



RECEP TAYYIP
ERDOGAN
UNIVERSITESI

Rize İlahiyat Dergisi

Rize Theology Journal

SAYI: 23 YIL: 2023
e-ISSN 2980-0331

Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



SAYI: 23 | ISSUE: 23
Nisan 2023 | April 2023

Yayıncı	Publisher
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology
Kapsam	Scope
Dini Araştırmalar	Religious Studies
Periyot	Period
Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.	Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October).
Yayın Dili	Publish Language
Türkçe, İngilizce, Arapça	Turkish, English, Arabic
Dergi Politikası	Journal Policy
Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.	Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers.
Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.	Identities of reviewers are hidden and not published.
Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.	Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.
Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	Authors have the copyright to their work. Legal responsibility of the articles belongs to the authors.
Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.	All expenses of the Rize Theology Journal are covered by Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.
Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.	No fee is charged from the authors under any name. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.
Derginin Eski Adı	Previous Title
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayımlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022) Önceki e-ISSN: 2147-2823	Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022) Former e-ISSN: 2147-2823
İletişim	Contact
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE Instagram • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr +90 464 214 1120	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr • rid_rteilahiyat Facebook Twitter +90 464 214 1120

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Şevket TOPAL

0000-0001-8628-2800

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

sevket.topal@erdogan.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

0000-0002-1821-7772

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Baş Editör | Editor-in-chief

Prof. Dr. Süleyman TURAN

0000-0002-3731-2986

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

0000-0002-1821-7772

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

0000-0001-6606-1023

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

0000-0001-7240-9284

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sekreteryası | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN

0000-0002-1194-0247

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

0000-0002-4100-9234

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

0000-0002-0675-6154

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

0000-0003-3459-0419

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

0000-0002-5855-9734

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

0000-0002-3171-4909

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

0000-0001-7240-9284

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media

Editor Arş. Gör. Şeyma TURAN

0000-0001-9398-5053

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN

0000-0002-9952-0414

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL

0000-0001-6699-4237

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emine.battal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma TURAN

0000-0001-9398-5053

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER

0000-0003-1054-4055

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN

0000-0001-6905-8671

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
enver.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

0000-0002-4535-4043

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ

0000-0002-6191-8072

Istanbul University, Istanbul, Türkiye
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ

0000-0002-0473-0815

Istanbul University, Istanbul, Türkiye
hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU

0000-0003-1091-3164

Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

0000-0003-3459-0419

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ

0000-0002-3964-2583

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN

0000-0002-3246-8201

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

0000-0002-3171-4909

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

0000-0002-2681-0584

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

0000-0002-5855-9734

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Ön İnceleme ve Son Okuma | Preview and Final Reading

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI

0000-0002-1495-744X

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

0000-0002-6698-786X

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ

0000-0002-5929-685X

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN

0000-0002-5139-2492

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN

0000-0001-5850-0452

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

0000-0002-4137-2690

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sibel.dicaslan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Yakup Şahan TEKBAŞ

0000-0001-8911-5397

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
yakupsahan.tekbas@erdogan.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

0000-0003-0994-6313

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ahmetishak.demir@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Latif TOKAT

0000-0003-0006-7224

Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye
latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

0000-0003-2091-614X

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

0000-0003-4790-0711

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ihsan.arslan@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

0000-0002-2421-5300

Ege University, İzmir, Türkiye
bekirzakir@gmail.com

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur, Malaysia
mumtazalie@iiium.edu.my

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

0000-0002-5672-9226

Hitit University, Çorum, Türkiye
yakupcostu@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

0000-0003-1857-9826

Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye
iskenderogluamammer@gmail.com

Prof. Dr. Muhammed AYDIN

Qatar University, Doha, Qatar
muhammedaydin@qu.edu.qa

Dr. Amanullah De SONDY

University College Cork, Cork, Ireland
amanullah.desondy@ucc.ie

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

0000-0001-8766-1183

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN

0000-0003-4586-629X

Marmara University, İstanbul, Türkiye
humeyrakaragozoglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

0000-0002-3171-4909

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

0000-0002-3748-8033

İbn Haldun University, İstanbul, Türkiye
tuba.baydar@ihu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN

0000-0002-1190-4908

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
haticedogan@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

0000-0002-1821-7772

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.
Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.



