatin kastedildiği belirtilmiştir (s. 23).

Abbâsîler döneminde yaşanan mihne olayını, ashâbü'l-hadîsin özellikle Cehmiyye'ye yönelttiği eleştirilere bağlayan yazar, bunu bir misilleme olarak değerlendirmektedir (s. 27-28). Mihnenin tamamen Mu'tezile'ye fatura edilmesinin tarihî gerçeğe bağdaşmadığını söyleyen Yamanus, bunu bir devlet politikası olarak değerlendirmekte ve mahluk olmayan Kur'ân düşüncesinin âlimlerin; mahluk Kur'ân inancının ise halifenin gücünü arttırdığını savunmaktadır (s. 28). Ancak bunun gücü

nasıl arttırıp eksilttiğine değinmemiştir.¹ O dönemin tartışmalarına bakıldığında hiçbir mu'tezilînin ya da Abbâsî halifelerinin Kur'ân'ın mahluk olduğundan hareketle Kur'ân'ın bir emrini kendilerine göre yorumladıklarına dair bilgiye ulaşılammıştır. Böylesine ciddi bir iddianın somut örneklerle desteklenmesi gerekir. Yazar burada mihne öncesi yaşanan tartışmalarda sorumluluğu ağırlıklı olarak ehl-i hadîse yüklerken mihne döneminde ise sorumluluğu Mu'tezile'den ziyade Abbâsî yönetimine yüklemiş ve tam bir objektiflik sergileyememiştir. Zira mihne Mu'tezile'den bağımsız bir Abbâsî politikasıysa mihne öncesi ehl-i hadîsin desteklenmesinin de bir Abbâsî politikası olması gerekmez miydi? Ayrıca mihnenin başlatılmasında Mu'tezile'ye mensup Câhiz'in (ö. 255/869) İbn Ebû Duâd'a (ö. 240/854) gönderdiği mektupla ehl-i hadîsin Mu'tezile için tehlike oluşturduğunu söylemesinin etkili olduğuna dair veriler vardır.² Sonrasında ashâbü'l-hadîsin kendi içerisinde bölünmeler yaşadığını ifade eden yazar, fanatik Hanbelilik veya Haşviyye olarak isimlendirilen grubun Mu'tezile'ye ve Eş'arî mezhebine tepki gösterdiğini belirtmiştir (s. 37).

Birinci bölümde ehl-i hadîsin, Eş'arî düşünce ve Hanbelî hadisçilik şeklinde ayrıldığı tezi ele alınmıştır. Ayrışmanın başlangıç tarihi olarak da Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) Mu'tezile'den ayrılış yılı olan h. 300 yılı esas kabul edilmiştir. Ardından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve önemli hocalarına değinilmiş, fikhî mezhebinin tespitinin rivâyetlere dayalı ihtimallerden öteye gidemeyeceği belirtilmiştir (s. 44). Ancak Eş'arî'nin görüşleri dikkatli bir

¹ Konuyla ilgili bk. Ebubekir Sifil, *Sana Din'den Sorarlar 2* (İstanbul: Rihle Kitap, 2020), 159-162.

² Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2021), 83.

incelemeye tabi tutulduğunda bu ihtimaller arasında daha kuvvetli olanı ortaya çıkarmak mümkündür. Zira onun Mâlikî, Hanefî veya Şâfiî olduğu öne sürülmüştür. Örneğin Eş'arî'nin amelî mezhep olarak Mâlikî olduğu iddiası,³ onun İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) Medine ehlinin icmâ'ını kabul etmesine yaptığı itirazla zayıflamaktadır. Çünkü Eş'arî, icmâ'da bir beldenin değil tüm İslâm beldelerinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu da onun Mâlikî olmadığını ortaya koyan önemli bir göstergedir.⁴ Eş'arî'nin fikhî mezhebinin Hanefilik olduğu görüşü,⁵ onun pek çok konuda Hanefî mezhebine muhalefet etmesiyle bağdaşmamaktadır. Mesela vâcip ile farz arasında bir fark görmüyor olması,⁶ Fatihâ'sız namazın geçerli olmadığını ifade eden hadisi nakletmesi⁷ ve fıkıh bilgisini döneminin Şâfiî mezhebi temsilcisi sayılan Ebû İshak el-Mervezî'den (ö. 340/951) almış olması; Eş'arî'nin görüşlerini en iyi bilenlerden olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ile Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) onu Şâfiî saymaları⁸ fikhî

³ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn 'Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-mufterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2010), 97; Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 2/94.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 195.

⁵ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârif, 1913), 1/353.

⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26.

⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 102.

⁸ Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-Şafi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmut Muhammed et-Tanâhî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1964), 3/352; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b.

mezhebinin Şafiîlik olduğunu desteklemektedir. Yazara göre Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserleri beş tanedir (s. 45). Ancak bunlara *Mes'eletün fi'l-îmân* adıyla basılan⁹ altıncı bir risâleyi eklemek mümkündür. Yazarın Eş'arî ile ilgili değindiği diğer bir husus onun eserlerinin sayısı meselesidir. Bunların sayısını doksan sekiz olarak kaydeden yazar, referans olarak Abdurrahman Bedevî'nin (ö. ?) *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* adlı kitabını göstermektedir (s. 45). Kaynaklarda Eş'arî'ye nispet edilen eserlerin sayısı 55¹⁰ ila 380¹¹ gibi geniş bir aralıkta gidip gelmektedir. Eş'arî'nin eserlerine yoğunlaşan ve liste biçiminde kaydeden çalışmalarda farklı sayılar dile getirildiği görülmektedir. Bunlar 106,¹² 118¹³ ve 130¹⁴ olarak belirtilmektedir. Farklı sayılar bazen konuyu ele alan kişinin gözden kaçırmaması bazen de aynı eserin değişik isimlerle kaydedilmesinden kaynaklanmaktadır.

Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfûs-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1994), 2/4.

⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Meseletün fi'l-îmân* (Wilhelm Spitta'nın *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's'i ile birlikte*) (Leipzig: y.y., 1876), 138-140.

¹⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 80; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 3/286; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/167.

¹¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Celmiyye fi te'sîsi bida'ihimu'l-kelemîyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hindî (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd, 1426), 1/145.

¹² Richard McCharty, *The Theology of al-Ash'ari* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), 211-230.

¹³ Cemal Ural, *İmam Eş'arî'nin Hadis Anlayışı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 49.

¹⁴ Abdulvahid Cehdânî, *el-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve muellifâtuh* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 79.

Yazar, Eş'arî dönemindeki sosyo-politik ve fikrî ortamı betimlerken o dönem Bağdat'ta etkin olan Hanbelîlerin baskılarına dikkat çekmektedir. Özellikle muhaliflerini hedef alan bu yapının, Mu'tezile'nin ve Küllâbiye'nin Eş'arî düşünce yapısını çeşitli yönlerden etkilediğini belirtmektedir (s. 56). Bu akımlar o dönemin etkin grupları arasında buldukları için Eş'arî'yi ve fikirlerini etkilemeleri doğaldır. Ancak bu etkileme aşırı uçları yakınlaştırma ve birleştirmeye yönelik olmuştur. Hayatının ilk kırk yılını Mu'tezile arasında geçirmesi sonradan onlardan ayrılana rağmen Eş'arî'nin bakış açısını derinden etkilemiştir. Ehl-i hadîs akâidini Mu'tezile'ye karşı savunarak kelâmî delilleri kullanan Küllâbiye'nin ispat ile tevil arasında bir yol izlemeleri bakımından Eş'arî'nin kelâm düşüncesini etkilediğini söyleyen yazar, bunu İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) gibi âlimlere dayandırmaktadır (s. 68). Eş'arî'nin döneminin fikrî akımlarından biri olan Küllâbiye'den etkilenmesi muhtemel olmakla birlikte yazarın da ifade ettiği gibi (s. 69) onun Küllâbiye düşüncesini benimsediğine dair bir beyanı bulunmamaktadır. Yazar, Eş'arî mezhebinin ortaya çıkmasıyla hadis âlimlerini bir arada barındıran ashâbü'l-hadîs ekolünün bütün hadisçileri temsil etme vasfını kaybettiğini savunmaktadır. Bunun da hadis tarihinin seyri açısından önemli olduğunu ve Eş'arî'den sonra ehl-i hadîs içerisindeki lafızcı, aklî metodoloji karşıtı zihniyetin Hanbelîlik sınırlarına hapsoldüğünü belirtmektedir (s.80).

Yazarın birinci bölümde ele aldığı diğer bir konu ashâbü'l-hadîs ile Eş'arî hadisçiler arasında gerçekleşen ayrışmanın parametreleridir (s. 81). Bunları kelâm karşıtlığı, sünnî kelâm ekolünün oluşması, Eş'arî'nin metodu, tevil tartışmaları, hadis-kelâm yaklaşması ve ortak hoca-talebe

ağları gibi başlıklar altında ele alan yazar, zikredilen hususların ayrışmayı nasıl etkilediğini örneklerle açıklamıştır (s. 81-90).

İkinci bölümde Eş'arî hadisçiliğinin teşekkülü ve ekolleşmesini ele alan yazar ilk iki tabaka Eş'arîler'in yaşadığı dördüncü asırdan beşinci asrın ilk çeyreğine kadar olan zaman dilimini "ekolleşme dönemi" olarak nitelemektedir (s. 91). Yazar, Eş'arî'nin öğrencileri Bâhilî (ö. 324/935-36) ve İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yetiştirdikleri üç büyük kelâm âlimi Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mezhebin oluşumunda önemli katkıları olduğunu belirtmektedir (s. 93). Daha sonra "Eş'arî Hadis Ekolü" tabirine ve bunun ortaya çıkış serüvenine değinmektedir. Yazar bu tabiri Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin geliştirdiği kelâm düşüncesini benimseyen muhaddisleri ifade etmek üzere kullanmaktadır (s. 102). Bu kişilerin tespitinde ise Eş'arî mezhebine mensup olup hadis ilmiyle ilgilenmek, hadis âlimi olup kelâm ile ilgilenmek gibi bazı kriterler belirlemektedir (s. 103). Yazar, "Eş'arî Hadis Ekolü" ifadesini muayyen bir âlimin etrafında kümelenen talebelerle ve belirli bir çevreyle sınırlandırmayıp İslâm coğrafyasının farklı beldelerinde Eş'arî hadisçilerin meydana getirdiği hoca-talebe ağına teşmîl etmektedir (s. 104). Yazara göre Eş'arîlik kendi içerisinde farklı eğilimleri bulundurmakla birlikte "Eş'arî" kimliğine sahip olmak mezkûr tabiri onlar hakkında kullanmak için yeterli bir kıstas görülmüştür (s. 105).

İlk dönem Eş'arîlerin amacının bir "öteki" belirleyip fikrî mücadeleye girmekten çok Eş'arî'nin görüşleri etrafında birleşmek olduğunu ifade eden yazar, (s. 111) teşekkül devrinde Eş'arîliğin ilk temsilcilerine dair bir başlık altında, Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 387/997), İbn Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980), Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû Abdillâh b. Hafîf (ö. 371/982), Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986), Ebû

Ca'fer es-Sülemî (ö. ?), Ebü'l-Hasen et-Taberî (ö. ?), Ebû Bekr el-Ûdenî (ö.?), Zâhir b. Ahmed es-Serahsî (ö. 432/1041) gibi isimleri birinci kuşak Eş'arîler olarak zikretmektedir (s. 112-128).

Yazar ikinci kuşak Eş'arîlerin, kendilerinden önceki Eş'arî hadis ekolünün ilk temsilcileriyle ve kendilerinden sonraki tabakayla kurdukları münasebet sonucu oluşan silsileyi onların bir ekol oluşturduklarının delili olarak kabul etmektedir (s. 131). Ayrıca bu neslin kelâm ilmini benimsemelerini ve akâid tartışmalarına girmelerini de ekol oluşumunun delillerinden biri addetmektedir (s. 146).

“Teşekkül Devrinde Eş'arî Hadisçiliğin İkinci Nesli” başlığı altında Ebû Bekr el-İsmâîlî'nin iki oğlu Ebû Sa'd (ö. ?) ve Ebû Nasr (ö.?), Ebû Sehl es-Su'lûkî'nin oğlu olan Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî (ö. ?), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Abdillah el-Halîmî (ö. 403/1012), Endülüslü Ebû Muhammed el-Asîlî (ö. 392/1002), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ebû Muhammed el-Esterâbâdî (ö. ?) gibi isimler zikredilmektedir (s. 131-146). Yazara göre ilk iki nesil Eş'arî hadis ekolünün teşekkül devrini oluşturmaktadır.

Âlimlerin Eş'arî hadisçiler hakkında lehte ve aleyhte yaptıkları değerlendirmeleri, Eş'arîlerin muhatap alınacak ve tehdit olarak görülecek hale gelmelerinin işareti sayan yazar, Eş'arî hadisçilerin övülmesinin onların ilim dünyasında bir mevki edindiğine delâlet ettiğini ifade etmiştir (s. 172). İlk iki nesilden sonraki dönemi Eş'arî hadisçiliğinin ekolleşme aşaması olarak değerlendiren yazar, bunun hicri beşinci yüzyılın ikinci çeyreği ile Eşrefiyye Dâru'l-Hadîs'inin kurulduğu 630/1232 tarihleri arasına tekabül ettiğini ve bunun üçüncü tabaka ile başlayarak altıncı tabakayı da içine aldığını

belirtmiştir (s. 173). Eş'arî hadis âlimlerinin mezhebî aidiyetleriyle öne çıkmaları ve Eş'arîlik savunusu yapmaları, Eş'arî hadisçiliğinin teşekkülünü tamamlayıp ekolleşmesinin işareti olarak gösterilmiştir (s. 174).

Yazar ekolleşme devrinin ilk safhasında Nu'aymî (ö. ?), Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin (ö. 430/1039) ön plana çıktığını belirtmektedir (s. 185). Ekolleşme devrinin çok yönlü âlimleri arasında Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû Ca'fer es-Simnânî (ö. 444/1052), Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Nasr b. İbrâhim el-Makdisî (ö. 490/1096) gibi isimleri zikretmektedir (s. 191). Eş'arî hadisçiliğın ilk şârihlerinin de Ebü'l-Kâsım el-Mühelleb b. Ahmed b. Ebî Sufre (ö. 435/1044) ve İbn Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057) olduklarını ifade etmektedir (s. 201).

Eş'arî'ye göre ameller imandan bir cüz sayılmadığı hâlde İbn Battâl'ın imanın söz ile amelden ibaret olduğu ve artıp eksildiği kanaatini benimsediğini ifade eden yazar (s. 206), her ne kadar bunların İbn Battâl'ı Eş'arîlik dairesinden çıkarmadığını belirtmek için zikretse de İbn Battâl tarafından benimsenen bu görüşlerin Eş'arî tarafından da savunulduğunu gözden kaçırmaktadır. Zira Eş'arî, imanın artıp eksilmesiyle ilgili şunları söylemektedir: "İman söz ve ameldir, artar ve eksilir."¹⁵ "İmanın taat ile artıp günah ile azaldığı konusunda ehl-i sünnet icmâ etmiştir."¹⁶

¹⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-'Usaymî (Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 2011), 239.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 272.

Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'arîlere uyguladığı mihne de Eş'arîlerin yaptığı savunuları mezhepsel aidiyetlerinin ön planda olmasına yoran yazar, bu dönemin sembol isminin Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) olduğunu söylemektedir (s. 208). Hatîb el-Bağdâdî'yi müstakil bir başlık olarak ele alan yazar onu dönemin en önemli Eş'arîlik temsilcisi olarak nitelemektedir (s. 217). Nizâmiye Medreseleri'nde görev almayı, Eş'arî hadis ekolünün resmî ve kurumsal hadis öğretiminde görünürlük kazanmasının ilk adımı olarak tavsif eden yazar, ardından bu medreselerde eğitim faaliyeti yürüten âlimlerin isimlerini şu şekilde zikretmektedir: Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed el-Hafsî (ö. ?), Ebû Ali el-Hasen b. Ali el-Belhî (ö. 295/908), Ebû Sa'd Abdurrahman b. Mansûr (ö. 227/842), Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Mes'ade (ö. ?), Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Zâhir en-Nevkânî en-Nisâbûrî (ö. 479/1086), Ebû Bekr Ahmed b. Ali eş-Şîrâzî en-Nisâbûrî (ö. 487/1094), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed et-Tabesî (ö. ?), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed et-Tabesî (ö. ?), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali et-Taberî (ö. 420/1029), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 510/1116) ile oğlu Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180) (s. 224-232).

Eş'arî hadisçiliğinin ilk olarak Asîlî (ö. 392/1002) ve Kâbisî (ö. 403/1012) tarafından batıda temsil edildiğini ardından bunların öğrencisi Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039) ile Mağrib'de aynı çizginin sürdürüldüğünü, Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 82/702), İbn Battâl (ö. 449/1057), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İbn Hayr'ın (ö. 575/1179) ekolleşme döneminde mezhebin temsilciliğini yaptığını söyleyen yazar, bunların dışında Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105), Ebû Ali es-Sadeî (ö. 514/1120), Ebû Bekr Gâlib b. Abdurrahman el-Endelüsî (ö.

518/1124), Mâzerî (ö. 536/1141), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'yi (ö. 543/1148) bu devrin meşhur Eş'arî hadis âlimleri arasında sayar (s. 235-236).

Yazar tarafından ekolleşme döneminde özel bir yere sahip görülen İbn Asâkir (ö. 571/1176), müstakil bir başlık altında incelenmiştir (s. 250). İslam tarihinde kendisi için dâru'l-hadîs inşa ettirilen ilk âlimin İbn Asâkir olduğuna dikkat çeken yazar ondan sonra da ailesinden bazı muhaddislerin Dâru'l-Hadîsî'n-Nûriyye'de görev yaptıklarını ifadelerine eklemiştir (s. 256-257). İbn Asâkir'i, Eş'arî hadis ekolünün zirvesine çıkararak hususun onun *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* isimli kitabı olduğunu kaydeden yazar, bunun Ebû Ali el-Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) *Mesâlibü İbn Ebî Bişr* adlı eserine reddiye olduğunu belirtmiştir (s. 261).

Üçüncü bölümde Eş'arî hadisçiliğinin kurumsallaşması ve bunun tezahürleri konusu işlenmiştir. Eş'arî hadisçiliğinin teşekkül ve ekolleşme safhalarından geçerek hicri yedinci asrın başlarında önemli aktörlerden biri hâline geldiğine değinen araştırmacı, Eş'arî hadisçiliğinin en görünür zamanının "kurumsallaşma dönemi" şeklinde isimlendirdiği hicri yedinci-dokuzuncu asır aralığı olduğunu ifade eder. Kurumsallaşmayı Eşrefiyye Dâru'l-Hadîs'inin Eş'arî hadisçilere 630/1232 yılında tahsis edilmesiyle başlatan yazar, bu tarihi süreci İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) kadar sürdürmüştür (s. 266). Yazar, Eşrefiyye Dâru'l-Hadîs'i'nde vazife üstlenen hocalar arasında İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1277), Zeynüddîn el-Fârikî (öl. 703/1303), İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1317), İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), Cemâlüddîn el-Mizzî (ö. 742/1341), Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Sirâcüddîn el-

Bulkînî (ö. 805/1403) ve İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli isimleri zikretmiştir (s. 286).

“Kurumsallaşmanın Tezâhürleri” başlığı altında biyografi ve tarih yazıcılığı, âlimler arasında yaşanan gerilimler, reddiye yazımı, Selefî müfredata yönelik müdahaleler ve tevil-teşbih tartışmaları ele alınmıştır. Eş’arî ekolüne mensup Sübkî ile Eş’arî olmayan Zehebî’nin tabakât kitabı yazımındaki farklar, Eş’arî-Hanbelî çatışmasının en net yansıması olarak değerlendirilmiştir (s. 336). Eş’arî hadisçiliğinin kurumsallaşmasının, hadis tarihinin seyrini etkileyen bir unsur olduğunu ve biyografi müellifi muhaddislerin hadis tarihini Eş’arî-Hanbelî ayrışması üzerinden okumasının da bu kurumsallaşmanın tezahürlerinden biri sayılabileceğini söylemenin mümkün olduğu savunulmuştur (s. 341-342). Oysa Sübkî’nin Zehebî’ye eleştirileri, hadise yönelik görüşleri sebebiyle değil İmâm Eş’arî ve Eş’arî âlimlere yönelik tenkitleri nedeniyledir. Dolayısıyla Sübkî ile Zehebî’yi hadis ilmi açısından iki ayrı ekole mensup âlim olarak değerlendirmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü farklı tarzlarda biyografik eser yazmak hadiste farklı bir ekol olmayı gerektirmez. Bunun yerine bu iki âlimin iki farklı kelâmî mezhebe mensup ancak hadis ilmi açısından aynı çizgide kişiler olarak görülmesi daha doğru olacaktır.