İçindekiler

Sayı: 23 - Nisan 2023

Table of Contents

Issue: 23 - April 2023

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-18** İlknur YAŞAR BİLİCİOĞLU
A Comparison of *Majalla's Kitab al-Buyu'* and the French Civil Code | *Mecelle'nin Kitabü'l-Buyu'u ve Fransız Medeni Kanunu Bağlamında Bir Mukayese*
<https://doi.org/10.32950/rid.1260548>
- 19-29** Ersin KABAKCI
Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'an Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'an'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: Te'vîlu Müşkilî'l-Kur'an ve el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an Örneği | *An Analysis of the Traces of Munâsabât al-Qur'an in the Early 'Ulûm al-Qur'an Literature: The Case of Ta'wil Mushkil al-Qur'an and al-'Aql wa Fahm al-Qur'an*
<https://doi.org/10.32950/rid.1263521>
- 31-46** Fatih ÇELİKEL
Yâsin Sûresi 38. Âyet Bağlamında Mustafa Sabri Efendi ve Çağdaşlarının Bilimsel Tefsire Yaklaşımı | *The Approach to Scientific Interpretation of Mustafa Sabri Efendi and His Contemporaries in the Context of the 38th Verse of the Surah Yasin*
<https://doi.org/10.32950/rid.1285253>
- 47-60** Yakup BIYIKOĞLU
Semantik Açıdan Kur'an'da "Vakar" Kavramı | *The Concept of "Waqar" in the Qur'an From a Semantic Perspective*
<https://doi.org/10.32950/rid.1255500>
- 61-77** Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU
Regâib ve Berat Geceleri ile Âşûrâ Günü Namazları ve Rivayetleri | *Regaib and Berat Nights and Ashura Day Prayers and Narrations*
<https://doi.org/10.32950/rid.1259255>
- 79-93** Mustafa ALICI
Futuram in Missio: Yeni Dini Hareketlerde Misyoner Gelecek | *Futuram in Missio: The Missionary Future of New Religious Movements*
<https://doi.org/10.32950/rid.1238480>
- 95-108** Halit Ahmet ÇİFTÇİ
Distopya Edebiyatında Dini Fenomenler ve Referanslar - Aldous Huxley'nin Cesur Yeni Dünya'sına Fenomenolojik Bir Yaklaşım | *Religious Phenomena and References in Dystopian Literature: A Phenomenological Approach to Aldous Huxley's Brave New World*
<https://doi.org/10.32950/rid.1260518>

- 109-124** İbrahim GÜMÜŞAY
Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Tanzimat Dönemi Yeni Muhafazakâr Aydın ve Dini Bireyselleşme
/ Religious Individualization and New Conservative Intellectual in the Tanzimat Period in the Context of Modernization of Education
<https://doi.org/10.32950/rid.1242368>
- 125-135** İbrahim ÖZCAN - Hasan DAM
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ters Yüz Sınıf Modelinin Öğrencilerin Akademik Başarılarına Etkisi
/ The Effect of Flipped Classroom Model on Students' Academic Achievement in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson
<https://doi.org/10.32950/rid.1285292>
- 137-153** Şenay YAZGAN
İslam Din Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Kök Değerler Bakımından İncelenmesi: Almanya Baden Württemberg Örneği
/ Investigation of Islamic Religion Lesson Curriculum Outcomes in terms of Root Values: The Case of Baden Württemberg, Germany
<https://doi.org/10.32950/rid.1285263>
- 155-165** Emine GÖREN BAYAM
İbn Sînâ'nın Dua Anlayışı
/ On Avicenna's Understanding of Prayer
<https://doi.org/10.32950/rid.1285235>
- 167-177** Adem EVMEŞ
Şehrezûrî'nin Tarif Konusundaki Görüşleri
/ Views of Shahrazûrî on the Subject of Definition
<https://doi.org/10.32950/rid.1252892>
- 179-196** Abdullah BAY
Osmanlı Döneminde Serkeş ve Meydan Kazalarının İdaresi ve İdarecileri
/ Administration and Administrators of Serkeş and Meydan Districts in the Ottoman Period
<https://doi.org/10.32950/rid.1246923>
- 197-214** Süleyman Nuri YAĞCI
Üsküdarlı Aşkî Dîvân'ında Dînî ve Tasavvufî Muhtevâ
/ Religious and Sufistic Content in Üsküdarlı Aşki's Divan
<https://doi.org/10.32950/rid.1265028>