Hanbelî âlim İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223), Eş’arî hadis âlimi Fahrüddîn b. Asâkir ile (ö. 620/1223) karşılaştığında onun selamını almadığını ifade eden yazar, İbn Kudâme’nin bu tavrını Fahrüddîn b. Asâkir’in kelâm-ı nefsi görüşünü savunuyor olmasına bağlamıştır (s. 342). Buradaki çekişmenin odak noktası hadis anlayışı değil kelâmî bir meseledir. Bu da iki âlimin farklı ekollere mensup gösterilmesi için kesin ve yeterli bir delil değildir. İbn Dakîk el-İd’in, (ö. ?) Hanbelî hadis âlimi Mes’ûd b. Ahmed el-Hârisî’ye (ö. ?) Allah’a cihet izafe

ettiği için tepki göstermesi de kelâmî bir konuyla alakalı olup bunun hadise yönelik bir ayrışma olduğunu söylemek zordur (s. 343). İbn Cehbel'in (ö. ?), İbn Teymiyye'nin cihet görüşünü çürütmek için bir eser kaleme almış olması aynı şekilde kelâm tartışmaları bağlamında bir ayrışmaya delalet eder (s. 346).

Mizzî'nin, 705/1305 yılında Dımaşk Emevî Camii'nde Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku ef'âli'l-'ibâd* isimli kitabından "er-Red 'ale'l-Cehmiyye" kısmını okumasının oradaki Eş'arî âlimleri rahatsız ettiğini ve bunun Eş'arîler tarafından kelâm karşıtı eserlerin okutulmasına yönelik yapılan bir kısıtlama olduğunu belirten yazar bahsi geçen olayı Hanbelî-Eş'arî çekişmesinin yansıması olarak görür (s. 348). Kurumsallaşmanın tezahürü olarak görülen bu olayda da hadis ilmiyle alakalı bir farklılaşma değil kelâm karşıtlığı veya kelâmî görüş ayrılığı ön plana çıkmaktadır. Te'vil-teşbih tartışmaları her ne kadar bazı hadislerin yorumuyla ilgili olsa da esasında kelâmî bir meseleyle ilgilidir. Çalışma Eş'arî hadisçilerin önemli temsilcilerini sıralayan listeler ve aralarındaki hoca-talebe ilişkisini gösteren şemalarla noktalanmıştır.

Yamanus'un çalışması İmâm Eş'arî sonrası Eş'arî mezhebine mensup olup kelâm ilmiyle ilgilenen hadisçilere ve onların muhalifleri ile giriştikleri tartışmalara yoğunlaşmış ve bu konuda istifade edilebilecek bir konumdadır. Çalışma, dilinin akıcı ve güzel oluşu, temel kaynaklara ulaşımı, alan terminolojisine hâkimiyeti ve geniş bir zaman aralığını ele almış olması yönüyle ciddi bir çabanın eseri olduğunu hissettirmekte ve bu özellikleriyle takdir edilmeyi hak etmektedir. Ancak bu çalışma insan mahsulü diğer tüm çalışmalar gibi eleştiriye açık bazı yönleri de barındırmaktadır. Nitekim inceleme esnasında bazı tenkitlere yer verilmiştir. Çalışmanın eleştiriye en açık yönü adlandırma problemidir. "Eş'arî hadis ekolü" tabirindeki "ekol" sözcüğü göz önünde

bulundurulduğu zaman bu ekolü oluşturan kişilerin kendilerine has bir hadis metodolojisi, hadislerin sıhhat tespitinde farklı şartlar veya hadislerin anlaşılmasında değişik bir yöntem geliştirmiş olması gerekmektedir. Zira bir grubun farklı bir ekol olarak görülebilmesi için onların farklı bir sistem geliştirmeleri beklenir. Çalışmada “Eş’arî hadis ekolü”nün yazarın ifadesiyle “öteki” olarak gördükleri Hanbelîlerden veya ehl-i hadîsten, hadis ilmiyle ilgili meselelerde nasıl bir ayrışma sonucu farklı bir ekol olarak görüldüğüne dair yeterli bilgi sunulamamıştır. İleri sürülen ayrışmalar kelâm karşıtlığıyla mücadele, Eş’arî mezhebini savunma, kelâm ve hadis ilimleriyle aynı anda ilgilenme, mütekellimlerle irtibat halinde olma gibi hadis ekolü olmayı sağlamaya yetmeyecek hususlardır. Ayrıca yazar “Eş’arî hadis ekolü” olarak adlandırdığı grubun tamamını kapsayacak nitelikte ortak bir özellik olarak “Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin geliştirdiği kelâm düşüncesini benimsemeyi” öne sürmüştür. Sonuç olarak İmâm Eş’arî’nin kelâm sistemini benimsemenin bir grubu Eş’arî yapacağı ama onları “Eş’arî hadis ekolü” yapmaya yetmeyeceği aşikârdır.

KAYNAKÇA

- Cehdânî, Abdulvahid. *el-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve muellifâtuh*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-'Usaymî. Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Meseletün fi'l-îmân (Wilhelm Spitta'nın Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's'i ile birlikte)*. Leipzig: y.y., 1876.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînu kezibi'l-mufterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2010.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbüri. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Be'yânu telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimu'l-*

kelâmiyye. thk. Yahya b. Muhammed el-Hindî. 10 Cilt.
Medine: Mucemme' u'l-Melik Fehd, 1426.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed.
el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye. 2 Cilt.
Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârif, 1913.

McCharty, Richard. *The Theology of al-Ash'ari*. Beyrut: Imprimerie
Catholique, 1953.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-
Temîmî. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Sifil, Ebubekir. *Sana Din'den Sorarlar 2*. İstanbul: Rihle Kitap, 5.
Basım, 2020.

Sübkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi.
Tabakâtu's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ. thk. Mahmut Muhammed et-
Tanâhî. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1964.

Ural, Cemal. *İmam Eş'arî'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: İlâhiyât
Yayınları, 2022.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 61.
Basım, 2021.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-
Hüseynî. *İthâfüs-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn*.
10 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1994.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi
Hasan HARMANCI
Samsun Üniversitesi
Arap Dili ve Belagati

hasanharmanci@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6801-0692

Künye Bilgisi

*Samsun Üniversitesi Garbiyatçılık
Sempozyumu.*

Samsun Üniversitesi, Düşünce ve Sanat
Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.

Samsun: 10 Ekim 2024.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion
Sempozyum / Symposium
Sosyoloji / Sociology
Garbiyatçılık / Occidentalism

Sempozyum İncelemesi/ Symposium Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

29/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

16/12/2024

Atıf / Citation

Harmancı, Hasan. "Samsun Üniversitesi Garbiyatçılık Sempozyumu". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 291-297.

Kitap, makale veya bu kritiğin konusu olan sempozyum gibi akademik çalışmaların her birinin yapısı itibarıyla kendine has özellikleri vardır. Örneğin nicel açıdan en fazla ürettiğimiz makale türünde, bir meseleyi tahlil etmek için azami sayfa sayısı yeterli gelmezken, diğer taraftan hakem sistemi bu türün güvenilirliğini artırmaktadır. Bu güvenilirliğin kitap, kitap bölümü veya bir bildiriye daha düşük olduğuna dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Son dönemde de makale, bir tür olarak daha çok değer kazanırken mevzu bahis diğer türlerde bu durum tam aksi yönde hareket etmektedir.

Temel bir mesele olarak hep gündemimizde olan akademik ölçme ve değerlendirme kriterlerini bir tarafa bırakırsak örneğin kitap ve makale yazım sürecinin aksine akademisyenleri bir araya getiren sempozyum gibi bilimsel organizasyonlar yaşadığımız çağda belki de en çok ihtiyaç duyduğumuz şeyi, sosyalleşme imkânını bizlere sunmaktadır. Burada bahsedilmesi gereken bir husus da çağın dikte ettiği yalnızlaşma ediminin herkesi olduğu gibi akademisyenleri de etkilemesidir. Örneğin teknolojinin bugünkü kadar yaygın olmadığı zamanlarda bilimsel çalışmaların merkezi olan fakülte ve üniversite kütüphaneleri gibi yerler diğer meslektaşlar ile bir tesadüf etme yeriye, imkânların gelişmesi bizleri daha çok bilgisayar başına taşımış ve bu farklı alanlardan bilim insanlarının birbirleri ile karşılaşma ihtimali de her geçen gün azalmıştır. O zaman daha somut bir şekilde şunu söyleyebilirim: İçinde bulunduğumuz zaman diliminde akademisyenlerin her zamankinden daha fazla yüz yüze gerçekleştirilen sempozyumlara ve bu tip toplantılarda daha fazla bir araya gelmeye ihtiyacı vardır.

1. Garbiyatçılık Sempozyumu

Sözün buraya kadar olan kısmı Samsun Üniversitesi'nde geçtiğimiz ekim ayında gerçekleştirilen Garbiyatçılık Sempozyumu'na giriş yapmak içindi. Üniversitemizin Düşünce ve Sanat Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (DÜSAM), Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyoloji Bölümü'nün ev sahipliğinde gerçekleştirilen bu sempozyumda, Batı ve Doğu medeniyetlerinin karşılıklı etkileşimleri akademik bir zeminde değerlendirildi. Açılış konuşmasını yapan Samsun Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Aydın, "Batı Kimliğinin Oluşumunda Hıristiyanlığın Rolü" başlıklı tebliğinde Hıristiyanlığın Batı medeniyetinin şekillenmesindeki merkezi rolüne vurgu yaptı. Aydın, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndan itibaren sosyal ve kültürel yapıyı nasıl dönüştürdüğünü detaylandırdı. Özellikle Antik Yunan, Roma ve İslam medeniyetlerinin Batı üzerindeki etkilerini ele alan Aydın, Hıristiyanlığın yayılmasıyla Avrupa'nın dini ve kültürel dönüşümüne dikkat çekti. Aydın, ayrıca Rönesans, Aydınlanma ve Reform hareketlerinin Batı kimliğinin gelişiminde önemli katkılar sağladığını ifade etti.

Rektör Mahmut Aydın'ın konuşmasının ardından "Garbiyat, Şarkiyat ve Öteki" üst başlıklı ilk oturum gerçekleşti. Prof. Dr. Yasin Aktay "Oksidentalizm Hegemon Anlatıyı Yıkarmı, Düzeltir mi?" başlıklı sunumunda, Batı'nın hegemonik anlayışının ortaya çıkardığı problemleri ve bu konudaki eleştirileri ele aldı. Aktay, Doğu'nun Batı hegemonyasına tepkisinin yalnızca bir karşıtlık değil, aynı zamanda düzeltici bir nitelik taşıdığını belirtti. Dr. Ahmet Demirhan ise "Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık ve Bir Sorun Olarak Avrupa" başlıklı sunumunda, Avrupa'nın Doğu'yu tanımlama süreçlerini ve bu bağlamdaki bilgi üretimini eleştirdi. Ahmet Demirhan, Alman filozof Joachim Ritter'den alıntılarla Batı'nın Şarkiyat alanındaki

çalışmaları teşvik etme sürecini tartıştı. İlk oturumun son konuşmacısı Dr. Abdullah Metin, “Mecrasını Arayan Disiplin: Oksidentalizm Ne Değildir?” başlıklı tebliğinde oksidentalizmin, Batı’yı anlamaya çalışan bir disiplin olduğunu ancak yanlış algılarla sadece Batı eleştirisi gibi dar bir çerçevede değerlendirildiğini belirtti.

İkinci oturumun üst başlığı ise “Disiplinler, Düşünce Tarihi ve Garbiyatçılık” idi. Prof. Dr. Ali Utku “Geç Osmanlı’da Modernleşmeci İdeolojik Teklifler ve Garbiyatçılık” başlıklı konuşmasında Osmanlı aydınlarının Batı modernitesine yönelik çelişkili yaklaşımlarını tartıştı. Ahmed Midhat Efendi’nin “Avrupa’da Bir Cevalân” adlı eserinden hareketle, Batılılaşma ile Batı karşıtlığı arasında sıkışan bir modernleşme anlayışını kritik etti. Doç. Dr. Peyami Safa Gülay ise “Felsefe 18. Yüzyılda mı Başlar? Felsefenin İrkçı Tarihi” başlıklı sunumunda, Batı merkezli felsefi anlatının eleştirel bir değerlendirmesini yaptı.

Dr. Fatma Sayın, “Doğu-Batı Karşılaşmasında Çifte Temsil Sorunu: Osman Hamdi’nin Eserleri Üzerine Felsefi Bir Mütalaa” başlıklı konuşmasında, Osman Hamdi Bey’in eserlerinde Doğu’yu Batı perspektifinden temsil etme zorunluluğunun yarattığı gerilimlere işaret etti. Doç. Dr. Fatma Kızıl ise “Batı’da Akademik İslam Araştırmalarında Hegemonik Söylem” adlı sunumunda, Batı’daki İslam araştırmalarının oryantalist bir bakış açısıyla ele alındığını vurguladı.

Üçüncü ve son oturumun üst başlığı ise “İdeolojiler ve Aydınlar Ekseninde Garbiyatçı Düşünce” idi. Bu oturumda, Doç. Dr. Âdem İnce “Garbiyatçı Kemalist Retoriğin Açmazları” başlıklı sunumunda Kemalist ideolojinin Batı modernitesine yönelik çelişkili tutumlarını tahlil ederek eleştirdi. Dr. Vefa Can Kaya, “Sol Kemalizm’in Garbiyatçı Söylemi” başlıklı konuşmasında, sol görüşlü Kemalistlerin Batı karşıtı

söylemlerini irdeledi. Dr. Yaşar Yeşilyurt ise “Taha Abdurrahman ve Garbiyatçılık” başlıklı tebliğinde, Batı modernitesine yönelik ahlaki eleştiriler sundu. Taha Abdurrahman’ın bir Batı eleştirisine odaklanmaktan ziyade İslam dünyası olarak kendimize odaklanıp özeleştiri yapmamızın gerekliliğine dikkat çekildi. Benim de bir tebliğ ile yer aldığım bu sempozyumda Mısır’ın ve Türkiye’nin öncü iki romancısının Batı ve Batılılaşma konusundaki görüşlerini, “Olanı Görmek: Batı Meselesinde Kemal Tahir ve Abdurrahman eş-Şarkavi” başlıklı sunumum ile kritik etmeye çalıştım.

Sempozyumun değerlendirme oturumunda ise Prof. Dr. Ali Utku, Prof. Dr. Yasin Aktay ve Prof. Dr. Mahmut Aydın yer aldı. Üç oturumda yapılan sunumlar hocalarımız tarafından kritik edildi. Garbiyatçılık Sempozyumu’nda; Batı ve Doğu arasındaki entelektüel, kültürel ve felsefi etkileşimlerin tarihsel ve çağdaş boyutları kapsamlı bir şekilde ele alındı. Katılımcılar, farklı perspektiflerden zengin bir tartışma ortamı sunarak, Batı hegemonyası ve Doğu’nun tepkileri üzerine önemli değerlendirmelerde bulundu.

2. Sempozyum Hakkında Kısa Bir Değini ve Sonuç

Sempozyumun kritiğinden önce bir hakkı teslim edelim. Samsun Üniversitesi Düşünce ve Sanat Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (DÜSAM) Vefa Can Kaya’nın yönetiminde uzun bir süredir hem nitel hem de nicel açıdan oldukça özgün ve kıymetli işler yapmakta. Araştırma merkezlerinin de sempozyumların da sayıca çok fazla olduğu ülkemizde DÜSAM’ın gerek gerçekleştirdiği organizasyonlar gerekse seçtiği konular ve konuklarla büyük bir fark yarattığı açık bir gerçek. Bu noktada Vefa Can Kaya başta olmak üzere bu yükü omuzlayan her hocamızı tebrik ediyorum.

Sosyal bilimlerdeki tartışmalarda; Batı'nın bizzat kendisi ile birlikte, Batı menşeli konu ve isimlerin revaçta olması gayet doğal çünkü iki asrı aşkın bir süredir kafa karışıklığımızın sebebi yine Batı ve Batılılaşma olgusudur. Bu sebeple araştırma merkezinin Garbiyatçılık gibi bir konu seçimi de makul olacaktır. Fakat bu kafa karışıklığının çözümü Batı'da, Batılılaşmada, Garbiyatçılıkta mı? Benim şu ana kadar farklı disiplinlerden yaptığım okumalar ve örneğin Garbiyatçılık Sempozyumu'nda sunulan bildirilerden çıkardığım sonuç, aslında Batı'nın da hakkını teslim ettikten sonra Batı'dan daha çok kendimiz, yani bir bütün halinde tarihimiz, kültürümüz, düşüncemiz, inancımız, toplumumuz, gerçekliğimiz hakkında hem menfi hem de müspet yanlarımızı da göz ardı etmeden yazmamızın, konuşmamızın, tartışmamızın zorunlu olduğudur.

Gündemimizi sadece Batı'dan müteşekkil var saymak ile bugün inkâr edilemez güce, meziyete sahip olan bu medeniyeti görmezden gelme gibi iki savruk, ifrat ve tefrit hali arasında kalmış vaziyetteyiz. Elbette bizi savrulma değil dengelik kurtaracaktır. Bu noktada Mevlana'nın meşhur pergel metaforunu hatırlayalım. Hem birey hem de toplum için ideal bir benzetme olarak iğneli ucun bir noktada sabit iken, kalem takılı ucun dünyanın farklı yerlerini gezmesinin gerekliliği olacaktır. Aslında problemimiz tam da burada ortaya çıkıyor. Dünya üzerinde gezmesi gereken ucun Batı dolaylarında fazlaca takılı kaldığı söylenebilir. Ama işin çok daha tuhaf yanı pergelin bir noktada sabit kalması gereken ucunun aslında sürekli yer değiştirmesidir.

Çağının güçlü medeniyetleri karşısında kendini bulma kaygısı taşıyan milletlerin tarihi de talihi de biraz böyle: Kendiyle öteki arasında makul bir denge kurmaya çalışmak. Bunu yapabilen birey de toplum da kendi adına önemli bir mesafeyi kat etmiş oluyor. Sözün özü Batı, Batılılaşma,

Modernite veya Garbiyatçılık başlıklı sempozyum vb. akademik çalışmalar bir tarafa doğrudan kendimizle alakalı meseleleri gündem yapmaya daha fazla ihtiyacımızın olduğu kanaatindeyim. Örneğin medeniyetin, doğanın, kültürün, felsefenin, edebiyatın, sözün, insanın krize girdiği bir çağda yoğunlaştığımız mevzubahis alanı değiştirsek hem menfi hem de müspet yönleri ile; gelenek, yerlilik, tarih, Osmanlı, Türkiye, Anadolu gibi kavram ve olguları derinlikli bir şekilde daha fazla gündem yapsak nasıl olur? DÜSAM'ın bundan sonraki program başlıkları için de teklifimiz bu olsun.

Yazar Bilgileri Author(s)

**Prof. Dr.
Recep DEMİR**
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Tefsir

recepdemir55@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7582-3437

Künye Bilgisi

*Muş Alparslan Üniversitesi Kur'ân Meâlleri:
Sorunlar, Çözüm Önerileri Uluslararası
Tartışmalı İlmî Toplantı.*

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi.

Muş: 13-15 Ekim 2023.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Kur'ân / Qur'an
Meâl / Translation
Sorun / Problem
Çözüm / Solution

Sempozyum İncelemesi/ Symposium Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

22/12/2024

Kabul Tarihi / Accepted

28/12/2024

Atıf / Citation

Demir, Recep. "Muş Alparslan Üniversitesi Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 298-338.

Çalışmamızın hemen başında belirtmemiz gerekir ki sempozyuma dair bu tanıtım yazısı tebliğlerin sunumu esnasında tuttuğumuz notlar ile üç cilt halinde yayımlanmış sempozyum kitabından yararlanarak vücut bulmuştur.¹

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinin ev sahipliğinde, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ve Muş Belediyesi'nin destekleriyle 13-15 Ekim 2023 tarihlerinde "Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri" adıyla bir uluslararası sempozyum gerçekleştirildi. Bu sempozyumda 90 akademisyenin katılımıyla 28 oturumda 65 tebliğ sunuldu.

Bu tanıtım yazısında sunulan tebliğler çok kısa bir şekilde betimlenecek bunların kimisi birkaç cümle halinde değerlendirmeye tabi tutulacak kimisi de sadece tanıtılacaktır. Bazen bu tebliğlere dair kısa da olsa eleştiri, tasvip ve takdir türü ifadeler de kullanılacaktır. Takdir edilmelidir ki sayı ve hacim olarak bu kadar çok olan tebliğin çeşitli yönleriyle ve farklı açılardan derinlemesine değerlendirilmesi bir tanıtım yazısında imkansızdır.

Selamlama ve açılış konuşmalarıyla başlayan sempozyumda evvela Muş Alparslan Üniversitesi eski Rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, "Kur'ân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlcî Söylemin Açmazları" başlıklı bir konferans vermiştir. Polat, konuşmasında Kur'ân'ı anlayarak okumanın önemine dikkat çekerek bunun disiplinli bir eğitim süreci gerektirdiğini, anlamadan okumanın da tasvip edilmediğini ifade etti. Kur'ân'ı anlayarak okumanın yanında onun hıfzı, edası, nakli, yazımı, tezyininin de saygın bir faaliyet olduğunu bunları değersiz görmenin doğru olmadığını kaydetti. Sünneti, Kur'ân'ın alternatifi gibi gösterme anlayışını son iki asırda

¹ *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri Uluslararası İlmî Toplantı* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

ortaya çıkmakla ve Meâlcî hareketi sünnete dair algıda ciddi tahribatlara yol açmak, metodolojik sorunları yanında akademik olarak yetersizlik ve çağın gerisinde kalmakla eleştirdi. Polat'ın meâl sempozyumunda meâlciliğin açmazlarını ortaya koyup bunları eleştiri konusu yapması son derece dikkat çekiciydi.

1. Meâl Yazımı ve Yeni Yaklaşımlar

“Meâl Yazımı ve Yeni Yaklaşımlar” başlıklı oturumda üç bildiri sunulmuştur. Bunlardan birincisi İmran Çelik'e ait “Ramazan Demir'in Kur'ân'ın Anlamını Yeniden Yazma Girişimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme” adlı tebliğdir. İmran Çelik, Ramazan Demir'in meâlini, ayetlerde klasik ulema tarafından verilen manayı değiştirmesi, ayetlerin sıralanışının sadece seci kaygısı ile yapıldığını ifade etmesi, bazı ayetlerin kastı farklı iken düşüncelerine uygun olacak şekilde seçici örneklem kullanması, parçacı yaklaşımı ve okunmakta olan Mushaf ile harekeden arınmış Mushaflar arasında ilavelerin/eksikliklerin olduğuna dair iddiaları ile çok farklı bir anlama yaklaşımında bulunması yönleriyle eleştirmektedir. Tebliğden de anlaşıldığına göre “Tek Kaynak Kur'ân” söyleminin iddialı savunucularından olan Ramazan Demir Kur'ân'cılarının genel anlayışına uygun bir şekilde hiç kimsenin asırlarca bilmediği hakikatleri (!) Kur'ân'dan çıkarmış ve keşfetmiş (!) birisi olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca o, kıraatler, kıraatte yedi harf, İsrâiliyat, hurûf-ı mukattaa ve Kur'ân'daki tüm ayetlerin manasının yeniden yazılması teklifiyle son derece tartışmalı konuları gündeme getirmektedir.

Oturumun ikinci sunumu Mehmet Çelen'in “Meâl Yazma Liyakatı ve Yayınlanma Şartları” isimli tebliğiydi. Çelen, meâl yazacak kişide bulunması gereken şartlar üzerinde durarak bir meâl komisyonunun kurulmasını, komisyonun denetiminden geçen meâllerin sadece basılmasını ve bu durumun basın

özgürlüğüne de aykırı bir durum olmadığını belirtti. Üçüncü oturumun son tebliği “Kur’ân Tercümelerinde Yeni Yaklaşımlar: Alaaddin Al-Tarawneh ve Hibrit Metodu” ismiyle Gülnur Külünkoğlu’na aitti. Külünkoğlu tebliğinde İlahiyat alanını çeviribilim alanındaki tekniklerden yeterince istifade etmemekle eleştirdi. Bu konuda çeviribilim alanında Kur’ân çevirisinde sistematik ve kapsamlı bir çalışma olan Alaaddin Al-Tarawneh tarafından önerilen hibrit yaklaşıma dikkatleri çekti. Ona göre Al-Tarawneh, Kur’ân’ın tercümesinde kaynak metin, okuyucu veya yazar odaklı yaklaşımların ötesinde çok boyutlu bir yaklaşım önermektedir. Buna hibrit metot diyen tebliğci, bu metodun ayetin Arapçadaki en küçük birimlerine kadar analiz edilen boyuttan tefsir kaynaklarından yararlanarak bağlamın tespit edilmesine uzanan, sonra çevirinin hitap ettiği kitleden alınan geri dönüşlerle sağlaması yapılan pek çok ana ve ara aşamadan oluştuğunu belirtti. Külünkoğlu, Al-Tarawneh’in önerdiği metodun her bir aşamasının çeviri uygulamalarında yer aldığı kanaatindedir. Ancak söz konusu aşamaların bütünlük içinde uygulanması ve hitap ettiği kitlenin geri dönüşlerinin çeviri sürecine dahil edilmesi gerektiğini kaydederek hibrit metodun özgün yönlerine dikkat çekmiştir.

2. Kur’ân Dili ve Meâller

“Kur’ân Dili ve Meâller” başlığı altında “Bazı Kur’ân Kelimelerinin Türkçe Meâlinde Cahiliye Şiirinin İzlerine Dair Örnekler” alt başlığıyla Hüseyin Topal tarafından bir tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğde, Kur’ân kelimelerine Türkçe meâllerde verilen anlamlar ile cahiliye şiirinde kökün kullanıldığı anlam alanlarının tespiti ve karşılaştırması yapıldı. Bu kapsamda Kur’ân’da nispeten az kullanılan kelimelerden altı kök incelenmiştir. *H-v-r* kökünden türeyen kelimelerin şiirdeki “çökme, kayma” anlamındaki kullanımları meâllerde de karşılık bulunduğu, bunlara ek olarak benzer bir içerikle meâllerde

“kırılğan” anlamı verildiği belirtildi. *R-h-v* kökünün şiirde tespit edilen “refah, bolluk ve bereket” içeren manalarının meâllerde kullanıldığı, köke ayrıca “hafiflik, yumuşaklık, kolaylık ve uysallık” içerikli manaların da verildiği tespiti yapılmıştır. Ele alınan beyitlerde *l-m-m* kökünün kullanıldığı “bir araya toplama” manasının meâllerde kültürel, toplumsal, ahlaki ve dini hiçbir değeri dikkate almadan ne varsa toplayıp tüketme şeklinde karşılık bulduğu ifade eder. *Ḳ-d-b* kökü şiirde “keskinlik ve kesmek” anlamlarında kullanılırken bu kökten türeyen *ḳadben* lafzı meâllerde “yonca, diğer yeşillikler ve hayvan yiyecekleri” olarak yer aldığı belirtildi. *H-z-m* kökü ise “mağlup olma” anlamında şiirde ve meâllerde benzeştiği ifade edildi. Yine *v-c-f* kökünün de “endişe etme, kaygılanma ile atların/develerin koşturulması” anlamlarında şiirde ve meâllerdeki anlamlarla kesiştiği tespitini yapar.

3. Bağlam ve Meâller

“Bağlam ve Meâller” başlığı altında iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Bağlam Bilgisi Eksikliğinin Meâllere Etkisi” ismiyle Esat Özcan’a ait tebliğdir. Özcan, tebliğinde bazı meâllerde bağlam bilgisine dikkat edilmediği, bunun için ayetlere tarihi bilgilerden, diğer ayetlerden kopuk bir şekilde ele alınarak ve literal bir okuma ile mana verildiğini belirtti. Bunun da ayetlerin, istenen her düşünceye alet edilmesi sonucunu doğurduğu tespitini yaptı. Çalışmada bağlama riayet etmemenin doğuracağı olumsuz sonuçlar, seçilen iki ayet üzerinden gösterilerek ilgili ayetlerin yanlış anlaşılmasına neden olan etkenler tespit edildi ve doğru anlamın tespiti konusunda bazı önerilere yer verildi.

İkinci tebliğ “Türkçe Meâllerde Metin Dışı Bağlamın Meâle Yansıtılmaması Problemi (Âl-i İmrân 130 ve A’râf 31. Ayet Özelinde)” ismiyle İsmail Kurt’a aittir. Türkçe meâllerle ilgili

olarak Kurt'a göre siyak-sibakından (metin içi bağlam) ve tarihi (metin dışı bağlam) bağlamından kopartılmış bir ayetin doğru anlaşılması, doğru tercüme edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle özellikle ayetlerin tarihi bağlamını yansıtmak için yapılan parantez içi yorumlardan ve dipnotlardaki açıklamalardan arındırılmış bir meâlin Kur'ân'ın mesajını insanlara doğru iletmesi imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple meâllerde ayetlere anlam verilirken Kur'ân'ın ne söylediğinin yanı sıra ne söylemek istediğinin de (söylenen-kastedilen) meâle aksettirilmesi gerekmektedir. Bütün bunları ayetin salt Arapça anlamını veren bir meâlde göstermek mümkün olmadığı için bundan sonra yapılacak meâllerin "meâl-tefsir, açıklamalı-yorumlu meâl, dipnotlu meâl" tarzında yapılması elzem gözükmektedir. Ayrıca Türkçe meâl yazılırken Kur'ân'ın Arapça metnindeki şiirselliğin (*cezâlet*) ve kullandığı üslup özelliklerinin de -çok kolay olmamakla beraber- mümkün mertebe meâle yansıtılmasına dikkat edilmelidir. Bu bağlamda özellikle ayetin anlamını doğru aksettirmek için ayetlerdeki Arapça deyimlerin Türkçe deyimlerle ifade edilmesi bir zorunluluk arz etmektedir.

4. Mehmet Okuyan Meâli

"Mehmet Okuyan Meâli" ile ilgili üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi "Dilbilim Açısından Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsiri" adıyla Recep Demir'e aittir. Demir, tebliğinde Okuyan'ın ayetler arası ilişkileri ortaya koymada, hedef dil olan Türkçe'yi akıcı ve anlaşılır bir şekilde kullanmada, meâlde salt entelektüel bir çaba gütmeme, yeri geldikçe insan hayatına dokunan öğüt ve uyarılarda bulunma yönleriyle başarılı bulunduğunu belirtir. Ancak Arapça gramer ve bunun Türkçeye aktarılmasında hatalar bulunması ve yer yer ayetlere öznel anlamlar verilmesi yönüyle de eleştirmiştir.

İkinci tebliğci olan Mustafa Kara, “Prof. Dr. Mehmet Okuyan ve Geniş Açıklamalı Kur’ân Meâl-Tefsir Adlı Eseri” isimli tebliğini sunmuştur. Kara tebliğinde Okuyan’ın biyografisi hakkında genişçe bilgi vermekte ayrıca ilmi kişiliği, yayınladığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler üzerinden Mehmet Okuyan’ın ülkemizin ilmi ve bilimsel birikimine doğrudan ve/veya dolaylı olarak katkı sağlayan, çalışkan, başarılı ve üretken bir bilim insanı ve bir müfessir olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü tebliğci Merve İpci ise “Mehmet Okuyan’ın Kur’ân Meâl-Tefsir Adlı Eserinde Kur’ân İlimlerinden Faydalanılması” başlıklı tebliğinde kıraat, sebab-i nüzûl, nesh, muhkem-müteşabih gibi ulûmu’l-Kur’ân konularından faydalandığını örneklerle aktarmıştır.

5. Farsça Meâller

“Farsça Meâller” başlıklı oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Birincisi “Elimizdeki En Eski Farsça Kur’ân-ı Kerîm Çevirisi ve Çeviride İzlenen Metot” ismiyle Seyfullah Efe’ye aittir. Efe tebliğinde yazarı belli olmayan bu esere, onu ortaya çıkaran müze müdürü Ahmed Recâî Buhârâî tarafından “Polî Meyân-ı Şi’r-i Hecâî ve ‘Arûdî yi Fârisî” adı verildiğini, eserin Yunus sûresi altmış ikinci ayetten İbrahim sûresi yirmi dördüncü ayete kadar olan kısmının elimizde olduğunu, bu eserin çeviri teknikleri bakımından hem harfî hem de manevî tercüme metodunu mezcettiğini söyler. Eserde çok sade bir dil kullanımı olduğuna dikkat çeker. Bazı ayetlerde tercüme yapılırken yemin edatı, tahkik edatı gibi bazı kullanımların seci ve kafiye gereği olarak zikredilmediği, harfî tercüme kısmında birebir kelime karşılığını verecek şekilde bir sadelik göze çarptığı; manevî tefsir kısmında işin doğası gereği bazı

eklemelerin yapıldığı ve biraz da tahkiye üslubunun devreye girdiği ifade edilir.

İkinci tebliğci ise “Türk Edebiyatında Manzum Kur’ân ve Sûre Meâlleri” başlığıyla Rıdvan Çetin’e aittir. Çetin tebliğinde Lâtîfî, Livâyî, Şeyhü’l-İslâm Yahya Efendi, Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âgâh, Trabzonlu Şakir Ahmed Paşa, Ahmed Dâ’î, Senâ’î ile Mehmet Akif Ersoy gibi şairlerin bazı sûre ve ayetlerin meâllerini; XIX. yüzyılda yaşayan İsmail Sadık Kemal Paşa ise Kur’ân-ı Kerîm’i baştan sonra manzum olarak meâlini yazdığını belirtir ve bunlara dair örnekler verir.

6. Çokanlamlılık ve Meâller

“Çokanlamlılık ve Meâller” oturumunda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Meâl Eleştirilerinde Bir Yöntem Sorunu: Meâl Hatası Mı? Anlam Zenginliği Mi?” başlığıyla Ahmet Karadağ’a aittir. Karadağ tebliğinde Kur’ân’ın bazı ayetlerinin birden fazla mana barındırma veya farklı şekillerde anlaşılabilme özelliğine sahip olduğunu, ancak kimi meâl yazarları yalnızca tercih etmiş oldukları manayı hedef dile yansıttıklarını oysa birden fazla mananın mümkün olduğu ayetlerin çevirisinde, bu manalara açıklama bölümünde ya da dipnotta yer verilmesi gerektiğini belirtir. Bunun Kur’ân’daki anlam zenginliğinin kısmen de olsa hedef dile yansıtılması açısından önemli olduğuna dikkat çeker.

İkinci tebliğ ise Nurettin Çiftçi’nin “Çok Anamlı Kavramların Kur’ân Meâllerine Yansıması: “Fitne” Örneği” isimli çalışmadır. Çiftçi, şu tespitlerde bulunur: Kur’ân’da onlarca yerde geçen ve bir o kadar farklı anlamda kullanılan kavramlardan biri “fitne” kavramıdır. Kavramın çeşitli sebeplerden dolayı muhtemel farklı anlamlara geldiği için Türkçe meâllerin birçoğunda bazen bu anlamlardan biri tercih edilirken bazen de hiç tercüme edilmeden “fitne” şeklinde

olduğu gibi bırakılmıştır. Meâl sahibinin muhtemel anlamlardan birini tercih ederken isabetsiz olanı tercih etmemek için kelimeyi tercüme etmeden olduğu gibi yazmasını mazur görmek gerektiği kanaatindeyiz. Ancak bu durumda okuyucu kavramın nerede hangi anlama geldiğini anlamamaktadır. Bu sebeple meâl sahibinin güçlü karinelerle isabetli anlamı tercih etmesinin, eşit ihtimalli durumlarda ise kelimeyi olduğu gibi yazıp parantez içinde veya dipnotta doğru olduğuna kanaat getirdiği anlamı yazmasının doğru olacağını belirtmemiz gerekir.

Üçüncü tebliğ “Arap Dili ile Kur’ân-ı Kerîm’in İfade Zenginliği ve Kur’ân Çevirisinin İmkânsızlığı” başlığıyla Hüseyin Zamur’a aittir. Zamur, Arapçada bulunan mecaz, hasr, kinaye, îham ve deyimlerin yanında Kur’ân’da var olan mübhep, müteşabih ve müşkil ifadeler Kur’ân’ın tam bir çevirisinin yapılabilmesini zorlaştırdığını hatta kimi zaman imkânsız hale getirdiğini ifade eder. Çok iyi bir çeviri için bu ifadelerin aynısının veya tam bir benzerinin çeviri yapılacak dilde de olmasını bir nevi zorunlu hale getirdiğini, halbuki Arap dilindeki bu anlatımların Arapçanın zenginliği ve Kur’ân i’cazının bir tezahürü olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Tebliğde, Kur’ân çevirileri konusundaki hassasiyetin altı çizilirken, bu alandaki zorluklar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak, çözüm odaklı yaklaşımların eksikliği ve çevirilerin pratik önemine dair yeterli vurgu yapılmaması eleştiriye açık taraftır.

7. Nüzul Dönemi ve Meâller

“Nüzul Dönemi ve Meâller” başlığı altında iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan ilki “Nüzul Bilgilerinin Göz Ardı Edilmesinin Yol Açtığı Meâl Problemleri -Âl-i İmrân Sûresinin 1-9. Ayetleri Örneği” adıyla Zeynel Abidin Aydın’a aittir. Aydın, sebab-i nüzul bilgileri dikkate alınmadan yapılan çevirilerin, söz

konusu ayetlerde anlatılan konudan ziyade genel anlamda bir manayı yansıttığı ve Kur'ân'ın vermek istediği mesajı tam olarak aksettiremediğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla sebep-i nüzulüne dair nakledilmiş sahih bilgiler varsa muhakkak bunların göz önünde bulundurulması, şayet nüzul bilgisi yoksa bu durumda nüzul dönemi tarihsel verilerden istifade edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca Aydın, ülkemizdeki meâllerin çoğunu nüzul bilgilerinin dikkate alınmaması yönüyle eleştirir, bunun istisnasının son yıllarda kaleme alınan ve adında “yorum merkezli, açıklamalı/yorumlu ve tefsirli” türünden niteleme bulunan meâller olduğunu belirtir. Bu çerçevede yapılan meâller olarak karşımıza Mustafa Yıldırım, Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Öztürk'ün çalışmalarının çıktığı kaydedilmektedir. Aydın'a göre sadece meâl çalışmasının bile yeterli olmayıp bunun “özlü meâl-tefsir” şeklinde yapılması gerekir. Buna örnek olarak Hasan Elik ile Muhammed Coşkun tarafından hazırlanan “Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri” isimli çalışmayı anılmaya değer olarak görmektedir. Aydın'ın tebliğinde meâli, “usûl bilgisine sahip olanların” okumasının daha uygun olacağı şeklindeki yaklaşımında “usûl” ile neyin kastedildiği açık değildir.

İkinci tebliğ ise “Türkçe Meâllerde Sûre Başlarındaki Nüzûl Bilgileri Problemi (DİB ve TDV Meâlleri Örneği)” adıyla Muhammed Şerif Kahraman'a aittir. Kahraman, meâllerde yer alan sûre başlarındaki Mekkî-Medenî, iniş sırası, hangi dönemde indiği şeklindeki bilgilerin ihtilaftan ârî olmayan ve birbiriyle çelişen bilgiler olduğundan bunlara yer verilmemesi gerektiğini ayrıca bu bilgilerin meâllerden çıkarılması önerisinde bulunur. Ayet veya sûrelerin nüzul bilgileri onların anlamının doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı yerine zarar verdiğini ifade eder. Bu konuya dair bilgilerde ihtilaf var diye bu yardımcı unsurlardan

uzak durulmasının ayetleri anlamada daha fazla istifhama yol açacaktır.