Araştırma Notları | **Research Notes**

- 217-228** Mehmet Ali ÇALGAN
Reddu'l-Hadîs min Ciheti'l-Metn İsimli Çalışma Hakkında Bazı Mülâhazalar
/ Some Comments About the Study Titled Rad al-Hadith min cihat al-matn
<https://doi.org/10.32950/rid.1255716>

Kitap Değerlendirmeleri | **Book Reviews**

- 231-234** Mehmet Emin GÜZEL
Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh, Prof.Dr. Ali Bulut (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 224 sayfa, 9789755486321
/ Sibawayh, One of the Pioneers of Ilmal-nahw, Prof.Dr. Ali Bulut (İstanbul: İFAV Publishing, 2022), 224 pages, 9789755486321
<https://doi.org/10.32950/rid.1241409>
- 235-239** Şeyma KESKİN
Batı'yı Aydınlatan Doğu, Ali İhsan Yitik (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 427 sayfa, ISBN: 9786058179967
/ East Illuminating the West, by Ali İhsan Yitik (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 427 sayfa, ISBN: 9786058179967
<https://doi.org/10.32950/rid.1248593>



Editörden...

Saygıdeğer okurlarımız;

2012 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD) olarak başladığımız yayın hayatımıza bu yıldan itibaren Rize İlahiyat Dergisi (rid) olarak devam etme kararı aldık. Üstelik bu sayıda değişen tek şey dergimizin ismi değil. Dergi süreçlerindeki iyileştirmeler, dergi yayın tarihleri ve yazım kurallarındaki değişiklikler, dergi mizanpajındaki düzenlemeler ve dergimize özel logomuz... Bu sayıyla birlikte dergimiz yepyeni bir görünüme kavuşurken bu düzeltmeleri dergimizi uluslararası bir vizyona ulaştırma hedefimizin bir parçası olarak yaptık. Dergimizin kurumsal yapısındaki bu iyileştirmelere paralel olarak 23. sayımızı da aynı vizyonla yayına hazırladık. Bu süreçte gece gündüz demeden özveriyle çalışan editör ekibimize şükran borçlu olduğumuzu belirtmeliyim. Ayrıca bu sayımızda çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza ve makaleleri bilimsel açıdan büyük bir titizlikle inceleyen hakemlerimize de yürekten teşekkürler. Dergimize gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek istiyoruz. 23. sayımızı iftiharla takdim ederken yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

From the Editor...

Dear readers;

We decided to continue our publication life as Rize Theology Journal (rid), which we started in 2012 as the Journal of the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University (RTEUIFD). Moreover, the name of our journal is not the only thing that has changed in this issue. Improvements in journal processes, changes in journal publication dates and spelling rules, edits in journal layout and our special logo for our journal... With this issue, our journal has a brand-new look, and we have made these corrections as part of our goal of bringing our journal to an international vision. In parallel with these improvements in the institutional structure of our magazine, we prepared our 23rd issue for publication with the same vision. I must state that we owe our gratitude to our editorial team, who worked with dedication day and night during this process. In addition, we would like to express our sincere thanks to all our authors who chose our journal to publish their works in this issue, and to our referees who examined the articles scientifically with great care. We would like to emphasize that the favor shown to our journal motivates us. While we proudly present our 23rd issue, we expect new articles from our authors in both Turkish and foreign languages for our new issue. We would like to remind you, our readers and authors, that we find all kinds of contributions from different fields valuable in this new period in which we strive to have our journal scanned in international indexes.

See you in our next issue...

Prof. Dr. Süleyman TURAN


Baş Editör | Editor in Chief

20 Nisan | April 2023




Araştırma Makaleleri
Research Articles

A Comparison of *Majalla's Kitab al-Buyu'* and the French Civil Code

İlknur YAŞAR BİLİCİOĞLU |  0000-0002-7389-9630

PhD | Author | yasarilknur@hotmail.com

Presidency of Religious Affairs |  007x4cq57

Expert Preacher | İstanbul, Türkiye

Abstract

This article will first examine the views preferred by the Majalla Commission to the main fatwā in order for Kitab al-Buyu' to be regulated with the provisions in accordance with the needs of the century. Then the sales theory of the French Civil Code will be mentioned. The concept of goods, conditions, rights of option, sales of rights, wholesales and production orders will be our focus. Then, the minutes documenting the Majalla amendments of the law-making commissions will be examined from a comparative perspective. Thus, we will come to a conclusion on whether the amended articles match up with the French Civil Code. During the enactment of Majalla, the intellectual movement defending the quotation of the French Civil Code was not successful. However, we can say that the French Civil Code's theory of sale found a suitable door to influence Majalla, even the Islamic Law of Obligations, through amendments, since the Ottoman jurists of the period largely adopted the Western conception of French civil law, especially the principle of freedom of contract and liability.

Keywords

History of Islamic Law, Majalla, French Civil Code, Sales Contract, Condition, Right of Option, Production Order Contract, Wholesales.

Citation

Yaşar Bilicioğlu, İlknur. "A Comparison of *Majalla's Kitab al-Buyu'* and the French Civil Code". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 1-18.

<https://doi.org/10.32950/rid.1260548>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 05.03.2023	Date of Acceptance: 04.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		




Dizinlenme Bilgisi



Mecelle'nin Kitabü'l-Buyu'u ve Fransız Medeni Kanunu Bağlamında Bir Mukayese

İlknur YAŞAR BİLİCİOĞLU |  0000-0002-7389-9630

Dr. | Yazar | yasarilknur@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı |  007x4cq57

Uzman Vaiz | İstanbul, Türkiye

Öz

Bu makale öncelikle Mecelle'nin Kitabü'l-Buyu'unda "maslahat-ı asra evfak nasa erfak" hüküm tesis edebilmek için, Mecelle Cemiyeti'nin fetvaya esas görüşten ayrılmayı gerekli gördüğü meseleleri tetkik edecek, ardından Fransız Medeni Kanunu esas alınarak, satım akdi teorisine değinilecektir. Odağımızda mal kavramı, şartlar, muhayerlikler, hakların satışı, toptan satışlar ve üretim siparişleri (istisna) bulunmaktadır. Ardından kanun yapıcı komisyonların Mecelle tadilatını belgeleyen tutanaklar, karşılaştırmalı bir perspektifle incelenecektir. Böylece tadile uğrayan maddelerin Fransız Medeni Kanunu'yla ne kadar örtüştüğüne dair sonuca varmaya çalışacağız. Mecelle'nin yürürlüğü esnasında Fransız Medeni Kanunu'nun iktibasını savunan fikri hareket başarılı olamasa da dönemin hukukçuları Batılı medeni kanun tasavvurunu, özellikle de mukavele serbestliği ve mesuliyet ilkesini büyük ölçüde benimsedikleri için, Code Civil'in satım teorisi, tadilatlar aracılığıyla Mecelle'yi hatta İslam Borçlar hukukunu etkilemeye elverişli bir zemin bulmuştur, diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuk Tarihi, Mecelle, Fransız Medeni Kanunu, Satım Sözleşmesi, Şart, Muhayerlik, Üretim Sipariş Sözleşmesi, Toptan Satış

Atıf

Yaşar Bilicioğlu, İlknur. "Mecelle'nin Kitabü'l-Buyu'u ve Fransız Medeni Kanunu Bağlamında Bir Mukayese". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 1-18.

<https://doi.org/10.32950/rid.1260548>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 05.03.2023	Kabul Tarihi: 04.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	iki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



Introduction

Majalla was designed to be the main law of the Ottoman court system, like the French Civil Code, but limited to fiscal matters. Fiscal issues that are not regulated in the Commercial Code are the subject of *Majalla*. As a matter of fact, the Commercial Code is the first foreign text to be included in domestic law with a partial adaptation. For example, commercial issues such as commercial paper and brokerage were solved according to Commercial Code, while issues such as surety and power of attorney were solved according to *Majalla*.¹ In the French legal model, commercial law including exceptions to the French Civil Code is applied first for commercial transactions. Matters for which there is no special provision in the commercial law are subject to the French Civil Code, which is designed as the main law. Standard fiscal transactions are settled in civil courts with the provisions of the Civil Code.² The legal structure of the reform period was designed according to this model.³