8. Müşkilü'l-Kur'ân ve Meâller

“Müşkilü'l-Kur'ân ve Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunuldu. Bunlardan birincisi “Ömer Nasuhi Bilmen’in Kur'ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri İsimli Eserinde Müşkil Ayetleri Te’lif ve Meâl Yöntemi -Âhiretle İlgili Ayetler Özelinde” isimli Fatih Özaktan’a ait tebliğdi. Özaktan, Bilmen’in tefsirinde kimi müşkil ayetlerdeki işkâlin ihtilaflardan uzak, anlaşılır bir dille izah edildiği, kiminde işkâl noktalarına hiç temas edilmediği veya işkâlin doyurucu ve yeterli düzeyde izah edilmediği hatta bazen birbiriyle çelişen açıklamalarda bulunulduğunu ileri sürer. Bilmen’in müşkil ayetlerin meâlinde harfî tercüme tercih ettiği, halbuki olması gerekenin tefsîrî tercüme tekniği olduğu ifade edilir.

İkinci tebliğ ise “İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Te’vilü Müşkili'l Kur'ân* Adlı Eserinin Yaygın Türkçe Meâllere Etkisi” başlığıyla Mustafa Acar’a aittir. Acar, tebliğinde büyük oranda İbn Kuteybe ile meâller arasında eşleşme olduğu ve meâl yazarlarının İbn Kuteybe’den istifade ettikleri tespitinde bulunur.

Üçüncü tebliğ ise “Çağdaş Meâllerde Apolojik ve Anakronist Yaklaşımların Kur'ân Yorumunda Meydana Getirdiği Problemler Üzerine İnceleme: Nisâ Sûresi Örneği” başlığıyla Ünal Kılıçarslan tarafından sunulmuştur. Kılıçarslan, apoloji ve anakronist yaklaşımların meâllerde hâkim olduğunu bunun önüne geçmek için ayetlerin ilk/esas anlamının göz ardı edilmemesi, nüzul dönemi sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik dinamiklerin dikkate alınması, Kur'ân'ı bugün inen bir metin olarak görmemek, içinde bulunulan şartların Kur'ân çevirilerine yansıtılmaması, “İslam ile bilim arasında asla bir çatışma

yoktur”, şeklindeki söylemlerden uzak durulması gibi şartlar ve ilkeler sıralamıştır.

9. Yaratılış ve Meâller

“Yaratılış ve Meâller” başlığı altında üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan ilki “Kur’ân Meâllerinde Evrimci Görüşün İzleri” başlığıyla Veysel Güllüce’ye aittir. Güllüce evrim teorisini bilimsel bir gerçek zanneden bazı ilahiyatçıların, bir taraftan bu teoriye aykırı görünen ayetleri tekellüflü bir şekilde tevil etme yoluna giderken, diğer taraftan birtakım ayetleri de bu teoriyle uzlaştırma ve barıştırma çabasına girdiklerini belirtir. Ona göre bazıları ise daha da ileri giderek yazdıkları meâllerinde yaratılışla ilgili ayetlere evrimi ifade eden veya çağrıştıran manalar vermekten geri durmaz, kendi anlayış ve ön yargılarını meâllere yansıtılmaktan kaçınmamaktadır. Örnek olarak “وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا” “Halbuki o, sizi tavırdan tavıra geçirerek yarattı” (Nûh sûresi, 14) ayetini verir. Bu ayetin evrimci yaratılışçıların görüşleri çerçevesinde “Hâlbuki o sizi evrim merhalelerinden geçirerek yarattı”² şeklinde çevrildiğini belirtir. Güllüce’ye göre “etvâr” kelimesinin nüzul döneminde ne manada kullanıldığı tespit edilmelidir. Yoksa yüzyıllar sonra bu kelimenin kökünden “evrim” manasında kullanılan bir kelime türetilmiş diye ayeti buna göre anlamlandırmak, semantik ilmi açısından hatalı bir tutumdur. Bu durumun, yani ayetlerde geçen kelime ve kavramlara nüzûl dönemi dikkate alınarak mana verilmesi, meâllerde bulunması gereken önemli bir prensip olduğunu kaydetti. Güllüce’nin bu eleştirisi nüzul dönemi anlamının dikkate alınmaması bakımından önemli bir tespit olarak durmaktadır.

² İsmail Yakıt, “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur’ân Meâllerindeki Tercüme Hataları” *Kur’ân Meâlleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan, 2003, İzmir, 2/229-235.

Bu başlık altında ikinci tebliğ ise “Hz. Âdem’in Yaratıldığı Maddenin Cinsiyle İlgili Müşkil Ayetlerin Çeviri Sorunu” başlığıyla Mehmet Bağış’a aitti. Bağış, tebliğinde Kur’ân’da Hz. Âdem’in yaratıldığı maddenin cinsini veya mahiyetini belirtmek üzere *turâb*, *tîn*, *hame’*, *mesnûn* ve *salsâl* kelimelerinin kullanıldığını, *turâb*’ın neredeyse bütün meâllerde “kuru toprak”, *tîn*’in ise “çamur veya balçık” olarak çevrildiğini belirtti. Bu iki kelimedede meâllerde bulunan mana birlikteliğinin aksine *hame’*, *mesnûn* ve *salsâl* kelimelerinde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, bunun meâl okuyucularının zihninde bir karışıklığa ve kuşkulara sebep olduğunu ifade eder. Meâllerde var olan anlam kapalılığı veya karışıklığının izale edilmesi amacıyla söz konusu kavramlara alternatif bir çevirinin yapılması gerekmektedir. Nihayetinde Kur’ân’daki bağlamları, klasik Arapça sözlükler ile tefsir kaynaklarındaki anlamlar göz önünde bulundurularak *salsâl*; “sertleşmiş kupkuru çamur”, *hame’*; “kokuşmuş kara balçık”, *mesnûn* ise “şekillenmiş balçık” olarak çevrilebileceği teklifinde bulunur.

Üçüncü tebliğ ise “Türkçe Kur’ân Meâllerinde Kaynak Metin ile Amaç Metin Arasında Görülen Uyum Sorunu” başlığıyla Mukadder Arif Yüksel’e aittir. Yüksel, tebliğinde meâllerdeki temel problemin kaynak metin (Kur’ân) ile amaç metin (meâl) arasındaki uyumsuzluklar olduğu tespitinde bulunur. Bazı mütercimlerin metne sadakat ve öznel yorumlardan sakınmak için lafzî çeviriyi, bazılarının ise daha rahat hareket ederek tefsîrî çeviriyi benimsediklerini belirtir. Tefsîrî çeviri yapanların, Kur’ân’ı çağdaştırma adına bilimsel icatları, modernist düşünceleri, güncel siyasi ve felsefi eğilimleri Kur’ân’a söyletmek için ayetlerdeki bazı kelime ve terkipleri entelektüel jargonla ifade etmekle eleştirir. Yüksel’e göre bazı mütercimler Batı menşeli modern bilimin rasyonel düşünme, anlama ve yorumlama yöntemini Kur’ân meâllerine ve tefsirlere

uygulayarak Kur'ân'daki mucizeleri aklileştirerek, akli aciz bırakan olayları akla uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Muhammed Esed (ö. 1992) ve Mustafa İslamoğlu meâllerinin bu kapsamdadır. Mucizeleri aklileştiren ve mitoloji iması yapan İhsan Eliaçık'ın meâli "demitolojik meâl", İslam'ın iman ve ibadet esaslarında tahrifatlar yaparak açıklamalar yapan Edip Yüksel'in meâli de "heretik meâl" kategorisindedir. Kur'ân'ın anlamını bilimsel terimlerle ifade edip açıklamaya çalışan Salih Parlak'ın meâli ise "hiper bilimsel" meâldir. Kur'ân çevirisi ve tefsirinde bilimsel bir görünüm kazandırmak için bilimsel ve rasyonel yöntemin kullanıldığı, metafizik alana ait olan olayların indirgemeci bir yaklaşımla tabii alana uyarlandığı görülmektedir. Bu tür girişimler, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması bir yana anlamı daha da muğlak hale getirmekte ve Kur'ân'ı gerçekleştirmek istediği gayeden uzaklaştırmaktadır. Yüksel tebliğinde, eleştirdiği meâllere dair çeviri örnekleri de vermektedir.

10. Arap Dili ve Meâller

"Arap Dili ve Meâller" başlıklı oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan ilki "Kezâlike Edatının Anlamlandırılması ve Türkçeye Çeviri Sorunu" ismiyle Mustafa Kayhan tarafından gerçekleştirilmiştir. Kayhan, tefsirlerde ve meâllerde *kezalike* bağlacına gerekli itinanın gösterilmediğini belirtir ve Kur'ân ilimlerine meâlu'l-Kur'ân ilminin eklenmesini teklif eder. Kayhan'ın tebliği boyunca -mişli geçmiş zaman kullanımı tebliği sıkıcı hale getirmekte bunun yerine geniş zaman kipinin kullanılması daha uygun düşebilirdi.

İkinci tebliğ ise "Fiil Baplarının Anlam Farklılığının Kur'ân Yorumuna Etkisi" ismiyle Avnullah Enes Ateş ile Ahmet Ceylan'a aittir. Tebliğin basılı hali 45 sayfa olup bunun 33 sayfası bir gramer kitabında olması gerek bâblara ait bilgiler yer

almaktadır. Halbuki doğrudan konuya girerek konu işlenebilirdi. el-Bakara 2/26. ayette *edalle* fiilinin *if'âl* babından "ta'diye ve vicdan" manasına geldiği, saptırmanın Allah için kullanılmasının caiz olmadığı Fahreddîn er-Razî'den bir nakille anlatılmaktadır. Ancak asıl yapılması gereken bu fiil, meâllerde kimin hangi manada kullanıldığı konusuna hiç girilmemektedir. Bazı örneklerde de farklı vecihler verilmekte ancak burada okuyucu tarafından beklenen bunlar arasında bir tercih yapılmasıdır.

11. Zamirlerin Mercii ve Meâller

"Zamirlerin Mercii ve Meâller" başlıklı oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan ilki "Zamirlerin Mercii/Âidiyeti Konusundaki İhtilafın Meâllere Yansıması (Bakara 2/146 ve Vâkı'a 56/79 Ayetleri Örnekliği)" ismiyle Aykut Kaya'ya aittir. Kaya'ya göre müfessirlerin çoğu zamirin merciiini tespit ederken aklî çıkarımdan ziyade rivayetleri esas almışlardır. Bu durum, meâl yazarlarına da yansımıştır. Fakat genelin kabulü dışında bir tercihte bulunan meâl yazarları ise bunun gerekçelerini daha çok aklî çıkarımlar üzerinden izah etmiş ve ayetin bağlamına özel ihtimam göstermişlerdir.

İkinci tebliğ "Meâllerdeki Zamirlerin Mercii Probleminin Analitik İncelenmesi" ismiyle Cengiz Güneş'e aittir. Güneş, birçok meâlde, bir kısım zamirlerin merciiinin isabetli bir şekilde tevcih edilmediği tespitini yapar. Mesela, Bakara sûresi 146. ayetteki *يَعْرِفُونَهُ* kelimesindeki (ه/hû) zamirinin mercii meselesidir. İlk dönem tefsirlerinde -Taberî (ö. 310/922) dâhil-zamiri kiblenin değiştirilmesi olayına irca edilirken, daha sonraki dönem tefsirlerinden Mâtürîdî (ö. 333/944) ile zamirin Hz. Peygamber'e de gönderilmeye başlandığını ifade eder. Ayetlerin bağlamı ilgili bölümün tamamen kiblenin tahvilinden söz ettiği görüleceğinden buradaki zamirin, bağlama da uygun

olarak kıblenin tahvili olayına gönderilmesinin isabetli olduğunu söyler. Oysa meâllere bakıldığında, söz konusu zamiri açıklayan parantezin içine alakalı-alakasız değişik ifadeler (Kur'ân, Resulüllah, Mescid-i Haram, Kâbe, tahvil-i kible) yazıldığı eleştirisinde bulunur. Güneş, zamirlerin mercii noktasında farklı tevcihleri verdikten sonra kendi tercihini belirttiği gibi kimi örnekte “Ben de nefsimi temize çıkarmıyorum.” (Yusuf 12/51) ayetinde ise konuyu ortada bırakmakta ve bu sözün Hz. Yusuf'a mı yoksa Züleyha'ya mı ait olduğu noktasında herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Halbuki gerekçeleriyle birlikte tercihini de ortaya koyması beklenirdi. Güneş, zamirlerin nereye döneceği konusunda tercih yapılırken esas alınması gerekenin erken dönem tefsir kaynakları olduğunu ifadeyle yetindi.

12. Furuku'l-Luğa İlmi ve Meâller

“Furuku'l-Luğa İlmi ve Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “el-Furûku'l-Lugaviyyeden Yararlanarak Meâl Yazmanın İmkânı” ismiyle ortak çalışma şeklinde İsa Nas ve Ali Karataş'a aittir. Nas ve Karataş, tebliğinde Furuk ilmi konusunda uzunca bir malumat vermektedir. Söz konusu girişte yazarlar, el-Furûku'l-Lugaviyyeden yararlanmayı gerektiren sebepler, yararlanmanın zorlukları, el-Furûku'l-Lugaviyye, tefsir-meâl ilişkisi konularında önemli açıklamalar yapar ve furûk-meâl konusunda şu tespitlerde bulunur: Furûk konusu, meâl alanında da ilgisiz kalınamayacak bir konudur. İyi bir çevirinin temel özelliği, kelimelerin kaynak dildeki anlamlarını hedef dildeki en uygun ifadelerle karşılayabilmektir. Aynı şekilde kaynak dildeki kelimelerin sahip olduğu her anlamı mümkün olduğunca eksiltmeden hedef dile aktarmak da çeviri tekniğinin temel kurallarındandır. Dolayısıyla kaynak dildeki yakın anlamlı kelimelerin arasındaki farkları çeviriye eksiltmeden ve uygun

karşılıklar bularak yansıtmak, iyi bir çeviri için son derece önemlidir. İşte bu durum, furûkun tefsir ve meâlle zorunlu ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yazarlar “hâlik, fâtır ve bedî’ kelimelerini örnek olarak verir ve arasındaki anlam farkını şöyle ortaya koyarlar: Hâlik kelimesini “yoktan bir ölçü ve düzene göre yaratan”; fâtır “yokluğu yarıp varlık sahasına çıkaran” ve bedî’ ise “bir şeye benzetmeden yoktan ve eşsiz bir şekilde yaratan” şeklinde çevirmenin isabetli olacağını ileri sürmektedirler.

İkinci tebliğ ise “Kur’ân’ın Doğru Anlaşılması Bakımından el-Furûku’l Lügaviyye” ismiyle Faima İsrailova’ya aittir. İsrailova’ya göre garip, müşkil, mübhem, icaz, üslub, müteşabih ve çokanlamlılık nasıl ki dil ile ilgili birer Kur’ânî olguysa, aynı şekilde furûk da Kur’ân’ın bir olgusudur. İsrailova Kur’ân-ı Kerim’de geçen gerek ruh, nefis gerekse yağmurla ilgili terâdüf olarak nitelen kelimelerin lügat anlamı ve tefsirlerde geçen anlamları üzerinde durmakta ancak bunun meâllere nasıl yansıdığı hangi meâlde doğru, hangisinde birbirinin yerine kullanıldığı noktasında bir tespitte bulunmamaktadır. Halbuki çalışmanın odaklanacağı nokta burası olmalıydı ve meâl sempozyumu açısından bu yön değerli olurdu.

Üçüncü tebliğ ise “Ebû Hilâl El-Askerî’nin el-Furûku’l-Luğaviyye İsimli Eserinde Yer Alan Bazı Kur’ân Kelimelerin Türkçe Meâllere Yansımaları” başlığıyla Yakup Eroğlu’na aittir. Eroğlu tebliğinde yakın anlamlı olarak nitelediği bazı kelimeleri ele almaktadır. Bu kapsamda “حزن ve بث” kelimelerinin lügatlerdeki ve el-Askerî’deki anlamını vermekte ardından kelimelerin geçtiği ayet meâllerine yer vermektedir. Fakat bu meâller üzerinde bir değerlendirme yapıp tebliğ başlığında ifade ettiği “meâllere yansımalarına” dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

13. Hadis İlmî ve Meâller

“Hadis İlmî ve Meâller” başlığı altında üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Yusuf Ali, Muhammed Esed, Arberry ve Takiyyüddîn El-Hilâlî - Muhsin Han’ın Kur’ân Meâllerinde Hadis Kullanımları ve Mânaya Etkisi” ismiyle İbrahim Kutluay’a aittir. Kutluay, tebliğinde Abdullah Yusuf Ali, Muhammed Esed ve A.J. Arberry ve Muhammed Muhsin Han gibi isimlerin İngilizce meâllerinde ayetlerin esbâb-ı nüzûlünde ve yorumunda sahih hadislerle müracaat ettiklerini ifade etti. Kutluay, söz konusu meâllerle ilgili şu tespitlerde bulundu: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an* adlı meâlinde, ihtiyaç duydukça dipnotlarda hadislerle yer verir. Yusuf Ali’nin bu meâli hem sahih hem de hasen ve zayıf türünde hadisleri ihtiva etmekte olup mütercim okuyucularına sıhhat ve güvenilirlikleri hakkında bilgi vermek için hadislerin kaynaklarına atıfta bulunur. A. J. Arberry *The Holy Koran* adlı meâlinde yeri geldikçe sahih ve daha alt derecedeki hadislerle müracaat eder. Muhammed Esed’in *The Message of the Qur’an* adlı meâli ise dipnotlarda yer yer Buhârî ve Müslim’de tahrir edilen hadislerle yer verir. Bununla birlikte Esed, hadisleri kullanırken seçici davranır, güvenilir olduğuna ve Kur’ân ayetleri ve ona dayalı öğretiyeye mutabık olduğuna inandığı hadisleri kullanmayı tercih eder. Muhammed Muhsin Han ve Muhammed Takiyyüddîn el-Hilâlî’nin *Interpretation of the meanings of the noble Qur’an’ı* mezkûr tercümele içinde hadislerle en fazla müracaat eden çalışma özelliği taşımaktadır. Bu tercümede mütercimler öncelikle Sahîh-i Buhârî, Sahîhi Müslim’e, Sünen-i Ebî Dâvûd ve Sünen-i Tirmizî gibi hadis mecmularına atıfta bulunurlar. Ayrıca isnad zinciri hakkında bilgi verirler. Bu özelliğin söz konusu meâli Arapça konuşmayan okuyucular için daha faydalı hâle getirdiği, bu sebeple Kur’ân’ın bu meâli İngilizce konuşan Müslüman topluluklar arasında

yaygın olarak kullanılıp itibar gördüğü ifade edilir. Kutluay, her meâlde hangi hadis kaynağından kaç hadise yer verildiğini tablo halinde verir. Örnek kabilinden bazı ayetlerin meâlinde söz konusu mütercimlerin hadislere nasıl yer verdiğini de göstermektedir.

İkinci tebliğ ise “Hadislerde Açıklanan Bazı Kur’ânî Kavramların Meâllerdeki İzdüşümleri” ismiyle Abdulalim Demir’e aittir. Demir, hadislerin tefsir ilminde yardımcı bir unsur olduğu gibi ayetlerin meâllerinde de katkı sunduğuna dikkat çekmektedir. Demir’e göre meâl faaliyeti sadece lügat yoluyla yapılacak bir iş değil aynı zamanda hadislere de müracaat edilmesi gereken bir ameliyedir. Tebliğde, meâllerde hadislere yer verenler yanında yer vermeyenlerden de örnekler verilmektedir.

Üçüncü tebliğ “E Lestü Birabbiküm, Kâlû, Belâ, Nerede, Ne Zaman ve Nasıl?” ismiyle Hasan Eryılmaz tarafından sunulmuştur. Eryılmaz’ın çalışması meâl sempozyumu başlığına uygun olmayıp doğrusu belirli bir düşünceyi kaynaklar kullanarak ispatlama amacını taşıyan bir makale şeklindedir. Daha önce de makale olarak yayımlandığı kendine yaptığı atıftan anlaşılmaktadır. Eğer önceki makalesini geliştirdiyse bu yayının yerinin meâl sempozyumu olmadığını ifade etmek gerekir.

14. Fıkıh İlmî ve Meâller

“Fıkıh İlmî ve Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “İslam Hukuku Açısından en-Nisâ Sûresi 34. ayetin Klasik ve Çağdaş Meâller Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi” ismiyle Taha Yılmaz’a aittir. Yılmaz, tebliğinde eşler arası geçimsizlikte kocanın karısına karşı takınacağı tavırların sıralandığı ayetteki *darebe* fiilinin erken dönem meâllerde “dövmek” olarak alındığını ancak daha

sonraki meâllerde ise bunun “cezalandırma, başka bir yere gönderme, cinsel ilişkiye girme, evden uzaklaştırma, kendinden uzaklaştırma, bir süre ayrılık, rahat bırakma, geçici bir süre ayrılma, bir müddet ayrılma ve serbest bırakma” anlamları verildiğini ifade etmektedir. Kendisi de *darebe* fiilinin dövme anlamı değil de diğer anlamlarının tercih edilebileceğini bunun sünnete daha uygun olacağını ileri sürer. Yılmaz tebliğ başlığında mealleri klasik ve çağdaş dönem meâlleri şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Bu tasnifin isabetli olmadığını bütün meâllerin çağdaş olduğunu, zira ilk yapılan meâllerin bile son bir asırda gerçekleştiği gerçeğini gözden kaçırdığını belirtmek durumundayız. Belki burada Cumhuriyet dönemi ilk meâller ve geç dönem meâller şeklinde bir dönemlendirme yapılabilirdi.

İkinci tebliğ ise “Üçlü Düşünce Açısından Fıkıh Öğretimi Örneğinde İmam Hatip Liseleri ve Yüksek Din Öğretimi Temel ve Yardımcı İslâm Bilimlerinde Meâl Öğretimi” başlığıyla Muhammet Abdülmecit Karaaslan’a aittir. Her şeyden önce Karaaslan’ın tebliğ başlığı, ancak tebliğin tamamı okunduktan sonra anlaşılmalıdır. Halbuki bilimsel çalışmalarda başlıklar oldukça kısa, konuyu ihata eder ve anlaşılır olmalıdır. Tebliğde sempozyum üst başlığında da belirtilen Kur’ân meâllerindeki sorunlar ve bunlara dair çözümlere odaklanılması beklenirdi. Meâl okumada yöntem konusunu işlerken Karaaslan, konuyu daha ilmî ve akademik bir çerçevede ele alabilirdi. Ancak yazar daha çok tavsiye mahiyetinde konuyu işlemektedir. Bu tavsiye ve tekliflerin Kur’ân ile insanları tanıştırma gayretiyle hazırlandığı anlaşılabilir. Söz konusu çalışmaların içerikleri iyice tahkik edilmeden ve hangi sınıfta hangi ayetlerin okutulacağı gibi eğitimcilerin ve pedagogların tavsiye ve düşünceleri alınmadan “yeter ki herkes meâl okusun” tarzındaki bir

yaklaşımın yarar mı yoksa zarar mı getireceği üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtmek durumundayız.

Üçüncü tebliğ ise “Türkçe Meâllerde Fıkhi Kavramların Çevirisi Sorunu” başlığıyla Tefik Altınpınar’a aitti. Altınpınar, tebliğinde nüzûl sonrası dönemde kelâm, fıkıh, felsefe, tasavvuf, hadis, tefsir gibi ilmi disiplinlerin Kur’ân kaynaklı bir literatür ve terminoloji meydana getirdiğini, buradan ıstılâhî/terimsel anlamlar ortaya çıktığını ve günümüzdeki meâllerde bu ıstılâh anlamlarının kullanıldığını ve bunun doğru olmadığını belirtti. Devamında Altınpınar, Kur’ân’daki bazı kelimelerin hem sözlük hem de ıstılâhi anlamda kullanıldığını “الصلاة - الزكاة” örneğinde olduğu gibi- bu kelimelerin çevirisinde hangisinin dikkate alınacağına iyi tespit edilmesi gerekir. Ancak nerede lügat nerede ıstılâh anlamının tercih edileceği ve bunun neye göre yapılacağı konusunda herhangi bir şey demez. İstılâhî manaların, nüzul dönemi dikkate alınmadan meâllere yansıtılmasının anlam sapmalarına yol açtığı ve bu nedenle, fikhî terminolojinin Kur’ân ayetlerini yorumlamada sebep olduğu menfi tesire dikkat çekilmekte ve konuyla ilgili örnekler verilmektedir. Bu örneklerden birisi *salât* kelimesidir. Tebliğci Enfâl 8/35. *وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ* ayette *salat* kelimesinin birçok meâlde namaz olarak çevrildiğini bunun doğru olmadığını, isabetli olanın Cahit Karaalp’in de verdiği “*Beyt’in yanındaki tavafı ıslık çalıp el çırpmaktan başka bir şey değildi*” şeklinde olduğunu ifade eder. Altınpınar tebliğinde de cahiliye Araplarında *salât* kelimesinin “dua, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” anlamında kullanıldığını kaydeder. Dolayısıyla ayetin zahiri anlamı bile bununla cahiliye müşriklerine atf yapıldığını gösterdiğine göre burada kastedilenin onların kendi inançlarına uygun bir şekilde yaptıkları “dua/ibadet” anlamı olmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Kaldı ki *salat* kelimesinin lügat anlamları

arasında “tavaf etmek” diye bir manası bulunmamaktadır. Ancak tebliğcinin, ayetleri çevirirken her yerde ıstılahî manasının alınmaması gerektiği yönündeki uyarısı yerinde gözükmektedir.

15. Belağat İlmî ve Meâller

“Belağat İlmî ve Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Besmelenin Türkçeye Çeviri Sorunu ve Alternatif Meâl Teklifi Üzerine” ismiyle Burhan Baltacı’ya aitti. Baltacı, tebliğinde besmelenin anlamının bilinerek söylenmesi gerektiğini, bunu söylerken de Allah’ın müminleri, ne kadar çok sevdiğini, onlara şefkat ve merhameti ile yaklaştığını, onların da Allah’ı aynı derece çok sevdiğini hatırlamak ya da unutmamak gerektiğini belirtti. Ayrıca besmelenin anlam alanını çağrıştıran ve muhataba Allah’ın şefkatinin, merhametinin sonsuz ve sınırsız olduğunu hatırlatan her türlü Türkçe meâlin kabul edilebilir olduğunu ifade etti ve şu alternatif besmele meâli önerisinde bulundu: “Çok şefkatli pek merhametli Allah’ın adıyla (başlıyorum).”

İkinci tebliğ “Kürtçe Meâllerde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu (*Siwana Qur’anê ile Qur’ana Pîroz Örneği*)” ismiyle Mehmet Tahir Pekim tarafından gerçekleştirildi. Pekim, tebliğinde Kürtçe meâllerde iltifât sanatını ele alan bir araştırmaya rastlamadığını, Kur’ân’da 800 civarında iltifât sanatı örneği olduğunu bu sebeple sadece mâzî ve muzâri fiil örnekleri detaylı inceleyerek varsa çeviri sorunları tespit edilip alternatif çözümler sunulduğunu ifade etti. Pekim iltifâtın bulunduğu ayetlerin tercümesinde ya iltifâtın görmezden gelinerek anlamı önceleyen bir çeviri yapılması veya iltifât yansıtılacak ise gerekçesinin bir dipnot ile okuyucuya bildirilmesi önerisinde bulunmaktadır.

Üçüncü tebliğ “Meâl-Tefsirlerde Deyimsel İfadeler İçeren Ayetlerin Tercümesi Meselesi” başlığıyla Hatice Ece Erçin’e aitti. Erçin, tebliğinde literal anlamı esas alan çevirilerde deyimisel ifadelerin dikkate alınmadığı ancak meâl-tefsir tarzındaki çevirilerde deyimisel ifadelerin bir sorun olarak ele alındığı ve bu çevirilerin epistemik değer bakımından problem arz ettiği, sistematik bir yönetime sahip olmaması bakımından da eleştirmektedir.

16. Kıraat İlmi ve Meâller

Kıraat İlmi ve Meâller başlıklı oturumda üç tebliğ sunuldu. Bunlardan birincisi “Meâllere Yansıtılması Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Vakf İşaretleri” ismiyle Recep Koyuncu’ya aitti. Koyuncu, tebliğinde kıraate dair ihtilaflardan özellikle manaya etki eden ferşî farklılıklar ile noktalama işaretleri mesabesinde olan vakf çeşitlerinin Türkçe meâllere yansıtılmasının imkân, keyfiyet, gereklilik ve etkisine dair hususlara odaklanmaktadır. Koyuncu, elimizdeki Mushaf’ın Hafs’ın okuyuşuna göre yazılmış olsa da ayetlerin anlamına önemli derecede katkı sağlayan söz konusu sahih kıraat farklılıklarının meâle yansıtılmasının daha sağlıklı olacağını belirtmektedir. Tebliğci, bu noktada yöntem olarak söz konusu kıraat farklılıklarını meâle yansıtırken öncelikle Hafs’ın okuyuşunu veya çoğunluğun okuyuşunu ifade edip peşinden diğer kıraate göre anlamı da ilave etmenin/yansıtmanın mümkün olduğunu ifade eder. Fatıha 1/4. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ayeti verdiği örneklerden birisi olup konuyla ilgili şu önerilerde bulunur: Fatıha sûresi 4. ayette مَالِكِ kelimesini kıraat imamlarından Âsım, Kisâî, Ya’kûb ve Halefû'l-âşir elif ile “mâlik” şeklinde okurken diğer altı imam elifsiz “melik” şeklinde okumaktadır. Bu kelime meâllerde genellikle “din gününün sahibi” şeklinde ifade edilmiştir. Bu haliyle sadece Âsım ve diğer üç imamın okuyuşu olan “mâlik”e göre meâl

verilmiştir. Her iki okuyuşu da içine alacak şekilde “Din gününün yegâne sahibi (söz/yetki sahibi)” şeklinde efradını cami ifade edilmesi murad edilenin daha iyi/net bir şekilde muhataba iletilmesine olanak sağlayacaktır. Bize göre bu örneğe bakıldığında iki farklı kıraatin anlam bakımından çok farklılık arz etmediği görülse bile anlam farklılığı olan kıraatlerin parantez içi veya dipnotlarda mutlaka ifade edilmesinin faydalı olacağını ve anlam zenginliğine yol açacağını belirtmek gerekir.

İkinci tebliğ ise “Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli’nde Kıraatlerin Ele Alınışı ve Kıraatlerden Yararlanma Biçimi” ismiyle Mustafa Sağlam’a aittir. Sağlam, tebliğinde Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli müelliflerinin (Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. Mustafa Yıldırım) bazı yerlerde açıklama paragraflarında, bazı yerlerde de metnin içerisinde açık veya örtük biçimde kıraatlerden yararlandıklarını ifade etti. Çoğunlukla mütevatir kıraat farklılıklarına yer verirken kimi zaman şaz kıraatlerden kimi zaman da kıraat olarak sübut bulmamış tefsir rivayetlerinden de yararlanmışlardır. Meâl sahipleri zikredilen kıraatlerden birinin anlamını tercih etmek, ayete verdikleri manayı kıraat farklılığını belirterek kuvvetlendirmek veya kıraat farklılıklarının ayetin anlamına etkisini ortaya koymak bakımından çalışmada oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle söz konusu meâl özellikle kıraatler bağlamında benzerlerine nazaran öne çıkmaktadır.

Üçüncü tebliğ ise “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Bakara 222. ve R’ad 33. Ayetler Bağlamında” ismiyle Yunus İşeri’ye aittir. İşeri, tebliğinde İslâm coğrafyasının büyük kısmında okunan Asım kıraatinin Hafs rivayeti ekseninde tek vecih üzerine mana verildiğini, büyük okuyucu kitlenin elindeki metne sadık kalınarak yapılan ve vecih farklılıklarına yer verilmeyen meâller yerine kıraat farklılıklarının gözetilerek

yapıldığı meâllerin sayılarının artması gerektiğine dikkatleri çekti.

17. Çağdaş Meâller

“Çağdaş Meâller” başlıklı oturumda iki tebliğ sunuldu. Bunlardan birincisi “Sonsuz Rahmet İsimli Meâlin Tahlil ve Tenkidi” ismiyle Zülfikar Durmuş ve Havva Özata’ya aitti. Tebliğciler meâli sahibi Sonia Cihangir’in önce Kimya Mühendisliği eğitimi aldığını daha sonra da İran’daki Camiatu’l-Mustafa al-Alemiye Uluslararası Üniversitesinde Temel İslami Bilgiler Fakültesinde Kur’ân İlimleri ve Hadis alanında eğitim gördüğünü tebliğinde ifade eder. İslamî alanda farklı eserler kaleme almış kadın meâl yazarlardan birisidir. Bu meâli inceleme konusu yapan tebliğciler tespit ettikleri eksiklikleri şu şekilde sıralamaktadır: 1- Aşırı öznel yorum içermesi, 2- Kaynak dile dair bilgi eksikliği, 3-Kur’ân’ın bütünlüğünü/bağlamı gözden kaçırma, 4- Lafza aşırı bağlı kalma, 5-Kavramların Türkçeye yanlış aktarımı, 6-Deyimlerin Türkçeye yanlış aktarımı, 7- Zamirlerin mercilerinin yanlış tespit edilmesi 8- Türkçe imla, noktalama ve sözdizim açısından ortaya çıkan eksiklikler. Yazarlar bu eksikliklerin her birine dair örnekler vermiştir. Önemli eleştirilere yer verilmiş olan bu çalışmayı meâl sahibinin de okuyarak sonraki baskılarda bunları göz önünde bulundurması kendisinden beklenen bir sorumluluktur.

İkinci tebliğ ise “Özgün Bir Türkçe Meâl Örneği Olarak “Meânî-i Kur’ân” başlığıyla Ruveyda Tezel’e aittir. Tezel, çalışmasında İzmirli İsmail Hakkı’nın 1927’de yayınlanan “Meânî-i Kur’ân” adlı eserinin Türkçenin ilk ve en özgün meâllerinden biri olduğunu, o dönem Türkiye’inde meâl tecrübesinin yeniliği göz önüne alındığında, çok boyutlu ve güçlü tercihlerle kaleme alınmış olduğunu ifade eder. Tebliğinde meâlin bağlam konusundaki vurgusu, anlam bütünlüğünü

korumak için ayet gruplarını pasaj haline getirmesi, ayetler ile alakalı fikhî çıkarımlara yer vermesi ve bu babda nâsîh-mensûh üzerinde durması, farklı kırâatleri dipnot ile meâlde yansıtması, israiliyata dair tutumu, yaslandığı tefsir geleneğine ve bazı rivayetlere yer yer eleştirel yaklaşımı gibi yönleriyle ayırt edici hususiyetler taşıdığını belirtti. Ayrıca dil hususunda; parantez kullanımı, Arapça ifadelerin ve esmâ-i hüsnânın Türkçeleştirilmesi [afuvv: vazgeçen, halîm: yavaş], zamirler ile ism-i işaret ve ism-i mevsullerin çevirisi noktasındaki tercihlerinin dikkat çekici olduğunu kaydeder. Tezel tebliğinde “Meânî-i Kur’ân’ın gerek usûl gerek dil olarak kendisinden sonraki meâller üzerinde açık etkileri olmuş görünmektedir” sonucuna ulaşmaktadır. Tebliğcinin buna dair somut örnekler vermemesi bir eksiklik gibi gözükse de tekmile kabilinden yapılacak yeni çalışmalara yol göstermesi bakımından oldukça önemli ve anlamlıdır.

18. Kürtçe Meâller

“Kürtçe Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “*Sîwana Qur’anê*” Adlı Kürtçe Meâlde “*Summe*” Edatının Tercüme Sorunu başlığıyla Haşim Özdaş’a aittir. Özdaş, çalışmasında “*Sîwana Qur’anê*” adlı Kürtçe meâlde çoğu zaman “sonra” anlamındaki edatın “paşê” lafzı ile karşılandığını, ancak bunun zaman zaman ayetlerin yanlış anlaşılmasına veya ayetler arasında çelişki olduğu vehmini doğurabildiğini, bu nedenle “sonra” ifadesi yerine hedef dile uygun diğer bazı ifadeleri kullanmak gerektiğine dikkat çekti.

İkinci tebliğ ise “Kur’ân’daki Te’kid İfadelerinin Bazı Kürtçe Meâllerdeki Karşılıkları Hakkında Bir İnceleme” başlığıyla Mehmet Salmazzem’e aittir. Salmazzem, incelemesinde Kur’ân’daki tekil ifadelerinin Kürtçe meâllerdeki

çevirilerinde her zaman başarılı bir çeviriden söz edilemeyeceğini, tekid unsurlarının nitelik ya da sayısına göre çevirideki başarısının değiştiğini, “inne”, “lam-ı tekid”, edatlar ya da yemin bildiren ifadelerin çevirisinde ekseriyetle başarılı olduğunu, fakat fiillerin sonundaki tekid nûnları, istinaf cümleleri, öne geçmiş öğelerin çevirisinde aynı şeyleri söylemek zor olduğunu belirtir.

Üçüncü tebliğ ise “Kürtçe Meâllerde Çeviri Sorunları: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yayınladığı “-Meâla Qur’ana Pîroz-” Örneği” ismiyle Nevzat Eminoglu’na aitti. Eminoglu, söz konusu Kürtçe meâlde Kürtçe bilen okuyucularca çok rahat anlaşılabilir ortak dini kavramlar da yer yer Kürtçeleştirilerek meâlin genel toplum tarafından anlaşılmasına nispeten set çekildiğini ifade etti. Ona göre bu kavramlar belli ilmi alanların ortak ifade araçları olan ıstılahlardır. Bunlar başka bir dile çevrilince sadece lügat anlamı ile çevrilir. Bu durumda ise kavram, ifade ettiği ortak ilmi anlamından soyutlanmış olur ve anlaşılabilir hale gelir. Ayrıca Eminoglu, söz konusu bu Kürtçe meâlde bazı ayet meâllerinde öz Kürtçecilik hassasiyetinin meâlin anlaşılabilir hassasiyetinin önüne geçtiği eleştirisinde bulunur.

19. İslâm Coğrafyası ve Meâller

“İslâm Coğrafyası ve Meâller” başlıklı oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan ilki “Kopos Kuramına Göre Endonezce Meâl Çalışmalarının Modellerini ve Çeviri Stratejilerini Belirleyen Hedefler: *Tafsir Inspirasi Örneği*” ismiyle Eyyüp Tuncer’e aittir. Tuncer, Endonezce meâl çalışmalarının çeviri stratejilerini belirlemede etkin olan unsurların başında ise çevirmenin ve bazen de işverenin belirlediği hedef/ler geldiğini belirtir. Çalışmada, Skopos kuramı bağlamında incelenen Endonezce meâl çalışmalarının salt dilsel bir çeviri faaliyetleri

olmadıkları; çeviri ediminde etkili olan önsel kararların ve daha önce çevirmen tarafından belirlenen amaçların hedef metnin modeli, üslubu, çeviri tekniği ve muhtevası üzerinde etkili olduğu tespitinde bulunuldu. İkinci tebliğ ise “Kuzey Afrika Tarihinde Kur’ân’ın Berberi (Amaziğ) Dillerine Çevirisi” başlığıyla Ahmet İğdi’ye aitti. İğdi, tebliğinde Kur’ân’ın Berberice’de çeviri serüvenini ele almakta, Berbericenin Fas lehçelerini esas alan Cuhâdî Hüseyin Bâ’amrânî’nin Kur’ân çevirisi 2003 yılında, Cezayir lehçelerini esas alan Sî Hac Mühanned et-Tayyib’in çevirisi ise 2019 yılında yayınlandığını ifade etmektedir.

20. Kadın Meâl Yazarları

“Kadın Meâl Yazarları” başlıklı oturumda üç tebliğ sunuldu. Bunlardan birincisi “Bir Kadın Mühtedi Tarafından Yapılan İlk Fransızca Kur’ân Tercümesi” ismiyle Feyza Çelik’e aitti. Çelik tebliğinde, Fransızca yazılan bu meâlde yazarın her ne kadar Kur’ân, Hz. Peygamber ve Müslüman kadın imgesini olumlu yönde tashih etme amacını taşısa da kaynak metnin yapısı ve içeriğine yaptığı müdahalelerin manipülatif bir karakter taşıdığı sonucuna varıldığını ifade etti.