The intellectual movement advocating the citation of the French Civil Code instead of the *Majalla* to complete the Commercial Code, which was quoted from the French law,⁴ caused debates that flared up from time to time during the implementation of the *Majalla*. Mandelstam, the Russian Embassy Translator of the period, is one of the influential figures among those who imposed this idea. He described *Majalla* as a text that could not meet the needs of the century, was too traditional to provide guarantees for commercial transactions, and was far from economic tendencies.⁵ Kucuk Hamdi, on the other hand, argued that *Majalla* should be amended by using the *fatwās* of four *fiqh madhhabs* if needed and that French Civil Code was not needed. Otherwise, a legal ground suitable for colonization would have been formed.⁶ However, some of the legal scholars of the period shared Mandelstam's opinions. Abdurrahman Adil Bey openly expresses his opinion that *Majalla* failed just because it insisted on the *Ḥanafī* school. According to Yanko Vitinos, a legal scholar of Greek descent, *Majalla* prevented Ottoman Sultanate from a hundred years of development.⁷ Throughout the modern period, *Majalla* continued to be criticized for not straying beyond the *Ḥanafī* school, keeping the provisions of property and interest in a very narrow framework, and not approving the sale of rights and receivables.⁸ Onar, stated that *Majalla* cannot be accepted as a law due to its nature, it is a "scientific work," but it was used instead of civil law for a period.⁹ According to Velidedeoglu, *Majalla* was advanced compared to its time, but it was an undeveloped law since it could not get out of the boundaries of the *Ḥanafī* school. Instead of regulating *Majalla*, the French Civil Code should have been preferred.¹⁰

Some of the literature on *Majalla* deals with the amendments and evaluates them within their reasons and historical context.¹¹ Kılınç and Karakaya express that the Western States are extremely uncomfortable with the implementation of the *Majalla* in addition to the Commercial Code in the mixed commercial courts and that they press for a direct application to the French Civil

¹ Ibrahim Ihsan, "Ticaret Kanunnamemiz", *Istishāra* 19 (21 Kanunisani 1324), 865; Aḥmad Ziyā, *Uṣūl-i Muḥākeme-i Ḥukūkiye Kānūnu Sharḥi* (Dār al-Khilāfat al-ʿĀliyya: Karābet Maṭbaʿası, 1322), 7-8; M. Macit Kenanoğlu, *Ticaret Kanunnamesi Ve Mecelle İşığında Osmanlı Ticaret Hukuku* (Ankara: Lotus, 2005), 132-139; Avi Rubin, "Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59/5 (2016), 843.

² Mishon Vançura, *Mukāyasa-i Qawānīn-i Madaniyya* (Dersaadet: Kanāʿat Maṭbaʿası, 1330), 8.

³ Avi Rubin, "Legal borrowing and its impact on Ottoman legal culture in the late nineteenth century", *Continuity and Change* 22/2 (2007), 279.

⁴ Rubin, "Legal Borrowing and its impact on Ottoman Legal Culture in the late nineteenth century", 283.

⁵ Mahmud Ārif, "Hukūmat-i Ajnabiya ıla Munāsabatta Maḥākīm-i Osmāniyye", *ʿİlm-i Ḥukūk ve Mukāyasa-i Qawānīn Mecmūʿası* 1/2 (İstanbul: Hilāl Maṭbaʿası, 1325), 180-185.

⁶ For Kucuk Hamdi and his arguments: Abdullah Kahraman, "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın Mecelle Müdafası", *Elmalı M. Hamdi Yazır Symposium: Akdeniz University Faculty of Theology* (November 2-4, 2012), ed. Ahmet Ögke, Rifat Atay (Ankara: TDV, 2015), 231-264.

⁷ See "Mecelle Hakkında", *Sabīl al-Rashād* 23/577 (20 Teşrinisani 1329/20 Rebiülahir 1342), 77-78; Abdurrahman Adil. "Mecelle mi? Kod Napolyon mu?", *Hādīsāt-ı Hukūkiyya* 2/13 (İstanbul: İkdām Maṭbaʿası, Kanunievvel 1339/1923), 184.

⁸ For some criticisms of *Majalla*, see. M. Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 234; Mehmet Gayretli, "Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları" (İstanbul: Marmara University, Phd. Thesis, 2008), 220; S. Örsten Esirgen, "Osmanlı Devleti'nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?", *OTAM* 29 (2011), 41.

⁹ Sıddık Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısımının Codification'u", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1954), 64.