İkinci tebliğ “Türkçe Kur’ân’ı Kerim Meâli Yazan Kadınlar -Serpil Yıldırım- Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kur’ân’ı Kerim’in Türkçe Anlamı Nüzul Sırasına Göre / Meâl ve Sözlük” başlığıyla Elif Erdoğan’a aitti. Erdoğan, kadın meâl yazarların sayısının az olmasından hayıflanmakta bir kadın tarafından meâl yazılmasını son derece anlamlı bulmaktadır. Bu tebliğden anlaşıldığına göre söz konusu meâlde akıldan maksat son derece subjektif yorumlarla meâl yapılabileceği sonucuna ulaşılmakta, “uygulamalar ışığında” ifadesiyle meâl sahibinin neyi kastettiği çok da anlaşılmamaktadır.

Oturumun son tebliği ise “Cumhuriyet Döneminin İlk Kadın Kur’ân Mütercimi Medine Balcı ve Kur’ân-ı Kerim ve Kelime Meâli Adlı Eserinin İncelenmesi” ismiyle Hatice Bektaş’a aitti. Bektaş’ın tebliğinden bu meâlin bir satır arası meâl olduğunu anlamaktayız. Bu başlık altındaki tebliğlerde meâllerin özellikle kadınlar tarafından yapılmış olması yönünün vurgulanması, içerikten ziyade cinsiyeti ön plana çıkarmaktadır.

21. Tefsiri Meâller

“Tefsirî Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunuldu. Bunlardan birincisi “Fatıha Sûresi Meâllerinin Bir Değerlendirmesi” başlığıyla Nurettin Turgay’a aittir. Turgay, tebliğinde Fatıha sûresini metne sadakat göstermeden çeviren meâllerden örnekler vermekte ve bunları eleştirmektedir. Yine olumlu bulduğu meâlleri de tebliğinde sıralamakta ve sonunda kendisinin çevirisini vermektedir. Ayrıca Turgay, Fatıha 4. ayeti, “Din gününün sahibi” şeklinde çevirmiştir. Halbuki ahirette dinden söz edilemez bunun çevirisi “hesap günü veya ahiret gününün sahibi” olmalıydı.

İkinci tebliğ ise “Birtakım Meâllerin Meâl-Tefsirler Formuna Dönüşmesindeki Muhtemel Etkenler (Feyzü’l-Furkân Tefsirli Kur’ân-ı Kerîm Meâli Örneği) ismiyle Yakup Bıyıkoğlu’na aittir. Bıyıkoğlu, tebliğinde meâllerde lafzî çeviri yerine artık “meâl tefsir” şekline dönüş yaşandığını belirtir. Tebliğci Hasan Tahsin Feyizli’nin Feyzü’l-Furkân isimli meâlinde hareketle bu dönüşümün sebeplerini şu şekilde sıralar: Ayetlerde bir kelimenin ifade ettiği anlamların çok olması ve bütünü görme adına parantez içinde bu anlamların verilmesine ihtiyaç duyulması; zamirlerin merciinin tespitine dair izahların verilmesi; ayetlerde mananın vuzuha kavuşması için sebab-i nüzul bilgisine ve ihtiva olunan manayı bulabilmek için fikhî, itikadî, tarihî açıklamaların takdim edilmesi; kıraat

farklılıklarının manaya tesirine işaret edilmesi; ilgili yerlerde muharref olan Tevrat ve İncil’de bulunan yanlışlara dikkat çekilmesi, ayet ve sûrelerin faziletine değinilmesi ve son olarak da ayetler arasındaki insicama da dikkat çekilmesi içindir. Bıyıkoğlu tebliğ başlığında “Meâl tefsir” ifadesini kullanırken tebliğın içinde yer yer “tefsîrî meâl” şeklinde kullanmaktadır. Kanaatimizce de “tefsîrî meâl” kullanımı daha doğru bir kavramsallaştırma olup ayrıca özgünlüğü nedeniyle tefsir literatüründe kullanılması ve yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Üçüncü tebliğ ise “İmkân ve Sınırlılıkları Açısından “Tefsîrî Meâl” ismiyle Soner Aksoy’a aittir. Aksoy, tebliğinde “tefsîrî meâl’in tanım, yöntem, imkân ve sınırlılıkları üzerinde durur ve bu yöntemle hazırlanmış çalışmalara Hasan Basri Çantay, Muhammed Esed, Ahmet Tekin’in meâllerini örnek verir. Aksoy’a göre bu yöntem ilahi muradın daha açık ve doğru bir şekilde anlaşılması itibariyle birtakım imkânlar sunmakla birlikte şaz, mezhebi ve ideolojik görüşlerin tercih edilmesi, ana metinden uzaklaşılması gibi bazı sınırlılıkları/eksikleri de içinde barındırmaktadır. Bize göre de tefsîrî meâl, çeşitli açılardan geliştirildiği takdirde Kur’ân’ın başka bir dile en doğru şekilde aktarılmasında ve muhataplar tarafından anlaşılmasında daha etkin ve işlevsel bir yöntem olduğu görülecektir. Zira meâlde esas amaç ayetlerin nazmını ve kurgusunu başka bir dile aktarmak değildir ki zaten böyle bir şey de imkânsızdır. Bilakis temel gaye ayetteki anlamı ve mesajı hedef dile taşımaktır. Dolayısıyla tefsîrî meâl bu gayenin gerçekleşmesinin en kullanışlı yollarından birisidir. Fakat her halükârda bu yöntemin de eksik ve geliştirmeye açık yönlerinin bulunduğunu unutmamak gerekir. Çünkü en nihayetinde ortaya çıkan meâl mutlak manada nesnel bir değer taşımayıp öznel bir yorum faaliyetinin ürünüdür.

22. Cumhuriyet Dönemi İlk Meâller

“Cumhuriyet Dönemi İlk Meâller” başlıklı oturumda üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Hasan Basri Çantay ve Meâli Hakkında Bir İnceleme ve Değerlendirme” ismiyle Mustafa Cora’ya aitti. Cora, Hasan Basri’nin meâlinde kullanılan parantezler, açıklayıcı bilgiler, dipnotlar, manalar arasında yapılan tercihler ve dipnotlara da konulan anlamlar, sıkça kullanılan belli başlı kaynaklar ve meâl ile Arapça ayetlerin aynı sayfada yer alması gibi hususlar, onu hem o dönemde yazılan meâllerden hem de başkalarından oldukça farklı kılan yönler olarak ifade eder. Çantay’ın meâli o dönemde genellikle halkın ve aydın kesimin anlayabileceği, oldukça iyi bir kaynakçaya hâkim, tefsîrî meâl niteliği taşıyan bir eser olarak Kur’ân tercümeleri arasında ilklerden olma ve sonrakilere kaynaklık etme yönlerinden farklı bir yere sahiptir.

İkinci tebliğ ise “Hasan Basri Çantay’ın Meâlinde Rivayet Olgusu” başlığıyla Zeki Keskin’e aittir. Keskin, tebliğinde Hasan Basri Çantay’ın meâlinde kendinden önceki Zemahşerî, Râzi, Beyzâvî, Celâleyn, Nesefî, Hâzin gibi tefsir kaynaklarından faydalandığını ve güvenilir rivayetlere yer verdiğini ifade eder. Keskin, tebliğinde “Çantay’ın meâlindeki rivayetler” başlığı altında ayetlerin meâllerini verirken “rivayet” ile “nakli” aynı anlamda kullanmıştır. Halbuki yaygın ve hadis alanında kullanıldığında “rivayet” terimiyle Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine ait sözler anlaşılmaktadır. Söz konusu başlığın “Hasan Basri Çantay’ın Meâlindeki Kaynaklar” şeklinde yazılması daha doğru olurdu. Keskin’in kaynaklardan aldığı bu nakilleri bir tasnife ve değerlendirmeye tabi tutmaması ve sonuç bölümünün yer almaması tebliğinde önemli bir nakısa olarak gözükmektedir.

Üçüncü tebliğ ise “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Yazdığı İkinci Meâl” ismiyle Necmi Atik’e aittir. Atik, tebliğinde maddi-mânevî olarak sıkıntılı geçen 1925-1938 arası on üç yıllık dönemde, meâl ve tefsiri tamamlamayı başaran Elmalılı’nın, üzerindeki baskılar ve hükümetin “Türkçe Kur’ân, Türkçe İbâdet” ısrarından dolayı arzu ettiği gibi bir meâl ve tefsir yazmadığı/yazamadığı hem tefsir hem de meâli tekrar yazma arzusunda olduğu bunun için tefsiri tekrar yazma noktasında vakti ve sıhhati müsâde etmemiş olsa da meâli tekrar yazabildiğini ifade eder. Elmalılı’nın son yazdığı meâl, “Türkçe Kur’ân, Türkçe İbâdet” projesine âlet edilip, müstakil olarak basılmaması için Elmalılı tarafından kimseye haber verilmemiş ve gizli tutulmuştur. Elmalılı, son meâli üzerinde yoğun bir çalışma yapmış, mânâya en güzel şeklini verebilmek için son derece dikkat edip, çaba ve gayret göstermiştir. Elmalılı’nın son meâli, kendi tabiri ile cezâletli tercüme üslûbu ve tekniği açısından Kur’ân-ı Kerîm’in anlamıyla tınsı uygunluk içinde olan sözcüklerin seçildiği ve Kur’ân’ın kendine has mûsikî ve dil özelliklerinin yansıtıldığı bir meâldir. Kaynak dil ve hedef dil çerçevesinde Elmalılı’nın son Kur’ân meâlini, mananın bir çarpıtmaya maruz bırakılmaması için Mekkî ayetlerde nazım, Medenî ayetlerde nesir tarzını kullanarak yapması, Kur’ân’ın i’câzı ve müteşâbih ayetlerin özelliği ile açıklanabilir. Elmalılı, parantez içi cümlelerden ve dipnotlardan kaçınmış, tercümesine sık sık Kur’ân ayetlerindeki orijinal kelimeleri kullanarak, bu kelimelerin Türkçe’de birkaç manayı ifade ettiğini ve tam karşılığının bulunmadığını ve bu kelimeleri veya ayetleri gereği gibi anlayabilmek için okuyucunun ayetin tefsirine mürâaat etmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Zira Elmalılı’ya göre meâlde, terimler gereği gibi açıklanacak olursa, meâlin özelliğinin kaybolacağı, parantez içi cümleler ve dipnotlarla meâlin tefsir hüviyetine dönüşeceği kaçınılmazdır. Atik,

tebliğinin sonunda Elmalılı'nın çok önemli olan ikinci meâli üzerindeki çalışmalarının devam ettiğini ve yayına hazırlanma noktasında olduğu müjdesini vermektedir. Biz de ilim dünyasına önemli bir hizmet olacak bu çalışmadan dolayı kendisini tebrik ve takdir ettiğimizi belirtmek isteriz.

23. Kavramlar ve Meâller

“Kavramlar ve Meâller” başlığı altında üç tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Kur’ân’daki “-*Milkü’l-Yemîn-*” Kavramının Meâline Yönelik Bazı Mülâhazalar” başlığı altında Abdulkadir Karakuş’a ait. Karakuş, tebliğinde Kur’ân’da geçen “-*milkü’l-yemîn-*” ifadesinin bazı ayetlerde “köle ve cariyeler”, bazısında “kişilerin hizmetinde bulunan işçiler ve hizmetçiler” kiminde de “nikâhlı eşler” anlamına geldiğini ileri sürer. “Nikahlı eşler” manasına geldiğini iddia ettiği (el-Mü’minûn 23/5-6; el-Me’aric 70/29-30; en-Nisâ 4/3) ayetlerdeki yorumların tekellüflü yorumlar olduğunu belirtmemiz gerekir. Günümüzde kölelik ve cariyelik olmadığı için böyle bir anlam verilemeyeceğini söylemek nüzul dönemi olgularını dikkate alan birçok ayetin anlamını, bugünün gerçeklerine göre değiştirmek gerekecektir. Ancak nüzûl dönemi anlamını verdikten sonra te’vil yoluyla günümüzde daha geniş çerçevede ayetin anlaşılabilmesi söylenebilir.

İkinci tebliğ ise “Türkçedeki Arapça Kökenli Kelimelerin Meâllere Yansıması -Anlam Daralması, Anlam Genişlemesi ve Anlam Değişmesi” başlığıyla Hakan Uğur’a aittir. Uğur, tebliğinde Arapça kelimelerin Türkçeye geçtiğinde bir kısmı herhangi bir değişikliğe uğramadan aynen kaldığını ve bu şekilde kelime her iki dilde de aynı anlamı ifade ettiğini, ancak bazı kelimelerin Türkçeye dahil olduğunda birtakım değişikliklere uğradığını, bazılarının anlamı tamamen değiştiğini ve yeni anlam kazandığını, bazılarının anlam

daralmasına, bazılarının da anlam genişlemesine tabi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla günümüz Türkçe meâllerinde ayetlerin çevirisi yapılırken bazen kelimelerin Türkçede kazandığı yeni farklı anlamlar temel alınmak sûretiyle birtakım anlam hatalarına düşüldüğü tespiti yapmaktadır. Buna “-millet-” kelimesini örnek veren Uğur, Kur’ân’da geçen *millet* kelimesinin, yol, din, şariat, dinin insanlar tarafından yaşam tarzı haline getirilmiş hali, uygulaması gibi anlamlara geldiğini ancak bazı meâllerde bunun Türkçede anlaşıldığı şekliyle “ırk” anlamında anlaşılan “-millet-” şekliyle çevrildiğini ifade eder. Mesela Sâd sûresi 7. ayette “ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَّةِ الْأَخْرَزَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ ”, “Doğrusu biz bunu (tevhid inancını) son dinde işitmedik. Bu sırf bir uydurma!” cümlesinde geçen “el-milletü'l-âhire” ifadesi bazı meâllerde “son millet” veya “başka milletler” olarak çevrilmiştir. Bu ise Türkçe olarak meâli okuyan açısından yanlış anlaşılmaktadır.

Üçüncü tebliğ ise “Kur’ân Meâllerinde Allah’ın Kullandığı Nakil İfadelerine Yaklaşım” ismiyle Eşref İnan’a aittir. İnan, tebliğinde yüce Allah’ın bazen peygamberlere, müşriklere, Müslümanlara, İblis ve kâfirlere ait ifadeleri naklettiğini, bunları Allah tarafından nakledince ayet formatı aldığını, Kur’ân meâllerine bu noktalara dair dipnot düşülmediğinde ciddi anlam kaymalarına sebep olabildiğini ifade etmektedir. Buna şu iki ayet örnek verilebilir: Kur’ân’da bir yandan “kadınların hilelerinin büyük olduğu” (Yusuf 12/38); diğer taraftan “şeytanın hilesinin zayıf olduğu” (en-Nisâ 4/76) şeklinde ayetler bulunmaktadır. Kötü niyetli kimseler bu iki ayetten hareketle yüce Allah’ın kadınları, şeytandan daha tehlikeli gördüğü yorumunu yapabilir. Hakikatte burada kadınların hilelerinin büyük olduğunu söyleyen kişi Züleyha’nın eşi Mısır Azizi’dir, mezkûr ayette Allah onun sözünü nakletmektedir. Şeytanın hilesinin zayıflığından bahsedilen ayette ise şeytana ve

dostlarına karşı savaşılmaması emri verilmekte ve burada Müslümanlara teşvik ve moral amaçlı böyle bir cümle kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu tür ifadelerin hangi bağlamda kime karşı söylenmiş olduğu parantez içi açıklamalar veya dipnotlarla okuyucuya mutlaka ifade edilmelidir yoksa yanlış anlaşılmaya oldukça müsait bir yapı mevcuttur.

24. İngilizce Meâller

“İngilizce Meâller” başlıklı oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “*The Message Of The Qur’ân*” Adlı Meâl-Tefsirde Kıraat Olgusu” ismiyle Murat Kayacan’a aitti. Kayacan, tebliğinde Muhammad Asad’ın (yazım Kayacan’a ait) *The Message of the Qur’ân* adlı eserinde Kur’ân’ın farklı kıraatlerinin Arap dilinin zenginliğini yansıtmaya kayıtsız kalmadığını ve Kur’ân ayetlerinin doğru anlaşılması için bu farklı okunuş biçimlerini tartışıp tercihlerde bulunduğunu belirtir. Kayacan, Asad’ın meâl-tefsirinden kıraat farklılığına dair örnekler verir. İşte onlardan birisi de şudur: Bakara 2/102 ayetinde yer alan Hârût ve Mârût’un melek olduğu anlamındaki kıraati esas alsa da eserinin açıklama kısmında onların “iki kişi (*melikeyni*)” olduğu şeklindeki kıraati benimsediğini söyler. Ona göre iki meleğin sihir öğrettiği iddiasının aslı yoktur. Hz. İsâ’dan havarilerin “Rabbim bize gökten bir sofraya indirebilir miydi? (*hel yestetî’u rabbuke*)” talebine dair ayetteki (el-Mâide 5/112) soruyu, yaygın olan kıraati esas alarak çeviren Asad, (“Rabbinden dileyebilir miydin? (*hel testeî’u rabbeke*)” şeklindeki kıraati tercih ettiğini ifade eder. Destekleyici bir unsur olarak ilk kıraatin Hz. Âişe tarafından reddedildiğini belirtir. Bu tercihinde Asad, kurrânın ekserisinin okuyuşunu dikkate almamıştır. Kayacan tebliğinin sonuç kısmında Asad’ın meâliyle ilgili önerilerde de bulunur. Bu öneriler, Asad’ın meâlindeki kıraat tercihlerini klasik müfessirlerle veya diğer meâllerdeki kıraat tercihleriyle karşılaştırmak şeklinde olabilir.

Bu oturumda ikinci tebliğ ise “Muhammed Takiyyuddin El-Hilâlî İle Muhammed Muhsin Khân’ın *The Noble Qur’ân English Translation Of The Meanings And Commentary* İsimli İngilizce Meâli ve Bakara Sûresi Örneğinde Kur’ân Terimlerini Çevirme Yöntemi” ismiyle Zakir Demir’e aittir. Demir, tebliğinde mütercimlerin Kur’ân’ın anahtar kelime ve terimlerinin büyük çoğunluğunu transliterasyon yoluyla çevirdikleri ve bunları parantez içerisinde açıkladıkları tespitini yapar. Bu durumu Bakara sûresi üzerinden değerlendirerek parantez cümlelerinin yoğunlukta olduğu ve bu sebeple ayetlerin manasını tam olarak iletmediği ve yer yer ayetleri anlaşılmasız kılması yönüyle eleştirir. Mütercimlerin hem terminolojik/şer’î anlamı hem de lügat anlamını birlikte vermeleri sebebiyle bir anlam kargaşası yaşandığını belirtir. Selefî akidenin mütercimlere yansıdığını ve bunun da çeviride görüldüğü tespitini yapan tebliğci, ilahiyatın her alanından ilim adamlarının bulunduğu bir komisyon oluşturarak, mezhebî kimlik ve ideolojilerden olabildiğince arındırarak, muhtelif çeviri tekniklerinin imkânlarından yararlanarak İngilizce Kur’ân çevirisinin yapılmasının gerekli olduğu şeklinde bir öneri sunar. Komisyon ile meâl veya tefsir çalışması yapılması geçmişte defalarca denenmiş fakat istisnaları olsa da çoğu kere bu çalışmalar akîm kalmıştır.