¹⁰ Hıfzı Veldet Velidedeoglu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat-I* (İstanbul: Maarif, 1940), 187-196.

¹¹ Sami Erdem, "Mecelle Tadil Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din, Hukuk ve Modernleşme", *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler* (20-24 Ekim 2008) (Marmara University, 2009), 249-261; Ahmet Akgündüz, "1920-1924 yılları Arasında Yapılan Mecelle Tadilleri ve Mezheplerarası Mukayese Uygulaması", *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021), 25-84; Talha Yıldız, "Kanunlaştırma Hareketlerini Tetikleyen Sebepler Açısından Mecelle İle Code Civil'in Mukayesesi", *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021), 455-464.

Code. Kılınç ve Karakaya associate the amending works of *Majalla* with these pressures. Provisions of *Majalla* such as savings and damage liability before delivery and not counting benefits as property, are the focused problems of these pressures.¹² Çoban handled the *Majalla* articles discussed by the amendment commissions in terms of Islamic law.¹³ Yıldırım evaluated the definition of *Majalla* as an unsuccessful and incomplete civil code by referring to its ideological background. However, it does not examine the provisions of the *Majalla*.¹⁴ There is almost no one who compares *Majalla* and the French Civil Code in studies addressing the criticisms of *Majalla*. In this sense, Esirgen is one of the first studies that criticizes *Majalla* and Civil Law in terms of power of attorney contract. However, the legal context of the French Civil Code has not been adequately examined, and no reference has been made to the *Majalla* annotations in the analysis of the *Majalla* provisions.¹⁵ Küçüksoy touches upon *Jalal Nuri, Mustafa Âsim* and *Sayyid Nasib's* criticisms of the *Majalla*, and states that the views emphasizing the need to amend the *Majalla*, especially due to the voidable of conditional sales contract, may have been influenced by the French Civil Code. However, he did not work directly on the French Civil Code and the *Majalla* text.¹⁶ In this study, the contract of sale provisions of *Majalla* and the French Civil Code will be compared in terms of their legal contexts in a limited framework.

Majalla Commission committed to gather the provisions of theory of Obligations *Ḥanafî*, which meet the needs of the age with preferences that are “more appropriate to society and the age” at the very beginning of the process.¹⁷ Fiscal issues were resolved in *Shari'a* courts throughout the classical period with the *fatwâs* of the *Ḥanafî* fiqh, and after the Edict, became divided step by step.¹⁸ *Majalla* was used mostly in the fiscal field, which is separated from the *Shari'a* system. The provisions and principles contained in it were arranged in accordance with the *Ḥanafî* fiqh. However, the implementation of the *Majalla* together with other legislation in new judicial units made it difficult to apply the classical doctrine, and the fiscal field entered a dynamic process under the pressure of these new conditions. *Fatwâ* preferences were based on the views obtained from within the school first and then from other schools by referring to the needs of people.¹⁹ According to the Ottoman jurists, as stated in the *Majalla* mandate,²⁰ the new needs and necessities of the period had to be taken into account while amending the *Majalla*.²¹ In this article, we will first analyze the *fatwâ* preferences in the *Kitâb al-Buyû'* of *Majalla* that provide solutions to the needs and problems of the age by benefitting from the mandate and *Majalla* commentaries. Then, Civil Code's approach to the sales contract will be discussed, and finally, we will analyze a connection between *Majalla* and French Civil Code over the amended articles.

Sales Contract in *Kitâb al-Buyû'*

Majalla brought together the legal provisions on fiscal transactions with 16 books and 1851 articles. The general principles were arranged in the introduction. The book regulating the sales contract consisted of 7 chapters and 403 articles. The terms related to the sales contract are described in 66 articles of the introduction. Then, the establishment of the contract, the goods as a subject of the sales contract, the sale price, disposal on the goods and the price, the delivery and receipt of the goods, the rights of option and the types of sales are mentioned.²²

The property was defined in *Majalla* as something that a person owns (art. 125), that human nature tends to, that can be accumulated (art. 126). Things such as a free person, carrion, a grain of wheat remain outside the description of property. Since the benefits cannot be accumulated and stored, they are not accepted as goods. This is because accumulation is related to material existence, and things that do not originally exist cannot be accumulated. Benefits are interests emerging from the use

¹² Ahmet Kılınç-Harun Karakaya, “Batılı Devletlerin Karma Ticaret Mahkemelerinde Mecelle'nin Uygulanmasına Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, *Kırkkale Hukuk Mecmuası* 2 (2002), 59-89.