25. İsrâiliyyât ve Meâller

“İsrailiyyat ve Meâller” başlığı altında bir tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğ, “İsrâilî Rivayetlerin Meâllere Etkisi: Tâhâ Sûresi 96. Ayet Örneği” ismiyle Mustafa Yıldız’a aittir. Yıldız, tebliğinde isrâiliyyatın sadece tefsirlerde yer almayıp aynı zamanda bazı ayetlerin meâllerine de girdiğini ve bu rivayetlerin ayetlerdeki asıl kastedilenin önünde bir engel oluşturduğunu ileri sürer. Buna Tâhâ Sûresinin 96. ayetinin meâlini örnek olarak verir. Yıldız’a göre söz konusu ayete iki

şekilde meâl verilmiştir. Bunlardan birincisi kimi ufak değişiklikler ile İsrailî rivayeti esas alan meâl olup şöyledir: “Sâmirî: *“Ben onların görmediklerini gördüm; Elçi'nin (Cebrâil'in atının ayak) izinden bir avuç avuçladım da (bunun içine) attım. Nefsim bana böyle hoş gösterdi!” dedi.* (Yusuf Işıcık Meâli). Diğerisi ise ilk defa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin dile getirdiği ardından Fahreddîn er-Râzî'nin de isabetli bulduğu mecazcı görüş ki bunun meâllere yansması şu şekildedir: *“Ben onların göremediği bir şeyi gördüm ve bu yüzden, Elçi'nin öğretilerinden bir tutam aldım ve onu fırlatıp attım; içinde bir şey böyle [yapmaya] itti beni.”* (Muhammed Esed Meâli). Yıldız'ın İsrailî rivayet dediği yukarıdaki olayın Tevrat'ta veya diğer kaynaklarda yer almaması İsrailî nitelemesinin doğru olmadığını olsa olsa bunun uydurma bir olay olarak görülebileceğini ortaya koyar. Kanaatimizce burada en isabetli yaklaşım Mevdûdî, Seyyid Kutup ve M. Sait Şimşek gibi isimlerin yaptığı ve bunun Sâmirî tarafından uydurulmuş bir senaryo olduğu şeklindeki yorumdur. Mesela Şimşek'in bu ayetin tefsirindeki yorumu şöyledir: Daha önceden hayvanlara tapan Mısırlılara heykel üreten kuyumcu ustası Sâmirî, İsrailoğulları'na da içerisinde hava kanalları olan ve bu kanallardan hava geçtikçe böğürmeye benzer sesler çıkaran bir buzağı heykeli yapmış, Sâmirî'nin İsrailoğulları'nı kandırmak için *bir hokus pokus hareketi olarak avucundaki toprağı heykelin üzerine atmış* ve bu toprağı Cebrâil'in atının ayak izinden aldığı hikayesini uydurmuştur.³

26. Kalam İlmi ve Meâller

“Kalam İlmi ve Meâller” oturumunda iki tebliğ sunulmuştur. Bunlardan birincisi “Hidayet-Dalâlet Meselesi Bağlamında Türkçe Meâllerdeki İtikâdî Yanlılık ve Çözüm

³ M. Sait Şimşek, *Hayat Kitabı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/346.

Önerisi" ismiyle Mustafa Aykaç'a aittir. Aykaç, tebliğinde bazı meâllerde "Allah dilediğine hidayet eder, dilediğini de dalalete sokar" (Bakara 2/213, 272, En'am 6/88, Yunus 10/25, İbrahim 14/4, Nahl 16/93, Nûr 24/46, Fâtır 35/8, Zümer 39/23, Müddesir 74/31) şeklinde yanlış tercüme edildiğini belirtir; bunun doğrusunun kimi meâllerde yer aldığı gibi "Allah (imanı) dileyen kula hidayet eder, (küfrü) dileyen kulu da dalâlete sokar" şeklinde olması gerektiğini ileri sürer. Kanaatimizce hidayet ve dalalet ile ilgili ayetleri Kur'an'ın bütünlüğü içinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Mesela İsrâ 17/15. ayette "Kim doğru yolu bulursa, ancak kendisi için bulmuştur ve kim de doğru yoldan sapmışsa, kendisi sapmıştır" ifadesiyle kişinin kendisinin sorumlu olduğu ve ona göre sonucun ortaya çıktığı beyan edilmiştir. Sorumluluğu insana yükleyen başka ayetler de bulunmaktadır. Tebliğcinin hatalı tercüme edilmiş dediği ayetler, Allah'ın mutlak iradesine işaret eder. Bu da kulun iradesini ortadan kaldırmaz.

İkinci tebliğ ise "Kelami Kavramlarla İlgili Çeviri Sorunları" başlığıyla Yusuf Kenan Atılgan'a aittir. Atılgan, kelimelerin ilminin sahasına giren ve meâllerde yanlış ya da farklı anlamları çağrıştıran şekilde çevrilen çok sayıda kelime bulunduğunu bunlara Nebî-Resûl, Ülü'l-Azm, Makâm-ı Mahmûd, Ehl-i Beyt, Zelle ve Sidre kelimelerinin sadece birkaç örnek olduğunu belirtir. Atılgan, geleneksel anlayışta kitap ve şeriat verilip verilmemesi bakımından bu iki kavramın birbirinden farklı görüldüğünü, ancak bu kavramların Kur'an bütünlüğü içerisinde okunduğu takdirde peygamberlerin farklı yönlerini belirttiğini bu farkın da nebînin Allah'tan haber almak, resûlun ise alınan haberi insanlara ulaştırmak olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla her nebî resûl, her resûl de nebîdir görüşünü tercih ettiğini belirtir.

Sempozyuma Dair Genel Mülâhazalar

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki büyük bir uluslararası sempozyumu tertip etme başarısı gösteren Muş Alparslan Üniversitesi yöneticilerini ve bu organizasyonda görev alan bütün arkadaşları samimi duygularla tebrik etmek durumundayız. Yine bu tebliğlerin basılmış olması ayrıca teşekkürü hak etmektedir. Bu tür ilmî faaliyetlerin diğer üniversitelerimiz tarafından da daha sık yapılması ilim camiasına büyük katkı sağlayacaktır.

Sempozyum geneli ve tebliğlere dair birkaç hususa işaret etmek istiyoruz. Sempozyuma gönderilen tebliğleri kabul noktasında esnek davranılması konu başlığıyla uyumlu olmayan çalışmaların da sempozyumda yer almasına sebep olmuştur. Halbuki elemeye tabi tutularak sempozyumun amacına uygun olmayan tebliğler kabul edilmeyebilirdi. Bir başka husus spesifik konu başlıkları belirlenerek konuya uygun az sayıda tebliğ, müzakeresi ile daha verimli olabilirdi. Muhtemelen tebliğ sayısının fazlalığı yüzünden gelen tebliğler yayımdan önce son okumadan geçirilememiş, dolayısıyla bu durum da hem dil hem de içerik açısından sorunlara yol açmış gözükmektedir. Gönderilen tebliğler sözlü olarak sunulsa bile tam metinlerin yayımdan önce hakem onayından geçmesi daha kaliteli metinlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Başlıklar farklı olsa bile bazen içerik olarak birbirine yakın tebliğler bulunmaktadır. Tebliğcilerin tekrara düşmemek için yaptıkları çalışmalarda niçin böyle bir tebliğ hazırladıklarını ifade etmeleri gerekirdi. Bu durumun zaman zaman ihmal edildiği görülmektedir.

Ehince ve isabetli olarak yapılan her eleştiri önemli ve faydalıdır. Bu bağlamda sempozyumdaki tebliğlerde mevcut meâllere dair eleştiriler yapılmakta ancak çözüm önerisi

noktasında zayıf kalındığı görülmektedir. Yapılan kimi eleştirilerin de mesnedinin bulunmadığını belirtmemiz gerekir.

Bazı tebliğcilerin de ifade ettiği gibi Tefsir usulüne “meâlu’l-Kur’ân” diye bir başlığın eklenmesi son derece yerinde olacaktır. Bu başlık altında “meâlde dikkat edilecek hususlar” konusu etraflıca işlenmelidir. Her şeyden önce meâl yazımında dikkat edilecek hususları belirlemek için bu ve benzeri sempozyumlarda sunulmuş olan tebliğlerden hareketle bir “Meâl Yazım Kılavuzu” hazırlanmalıdır. Bu kılavuzda önce meâl yaparken genel olarak uyulması gereken ilkeler ardından da başlıklar belirlenerek her konu başlığı altında doğru/yanlış meâl çizelgesi sunulabilir. Örnek vermek gerekirse “Kur’ân’daki Deyimsel İfadeler” başlığı altında bu tebliğlerde gündeme getirilen ama dağınık bir şekilde bulunan doğru çeviriler bir liste halinde verilebilir. Bu durum sonradan meâl çalışması yapacak olanların kolaylıkla bu bilgilere ulaşmasını sağlayacaktır. Yoksa bu çalışmalar arada kaybolup gidecek ve pratikte de bir karşılığı olmayacaktır. Bir başka husus olarak da tefsir tarihine “Meâller” halkasının ilave edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri Uluslararası İlmî Toplantı*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Türkçe Kur'an Mealleri. Erişim 21 Aralık 2024. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=191>
- Türkçe Kur'an Mealleri. Erişim 21 Aralık 2024. <https://www.kuranvemeali.com/bakara-suresi/191-ayeti-meali>
- Yakıt, İsmail. "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'ân Meâllerindeki Tercüme Hataları" *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan, 2003. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi
Tarek ABDELMAGEED
Minia Üniversitesi
Arap Dili ve Belagati

tarekabdeltageed1986@gmail.com
ORCID: 0009-0001-4704-3097

Künye Bilgisi

يوسف سمانا - هارون أوزل، "أثر زلازل تركيا في الشعر العربي".

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi 11/2 (Eylül 2024), 1043-1070.

Anahtar Kelimeler / الكلمات المفتاحية

اللغة العربية وبلغتها / Arap Dili ve Belagati
الشعر العربي / Arap Şiiri
زلزال / Deprem
تركيا / Türkiye
أدب / Edebiyat

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

18/10/2024

Kabul Tarihi / Accepted

21/10/2024

Atıf / Citation

Abdeltageed, Tarek. "يوسف سمانا - هارون أوزل، "أثر زلازل تركيا في الشعر العربي". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 339-346.

يعد الشعر ديوان العرب على مرّ العصور، فهو حافظ تاريخهم ومسجل بطولاتهم وحياتهم الاجتماعية ونزاعاتهم القبليّة؛ كما أنه الشعر هو الحافظ الأمين لكل حدث في تاريخ العرب، ويقول علي الجندي: "يتضح أن الشعر الجاهلي يتضمن الكثير عن العرب في ذلك العصر، فسجل حياتهم وبيئتهم وظروفهم وأحوالهم السياسيّة والاجتماعية والاقتصاديّة مما جعلنا نؤمن بأنّه يمكن البناء عليه في تصوير الحياة العربيّة في العصر الجاهلي"¹

ومع التطور في العصور مازال الشعر يحتل المكانة الأولى في الأدب العربي، والمعبر عن حياة الشعوب وتاريخهم وأيامهم بكل ما فيها من آلام وآمال، ولم يتوقف الشاعر العربي عن رصد ما يدور حوله من أحداث فقط بل ذهب إلى أبعد من ذلك؛ ليتخطى حاجر المحلية إلى آفاق العالمية، ودليل على ذلك هذا البحث الذي نحن بصدد مناقشته وتقييمه، وكتابة تلك المقال عنه، وهو البحث المعنون بـ " أثر زلزال تركيا في الشعر العربي ". للباحثين: يوسف سمّانا، وهارون أوزال، والمنشور في مجله كلية الإلهيات بجامعة إسكيشهير عثمان غازي في عدد أيلول 2024م.

يناقش البحث فكرة اهتمام الشعراء العرب بالأحداث، وتسجيل أهمها، وهي الزلازل التي وقعت في تركيا، حيث قدم الكاتبان مقدمة مختصرة حول التأصيل اللغوي والأدبي لمصطلح الزلازل، وعرضا تمهيدا حول تفاعل الشعراء منذ القرن السادس الهجري قضية الزلازل، تلك القضية المستحدثة في الأدب العربي، إذا لم يتناول الشعراء في العصور الأولى (الجاهلي والإسلامي) لعدم وقوع هذه الحوادث في ذلك الوقت، فلم تعرف البيئة العربية الزلازل في ذلك الوقت، ويؤكد ذلك ما ذكره ابن كثير في كتاب البداية والنهاية حول أول معرفة للعرب بالزلازل كانت في عام 597 هجريه، وكان الزلزال الأول قد ضرب العراق وتركيا وسوريا ولبنان، ويرى الكاتب أن تناول الشعراء لهذه الظاهرة يظهر قدراتهم الشعرية، وتفاعلهم مع واقعهم، والجانب الإنساني الذي يحملهم على الاهتمام في أشعارهم بالإنسان وآلامه وأوجاعه في كل مكان، بغض النظر عن دينه أو عرقه أو لونه، فيشاركونه في شعوره المنكسر ويتعاطفون

¹ علي الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 1999م)، 444.

وقد قسم الباحثان البحث إلى محورين: الأول يتناول نظرة عامة عن الزلازل في الشعر العربي عبر العصور والأزمان، وأقدم الشعراء الذين تناولوا هذه القضية في شعرهم، مثل: محمد بن القاسم المعروف بصباح الدوح، والشاعر أسامة منقذ، والشاعر ابن دنيان الموصلي، وغيرهم الكثير ، وانتقل الباحثان من ذلك إلى شعر حافظ إبراهيم، وأحمد شوقي، وتناولوا كذلك شعراء المغرب العربي، أمثال مفيدة زكريا، وأحمد توفيق، ثم انتقل الكاتبان في المبحث الثاني إلى زلازل تركيا وانعكاساتها في الشعر العربي، وفي هذا المبحث بدأ الباحثان طرح إطار بحثهما، وكشفا عن أسباب دراستهما، في ذكر تاريخي للزلازل التي ضربت هذه البؤرة من الأرض، والتي تعد من أكثر المناطق تعرضا للزلازل منذ 1939 وحتى 2023 م، حيث وقع أكثر من خمسة زلازل كبرى، ضربت العديد من المدن التركية والمدن المحيطة بها، ثم عرج الباحثان إلى سبب ذكرهما لمنطقه أكبر من تركيا، كبلاد الشام؛ وتبرير ذلك بأهمها رأيا أن في ذلك الوقت 1939 كانت بلاد الشام واسعة الرقعة؛ حيث تشمل مدنا كثيرة من بلاد تركيا حاليا، مثل أنطاكية وكهرمان مرعش، كما أن هذه المناطق التركية تملك حدودا مع مناطق سورية، وكانوا متداخلين معا، وقد ذكر الباحثان أن أول من كتب من الشعراء حول الزلازل التركي هو أسامة بن منقذ، المولود 1095 في غرب سوريا، حيث كان متأثرا بما حدث في هذه الكارثة، من هدم وانحيار للمنازل على أصحابها، حتى صارت قبورا، فصورهم بركاب سفينة في البحر، تمور بهم الأمواج مورا شديدا؛ مما أدى إلى هلاك بعضهم، فيقول:

يا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ ارْحَمْ عِبَادَكَ مِنْ هَذِي الزَّلَازِلِ فَهِيَ الْهَالِكُ وَالْعَطْبُ
مَا جِئْتُ بِهَمِّ أَرْضُهُمْ حَتَّى كَأَنَّهَمْ رَوَّكَابُ بَحْرٍ مَعَ الْأَنْفَاسِ تَضْطَرِبُ²

واستعرض الكاتبان أبياتا أخرى للشاعر، رصد فيها الجلل العظيم والطامة الكبرى التي حلت بالناس، فيقول الشاعر:

² أبو شامة المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)،

بَادُوا جَمِيعًا وَمَا شَادُوا فَوَاعَجَبًا لِالْحَطْبِ، أَهْلَكَ عُمَارًا وَعُمَرَا

وَبِخِ الزَّلَازِلِ أَفْنَنْتَ مَعْشَرِي فَإِذَا ذَكَرْتُهُمْ خَلْتَنِي فِي الْقَوْمِ سَكْرِنَا³

وعلى امتداد المبحث الثاني يتناول الكاتبان ما كتبه الشعراء حول الزلازل التي ضربت تركيا، ومن هؤلاء الشعراء أيضا شرف الدولة، والذي عاش بنفسه الزلزال، وانتقل بعد المصيبة إلى مكان آخر، ويستعرض ذلك في شعره:

لِي كُلُّ يَوْمٍ كُرْبَةٌ مِنْ نَكْبَةٍ يَهْمِي لَهَا جَفْنِي وَقَلْبِي يَصْطَلِي

لَوْ عَايَنْتَ عَيْنَاكَ قَلْعَةَ شِيرَزِ وَالسِّتْرُ دُونَ نِسَائِهَا لَمْ يُسْبَلِ

لَرَأَيْتَ حِصْنًا هَائِلَ الْمَرَأَى عَدَا مُتَهَلِّهًا مِثْلَ النَّفَا الْمُتَهَلِّهِلِ⁴

فذكر الباحثان الأبيات دون التعليق عليها، حيث اكتفيا بما ذكره الباحث بكر محمد علي عند تحليله لهذه الأبيات، أنها تبين نفسية الشاعر المتحطمة ووحدته الموحشة بعد أن فقد أهله ودياره جميعا بسبب هذا الزلزال الذي حوّل قلعة بلدته شيرز مقبرة لأهله، وهدمها وحطمها حتى جعلها كالعظام البالية. فمن شدة ما قام به الزلزال من الهلاك والتخريب والدمار اختلط الصباح بالليل على الشاعر، فشعر بطول الليل حتى تمنى أن ينجلي بسرعة، ويزول معه هذا الكرب العظيم الذي عمّ البلاد والعباد.⁵

وبعد شرف الدولة يستعرض الباحثان أبياتا للشاعر ابن الوردي في حوالي صفحتين ثم يستعرضا شعر الشاعر محمد تقي الدين ابن الشيخ محمد المطلبي دون التطرق إلى الشاعر وحياته أو التعريف به وسيرته في الهامش كما اعتادا، فلم يذكرنا من سيرته شيئا وأرجعا ذلك إلى عدم الوصول إلى آثار للحديث عن حياة الشاعر وأهم أعماله، وكل ما توصلا إليه أنه عاش في القرن التاسع عشر الميلادي، ولقد أفردا للشاعر حوالي صفحتين مع التعليق، ثم استعرض الباحثان شعرا للشاعر محمود حسن اسماعيل لا سيما قصيدته الهائية والتي تحدث

³ أسامة بن منقذ، ديوان أسامة بن منقذ (بيروت: دار الفكر، 1983م)، 356.

⁴ ابن العديم، بُغْيَةُ الطُّلُبِ فِي تَارِيخِ حَلَبِ (بيروت: دار الفكر، 1988م)، 4/1642.

⁵ محمد علي، وصف الزلازل في الشعر العربي، مجلة العلوم الإسلامية، 2/18 (2023)، 321.

فيها عن زلزال 1939، وكذلك الشاعر خالد يحيى الفلسطيني وقصيدته من وحي آلام والتي تناول فيها الزلزال في ستة وثلاثين بيتا معبرا عن المصاب الجلل الذي حل بالناس في هذا الوقت، وختم الباحثان بحثهما بالشاعر المصري أحمد علي سليمان عبد الرحيم الذي تناول أحداث الزلزال الذي ضربت تركيا 2023 في قصيدة نونية اشتملت على اثنين وثمانين بيتا، ولقد أفرد الباحثان لها حوالي ثلاث صفحات كاملة، وفي النهاية توصل الباحثان إلى عدة نتائج كان أهمها:

أولاً: أن الدراسة حول الزلازل لم تجد نصيبا وافرا في الشعر العربي إلا في حدود القرن السادس الهجري.

ثانياً: أن الشعر العربي لم يهمل أحداث الزلازل التي وقعت في تركيا، سواء كان قديماً أو حديثاً.

ثالثاً: ينبغي الاهتمام بمثل هذه الموضوعات التي تكمل معالم أدب الكوارث الذي مازال نوعاً جديداً يحتاج إلى مزيد من العناية والاهتمام في الأدب العربي.

ويمكن بعد كل ما تقدم أن نتناول بعض السمات التي ميزت هذا البحث وجعلته حرياً بدراسة أو تقييم، ونجمل تلك الميزات فيما يلي:

يعد هذا البحث أو هذه الدراسة من الدراسات البكر في الأدب العربي، والتعرض لها لا شك يطرح أفكاراً وآراء متعددة تسهم في ثراء البحث الأدبي.

رصد الباحثان ظاهرة الزلازل عبر التاريخ رصدًا منهجياً نافعاً، مما جعل البحث قيمة أدبية ومرجعاً مهماً في بابه.

تصدر البحث لعرض الإبداع الشعري المتعلق بالظاهرة بصورة متنوعة، حيث نوع الباحثان في عرض نماذج هذا الفن ما بين القديم والحديث، كما تعرضا لمسح أدبي لهذا النوع من الإبداع في العالم العربي، ورصدها في كل البلاد العربية.

رصد البحث من خلال مبحثين التأصيل التاريخي لظاهرة الزلازل قديماً وحديثاً، وخصص الباحثان المبحث الثاني للإبداع الشعري العربي في هذا الباب.