¹³ Ayşegül Çoban, “Mecelle'nin Tadil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” (Konya: Selçuk University, Master Thesis, 2008), 71-72.

¹⁴ Şahban Yıldırım, Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 417-445.

¹⁵ Seda Örsen Esirgen, “Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu Çerçevesinde Vekalet Sözleşmesi”, *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2013) 167-184.

¹⁶ See Selman Küçüksoy, *Mehmed Said Bey'in Ahkâm-ı Bey' Bi'l-Vefâ İsimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlısında Hukuki Tartışmalar* (İstanbul: İstanbul University, Master Thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 66-67.

¹⁷ See “Mecelle Hakkında”, 78.

¹⁸ Ziyâ, *Uşûl-i Muḥākeme-i Hukûkiye Kânûnu Sharḥi*, 8.

¹⁹ For the dynamics of this process leading to modern nassism, see Mürteza Bedir, “Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usulü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin bir İzah Denemesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özyaykal (İstanbul: İSAR, 2019), 19-60.

²⁰ For a copy of the mandate, see 'Ali Khaydâr, *Sharḥ al-Qawâid al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkâm Sharḥ Majallat al-Aḥkâm* (İstanbul: Alem Matba'ası, 1313), 1-8.

²¹ The amendment process has been initiated with 'İḥdâr-ı Qawânin' due to the accessibility of the minutes. See “İḥdâr-ı Qawânin Komisyonları”, *Ceride-i 'Adliye* 149 (Ağustos 1332), 65-68. Gedikli refers to an earlier period based on documents aimed at its re-establishment after the abolition of the *Majalla* Commission. See Fethi Gedikli, “İkinci Meşrutiyetten Sonra Mecelle Cemiyetinin Tekrar Kurulma Süreci”, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021), 419-426.

²² 'Ali Khaydâr, *Kitâb al-Buyû' Min Durar al-Ḥukkâm Sharḥ Majallat al-Aḥkâm* (Dersaadet: Mahmûd Bey Matba'ası, 1310), 1-29.

of property that has material existence (art. 159). They are attributes, not originals.²³ *Majalla* follows the sales contract theory of the *Ḥanafī* school: Sales is exchanging a property with a property (art. 105). Subject of the contract is the property designated in the contract, it is the original purpose of the contract (art. 151). The price is given in exchange of the goods bought (art. 152).²⁴ The contract is completed with proposal and acceptance (art. 167), and this may be done verbally or through correspondence; however, the document is only a means of proof (art. 173).²⁵ After the contract, the ownership of the goods passes to the buyer, the ownership of the price to the seller (art. 369). Invalid contract does not take effect. Even if the customer takes the goods, they just hold the goods temporarily (art. 370). In voidable (*fāsīd*) contracts, the customer takes the possession of the goods only with the permission of seller (art. 371).²⁶

Majalla largely built the conditions that the property should have on the preferred *fatwās* of the *Ḥanafī* school. The property must be available (art. 197), allowable (art. 199) and possible to deliver (art. 198). The provisions related to property that do not meet these conditions have been regulated separately: Sale of the property which is impossible to deliver is invalid (art. 209). Something that is not property cannot be sold or exchanged (art. 210).²⁷ If the qualifications of the property are not known enough, the contract is voidable (art. 213). Sale of the property that does not exist during the contract is invalid (art. 205). Next this rule, as a matter of custom and necessity, the authorization *fatwā* was regulated: the existing parts and the unseen parts of the vegetable-fruit that appears in parts, such as roses and artichokes, were approved on the basis of the opinion of Imām Muḥammad (art. 207). The *Majalla* Commission strives to open the way to authorization as much as possible in the works that people cannot give up, to consider customs and traditions.²⁸