وعلى الرغم مما ذكر من ميزات اتسم بها البحث إلا أنه لا يخلو من المآخذ التي كان يجب على الباحثين تجنبها، ونذكر منها:

أسهب المؤلفان في التعريف بشعر الزلازل وتاريخه، والشعراء الذين كتبوا فيه، وهو ليس جزءاً أصيلاً في البحث، وكان ينبغي ذكر ذلك في التمهيد أو المدخل.

عدم التزام منهج واحد في كتابه الأعداد الحسائية، فمرة ترد بالأرقام (58) ومرة ترد بالحروف (ثمانين ألف).

يفتقد التعليق على الشعر إلى قراءه فنية نقدية للأبيات، فلا المصطلحات النقدية الحديثة أثناء تحليل الأبيات، وهي موجوده بالفعل في الأبيات، ومنها على سبيل المثال لا الحصر عند الحديث عن أبيات "ابن دانيال الموصلبي" في الزلازل، يقول الباحثان أن الشاعر يستعين في تجسيد هذه الصورة المذهلة المهولة للزلازل بألفاظ قرآنية، وكان الأولى أن يستخدم المصطلح النقدي الخاص بهذه التقنية، وهو الاقتباس من القرآن أو استدعاء النص الديني، وغير ذلك من المصطلحات النقدية والتقنيات الحديثة.

لم يقدم الباحثان أثناء رصد إبداع بعض الشعراء في الزلازل لا سيما "أحمد شوقي" أي قراءة فنية على كل المستويات البلاغية والنقدية والسيمائية.

لم يصل البحث إلى كل الإبداع الشعري الراصد للزلازل، والمهتم بهذه الظاهرة الكونية المتكررة في أعوام 2003/99م.

يمكن في ختام هذه المقالة الإشارة إلى بعض النتائج المستخلصة منها، والتي من أبرزها:

الزلازل في الشعر العربي ليس بالعرض القديم؛ فقد ظهر في عصور متأخرة، فرواده من الشعراء لم يكونوا أكثر، وأكثر المتجهين نحو هذا الفن كانوا في العصر الحديث، في مصر والشام.

موضوع شعر الزلازل ارتكز على رصد أجوائها وأحوالها ومخلفاتها، ووصف آثارها وتهاوي المباني والقصور والأبراج والقلاع جرائها، وكذلك تصوير اللحظات الأخيرة للمتضررين

منها، وحالات الناس تحت الأنقاض والركام تصويرا يظهر فيه المشهد الرثائي الممزوج بألوان من المآسي والأحزان.

اتخذ الشكل الفني في شعر الزلازل صورا عدة وأنماطا مختلفة، تنوعت ما بين الأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية، وما بين التناص الديني من اقتباسات قرآنية معظمها مأخوذة من سورة الزلزلة التي تناسب المقام والمقال.

نجح الباحثان في توجيه الدرس الأدبي والنقدي نحو موضوع من الموضوعات الشعرية المهمة في العصر الحديث، والتي تستحق مزيدا من البحث والدراسة، فموضوع أدب الكوارث الطبيعية ما زال بكارا، ويحتاج إلى مزيد من العناية والاهتمام في الأدب العربي.

تفاوت أداء الباحثين خلال البحث، فكان فيه مواطن قوة عديدة تمت الإشارة إليها، وتحلل الباحث كذلك بعض مواضع الضعف التي مر ذكرها، ولكن في الإجمال يمكن القول أن البحث حري بالاطلاع عليه والإفادة منه، والبناء عليه في هذا الباب.

المراجع

- الجندي، علي. في تاريخ الأدب الجاهلي. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 1999م.
- أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي. الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م.
- ابن منقذ، أسامة. ديوان أسامة بن منقذ. بيروت: دار الفكر العربي، 1983م.
- ابن العديم، كمال الدين. بُعْيَةُ الطُّلب في تاريخ حلب. بيروت: دار الفكر العربي، 1988.
- محمد علي، بكر. "وصف الزلازل في الشعر العربي". مجلة العلوم الإسلامية 18/2 (2023).

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Gör.

Ubeydullah EFE

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Hadis

ubeydullah.efe@erbakan.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2131-1193

Künye Bilgisi

Hamza el-Bekrî, “Sahabe Literatüründe Cem’ ve Tefrik Sorunu”.

Darulfunun İlahiyat Dergisi 34/2 (Aralık 2023), 337-358.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Hadis / Hadith

Sahabe Literatürü / Sahaba Literature

Cem ve Tefrik / Jam and Tafirîq

Hamza el-Bekrî / Hamza al-Bakri

Makale İncelemesi / Article Review

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

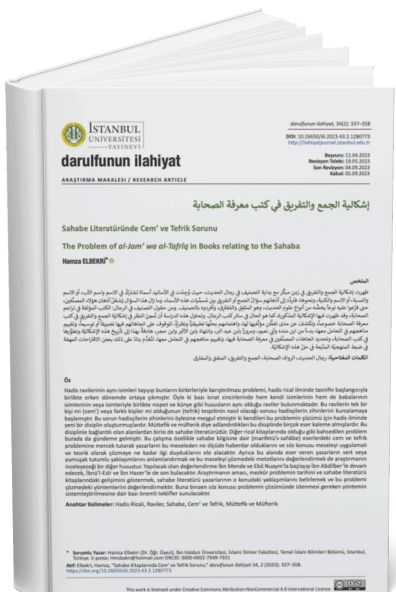
10/06/2024

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2024

Atf / Citation

Efe, Ubeydullah. “Hamza el-Bekrî, Sahabe Literatüründe Cem’ ve Tefrik Sorunu”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 347-353.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İlmîyâti'l-İjtimâ' ve't-Tefrîqî fi Kitâbi Mefrû'atü's-Sahâbi

Sahabe Literatüründe Cem' ve Tefrik Sorunu

The Problem of al-Jam' wa al-Tafirîq in Books relating to the Sahaba

Hamza ELBEKRÎ

darulfunun ilahiyat, 34(2): 337-358

ISSN 2820-0023, 2023, 432, 1200719

http://www.darulfununilahiyat.com.tr

Resmen 11.04.2023

Resmen Kabul 28.06.2024

Son Notlar 04.08.2023

Kapak 03.08.2023

Öz

Hadis evlemlerinin aynı isimleri taşıyan başlıklarla karşılaşılabilecek problemleri, hadisi rical ibarede tasnifli başlangıçta belirlemek eninde sonunda ortaya çıkacaktır. Oysa ki bu tür sorunlar genellikle bu tür sorunların temeli de Sahabe literatüründe aynı isimlerle tasnifli olup ve bunları aynı konuların aynı olduğu olarak kabul edilir. Bu çalışmada bu tür sorunlar (örneğin aynı isim taşıyan kitaplar) için çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu çalışmada bu tür sorunların (örneğin aynı isim taşıyan kitaplar) için çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu çalışmada bu tür sorunların (örneğin aynı isim taşıyan kitaplar) için çözüm önerileri sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Rical, Raviler, Sahabe, Cem' ve Tefrik, Müctahid ve Müctahid.

* Sorumlu Yazar: Hamza Elbekrî (Dr. Öğr. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ubeydullah.efe@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2131-1193.
Editör: Ubeydullah EFE, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ubeydullah.efe@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2131-1193.

İbn Haldun Üniversitesi öğretim üyesi Hamza el-Bekrî tarafından Arapça olarak kaleme alınan makale, genişletilmiş İngilizce bir özet metni, giriş kısmı, iki ana başlık ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Hadis sahasındaki çalışmalarıyla tanınan müellif, son yıllarda alana dair birçok esere imza atmış velûd bir araştırmacıdır. 2023 yılında darulfunun ilahiyat dergisinde yayınlanan bu makalesi, hadis ilmini doğrudan ilgilendiren bir konu olarak ricâl¹ ilmine dair telif edilmiş özgün bir araştırmadır. Bu açıdan müellifin özel olarak üzerinde durduğu husus, sahâbîlerin biyografilerini inceleyen eserlerde aynı isimlere sahip sahabîler arasında yaşanan karışıklıklardır. Hadis ilminde *cem'* ve *tefrîk* olarak kavramlaşan bu konu,² isimleri aynı olan şahısların birbirlerinden ayrıştırılmasına dair özel bir çalışma alanıdır ve ilk asırlardan itibaren ilim çevreleri konuya büyük önem vermişlerdir. Öyle ki zamanla bu konunun müstakil bir disiplin haline dönüştüğü ve bu sahada özel kitapların telif edildiği anlaşılmaktadır. Müellif söz konusu ilmî disiplinden hareketle sahâbe bilgisi (ma'rifetü's-sahâbe) konusunda derlenmiş kitaplarda konuya dair yaklaşımın nasıl olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Öte yandan sahâbeye dair yazılmış müstakil biyografik eserlerin müelliflerinin, *cem'* ve *tefrîk* konusuna ne ölçüde önem verdikleri sorusu da araştırmanın üzerinde durduğu önemli konulardan birisidir.

Bu genel bilgilerden hareketle müellifin araştırmanın giriş bölümünde ilk olarak ricâl ilmine dair kısa bir değerlendirme

¹ Hadis râvilerini inceleyen ilim dalı.

² Araştırmada, halihazırda karmaşık olan *cem'* ve *tefrîk* konusunu daha kolay anlaşılabilir kılmak adına bazı Arapça kalıpların kullanıldığını burada zikretmek gerekmektedir. Özellikle isimleri aynı olan farklı şahısların tespit edilme işlemi için "تفریق المجتمع", isimleri, nisbeleri veya künyeleri farklı olarak yazıldığı halde aynı olan kişilerin tespiti için "جمع المفترق" kavramları kullanılmıştır.

gerçekleştirdiğini görmekteyiz. Burada söz konusu sahanın öncü şahsiyetlerinden bazıları zikredilmiştir. Akabinde sahâbe biyografilerine dair meşhur eserler tanıtılmış, bu eserlerde cem' ve tefrik konusuna dair bazı ifadeler atıflar yapılarak hicrî üçüncü asırdan itibaren konunun ulemânın ne derece gündeminde olduğuna kısaca değinilmiştir. Yazar, araştırmanın giriş bölümünün son kısmında çalışmanın amacına değinildikten sonra, çalışmanın sınırlılıklarına oldukça geniş bir paragraf ayırmıştır (s. 343). Anlaşıldığı kadarıyla müellifin zihninde konu, tüm sahâbe tabakâtını içine alacak şekilde değerlendirilmesi gereken oldukça tafsilatlı bir sahadır. Fakat bu çalışma bir makale olması sebebiyle yalnızca sahâbe biyografisine dair yazılmış eserlerin metoduna genel manasıyla işaret ederek cem' ve tefrik meselesine dair bütüncül bir bakış açısı yakalayabilmenin ipuçlarına odaklanmaktadır. Öte yandan yazarın asli amacının, bu konunun tarihi serüvenini ve sahâbe tabakâtlarındaki gelişimini kronolojik açıdan değerlendirerek âlimlerin konuya eğilimlerini incelemek olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırmanın iki ana konu üzerine inşa edildiği, makalede bulunan iki ana başlıktan anlaşılmaktadır. Bunlar sırasıyla ma'rifetü's-sahâbe türünde eser yazan musanniflerin cem' ve tefrik konusunda ortaya çıkan problemler karşısındaki konumları (s. 343) ve konu hakkında nasıl bir yöntem ortaya koyduklarıdır (s. 349).

Müelliflerin probleme dair konumlarını inceleyen birinci kısımda ilk olarak âlimlerin cem' ve tefrik meselesine verdikleri önem bakımından farklı seviyelerde olduklarına işaret edilmektedir. Burada sahâbe biyografilerine dair yazılmış eserler arasında öncü isimlerden olan Ebû Abdullah b. Mende'nin (ö. 395/1005) eseri *Ma'rifetü's-sahâbe'*de konuyla alakalı oldukça sınırlı sayıda değerlendirme yaptığı ifade edilir (s. 343). Öte yandan İbn Mende'den sonra konu hakkında eser yazan İbnü'l-

Esîr (ö. 630/1233) ve Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) İbn Mende'yi bu sebeple bazen eleştirdikleri görülmektedir. Araştırmacı bilhassa Ebû Nuaym'ın eleştirilerin haklılık payının, araştırmanın konusunun dışında olduğuna işaret eder ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tartışmaya dair görüşünü zikrederek paragrafı sonlandırır (s. 345). Akabinde İbnü'l-Esîr'in İbn Mende'yi kitabının yaklaşık 31 yerinde, Ebû Nuaym'ı yaklaşık 16 yerde ve İbn Abdülber'i (ö. 463/1071) de 12 kısımda konu ile ilgili eleştirdiğini zikretmektedir. Bu da araştırmacının sözü edilen İbnü'l-Esîr'in yaklaşık 7000 kadar sahâbe biyografisini verdiği meşhur eseri *Üsdü'l-Gâbe*'yi baştan sona dikkatli bir biçimde incelediğini göstermektedir. Bunu, araştırmada esas aldığı ve az önce zikredilen diğer âlimlerin eserlerinde de uygulaması, araştırmacının ortaya koyduğu çabayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Araştırmanın bu kısmında özellikle İbn Abdülber'in *el-İstî'âb fî ma 'rifeti'l-aşhâb* adlı eserinden cem' ve tefrîk meselesine dair onlarca alıntıda bulunması³ ilk planda konunun lüzumsuz yere uzatıldığı izlenimini uyandırır da her bir alıntının meseleyi aydınlatmada birer anahtar vazifesi gördüğü, araştırmanın ikinci kısmında ve sonuç bölümünde ortaya konulan dikkat çekici analizlerden anlaşılmaktadır.

Yukarıda incelediğimiz birinci bölümün sonuna kadar sahâbe biyografisine dair eser telif etmiş meşhur âlimlerin eserlerinden alıntılar yaparak konuyu inceleyen araştırmacı, cem' ve tefrîk meselesine sahâbe tabakâtı yazan musanniflerin ne ölçüde ehemmiyet verdiklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Birinci kısmın sonunda herhangi bir genel değerlendirme yapmadan bu bölümü sonlandırması, konuyu okuyucunun zihninde askıda bırakması sebebiyle bir eksiklik olarak

³ Bir paragrafta aynı eserden 16 adet alıntı bulunmaktadır.

değerlendirilebilir. Araştırmacının en azından araştırmanın bu kısmında bir sonuç paragrafına yer vermesi beklenirdi.

Araştırmanın ikinci ana kısmı ise, sahâbe biyografilerine dair eser telif eden musanniflerin cem' ve tefrîk konusunda izledikleri metodu incelemektedir. Önceki bölüme kısmen atıf yapılarak başlanan bu kısımda, yukarıda verdiği örneklerle binaen İbn Mende'nin cem' ve tefrîk konusunda herhangi bir metodolojiye sahip olmadığını ifade etmektedir (s. 349). Öte yandan Ebû Nuaym, İbn Abdülber ve onlardan sonra gelen müelliflerin bu metoda sahip oldukları, usûlî açıdan ittifak ettikleri pek çok konu olduğunu söylemektedir. Burada dikkat çekilen asıl husus, âlimlerin cem' ve tefrîk konusunda bir usûl ortaya koyarken, sahâbî isimlerinin tespiti konusunda görüşlerini delillerle destekleyip desteklemedikleridir. Araştırmacı bu duruma hususiyetle işaret ederek Ebû Nuaym'ı örnek olarak zikretmektedir. Buna göre Ebû Nuaym eserinin çoğu yerinde görüşlerini karîneler ile destekleme konusunda ihmalkâr davranmıştır. Bununla birlikte Ebû Nuaym'ın isimleri tespit konusunda genel manada çeşitli delillere zarureten itimat ettiğini ifade eden müellif, hadisi nakleden sahâbîlerin isimlerinin cem' edilmesinde onun, hadislerin arasındaki konu birliğini ve hadisin aktarılış noktasını delil kabul ettiğini zikretmektedir. Buna benzer yöntemleri gerek Ebû Nuaym gerekse diğer müellifler için ortaya koyan müellif, sahâbî biyografisi yazan müelliflerin cem' ve tefrîk konusunda hangi oranda net bir metodolojik zemine sahip olduklarını yaptığı detaylı alıntılarla ortaya koymaktadır. Araştırmanın teorik olarak en yoğun seyri takip ettiği bölümü olan bu ikinci bölümde İbn Mende ve Ebû Nuaym'a nazaran daha sonraki dönemde yaşayan İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-Gâbe* isimli eserine çok daha fazla yoğunlaştığı görülmektedir. Bu da araştırmacının zihninde İbnü'l-Esîr'in cem' ve tefrîk konusunda çok daha titiz

davrandığını ve eserinin diğerlerine nazaran daha fazla detaya sahip bir tasnif olduğunu düşündürmektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr'den sonra konuyla alakalı eser telif eden meşhur hadis âlimi İbn Hacer, İbnü'l-Esîr kadar bu araştırmada kendisine yer bulamamıştır (s. 354-355). Kısaca özetlenen bu ikinci kısım da yukarıda değinilen birinci kısımda olduğu gibi herhangi bir değerlendirme paragrafı olmadan sonlandırılmış ve doğrudan sonuç başlığına geçilmiştir.

Araştırmanın sonuç kısmı, hacim olarak kısa bir görünüm arz etmektedir (s. 355-356). Yaklaşık bir sayfa olarak kaleme alınmış bu bölümde ilk olarak araştırmanın pek çok sonucu ortaya koyduğu zikredilmektedir. Bunlardan ilki, müellife göre cem' ve tefrîk konusunun ricâl ilmi bağlamında ilk eserlerin telif edildiği hicrî üçüncü asırdan itibaren âlimlerin gündeminde olduğudur. Araştırmanın geneline bakıldığında müellifin ulaştığı bu sonucun tutarlı olduğu, söz konusu dönemde eser telif eden âlimlerin eserlerinden ortaya koymuş olduğu detaylı iktibaslarla açık bir şekilde görülmektedir. Araştırmada ulaşılan bir diğer sonuç da sahâbe biyografisine dair eser yazan musanniflerin, cem' ve tefrîk konusunda birbirlerine ne ölçüde benzeştikleri ve birbirlerinden hangi oranda ayrıldıklarıdır. Müellif araştırmanın sonuç kısmında yukarıda bu konuya dair yaptığı tüm değerlendirmelerin neticesini, alimlerin isimlerini ve farklılıklarını zikrederek özlü bir biçimde ortaya koymuştur. Anlaşıldığı kadarıyla müellif, İbn Hacer ve İbnü'l-Esîr'in diğer âlimlere nazaran konuya dair daha detaylı bir usûle sahip olduklarını iddia ederek araştırmayı sonlandırmaktadır. Burada araştırmacının âlimlerin bu konuya verdikleri önem derecesinin, alimlerin eserlerini yazdıkları dönemin ilim anlayışıyla ve eserlerin öncelik-sonralık durumuyla bir ilişkisinin olup olmadığına dair değerlendirmede bulunmayışı, kanaatimizce araştırmanın eksikliklerinden birisi olarak ifade edilebilir.

Nitekim İbn Mende ile İbn Hacer arasında yaklaşık 4 asırlık bir zaman dilimi olduğu ve ricâl ilmine dair çalışmaların zaman içerisinde çok daha geniş bir araştırma sahasına dönüştüğü hadis ilmiyle iştigal eden kişiler tarafından bilinen bir husustur.

Netice olarak Hamza el-Bekrî bu araştırmasında bilhassa Türkiye’de üzerinde detaylı bir araştırma tespit edemediğimiz cem’ ve tefrîk konusu ile alakalı ilgi çekici örnekler sunarak teorik bir zemin oluşturmaya gayret etmiş ve bu konuda -bir makale hacmi çerçevesinde- oldukça başarılı bir araştırma ortaya koymuştur. Makalenin dili Arapça bakımından oldukça anlaşılır ve akıcıdır. Herhangi bir cümle düşüklüğü veya imla hatası araştırma boyunca tespit edilememiştir. Araştırmanın başında ortaya konulan hedefle araştırmanın ulaştığı sonucun tutarlı olduğu, bu bakımdan da orijinal bir çalışma olduğu söylenebilir. Makalenin tanıtımını gerçekleştirdiğimiz bu metnin içerisinde ortaya koyduğumuz eleştirel bazı hususların, makalenin ilim dünyasına ve hadis ilmi özeline sunduğu katkıya herhangi bir gölge düşürmeyeceğini de özellikle ifade etmeliyiz.