***Kitāb al-Buyu'* in Terms of Meeting Modern Needs**

Conditional Sales and Rights of Option

Conditional sales are an effective example of how the economic, commercial, and legal developments of the time suppress the classical practice and follow the *Majalla* Commission's method of ensuring the compliance between jurisprudence and time. Most of the conditions put forward in the trades of the period are invalid according to the *Ḥanafī* school. Therefore, the *Majalla* Commission emphasizes in the mandate that the most important issue of *Kitāb al-Buyu'* is the conditions. In the mandate, first of all, different views on the issue of conditions have been considered. Conditions related to the duration may be put forward in the *Mālikī* school, and to the benefit in favor of the seller in *Ḥanbalī* school. However, they are not preferred only because they are operated in favor of the seller. Ibn Abī Laylā and Ibn Shubruma had opposite opinions. Ibn Abī Laylā defends the invalidity of both contract and condition, while Ibn Shubruma defends the authorization of contract and condition. Both of them have been criticized because the *Majalla* Commission believes that the problem cannot be solved with an absolute authorization or invalidity.²⁹ Then the *Ḥanafī* condition theory is evaluated. The conditions are examined in three categories as "permissible (*jāiz*)", "voidable (*fāsīd*)" and "abolition (*laghw*)". If a condition that is not beneficial for the parties is put forward in the contract, it is invalid. Conditions that are not necessary for the sales contract or that do not support it but contain benefits for one of the parties are voidable and make the contract voidable. Sales contract aims the exchange of property and price. Neither the customer should have to endure an extra effort and hassle for the goods they buy nor the seller for the price. Such conditions are often voidable because they cause conflict.³⁰ Since the conditions that have become known in society and have become established by custom will not create conflict, they should be excluded from the provision of voidability. In the *Ḥanafī madhhab*, conditions involving unilateral benefits are associated with *ribā*, which means "unpaid surplus," as well as causing disagreements between the parties. However, no concerns regarding *ribā* were mentioned in the *Majalla* mandate, and it was preferred that they be excluded from the voidable category, since there would be no possibility of conflict if the benefit condition was settled in custom.³¹

²³ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 355.

²⁴ Gold and silver are always accepted as payment. Copper coins and banknotes can be used as payment as long as they are in circulation on the market (art. 130). See 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 358, 372.

²⁵ Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye: Majalla-i Ahkām-ı 'Adliye-Fransa Kānūn-i Medenisi", *'İlm-i Ḥukūk ve Mukāyasa-i Qawānīn Mecmū'ası* 1/1 (31 Mart 1325), 23; 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 407-410.

²⁶ Jamāladdīn, *Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye*", 24.

²⁷ The sale of such things as the fruit of a tree that has not yet formed, the milk that is still in the breast of a sheep, grapes that will grow in a vineyard, the internal fat of a live sheep, the seeds of an uncut watermelon are invalid. See 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 494.

²⁸ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 7.

²⁹ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 5-6.

³⁰ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 361.

³¹ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 6.

According to the *Majalla* Commission, classical practice causes difficulties in fiscal transactions of the time, especially in trade, so the classical theory was stretched by approving the customary conditions. However, what the voidable conditions consist of is not explained in a separate article in *Majalla*, it is almost kept silent. The Commission's approach is expressed as follows in the mandate: commercial transactions would be exempt from *Majalla* anyway, mostly these transactions were carried out according to the commercial practices known and applied among the merchants. Existing regulation on voidable conditions would not pose a problem for these transactions. Conditional transactions, which have no place in the custom, unknown and exorbitant benefit, would remain voidable in this arrangement. Due to the belief that the regulation would be sufficient, it was contented with the explanation of the conditions that do not harm the sales contract in the *Ḥanafī* school. Although the results are explained in *Majalla*, not explaining voidable conditions independently can be considered as a method aiming to expand the legal practice regarding the conditions as the custom changes. Since commercial contracts are subject to exception clauses from *Majalla*, and are often carried out on customary terms, the Commission's solution would not create problems. In any case, excluding the unknown, unorthodox conditions from the invalidity would not be of any significant benefit in order to facilitate fiscal transactions. It can be said that the Commission wanted to support the customary/to be customary conditions in commercial and fiscal markets and became largely successful.³²

Sayyid Nasīb, professor of Civil Law at *Dār al-Funūn*, extremely criticized the *Majalla* Commission for its stance on conditional sales. He tried to prove that the explanations regarding the conditions of the *Majalla* Commission in the mandate were superficial and of uncertain origin. In his assessment, he referred to Sarakhsi's *al-Mabsūt*, Ibn Humām's *Fath al-Qadīr* and Sayyid Murtaḍa *Ukūd al-Jawāhir*. In fact, he tried to prove that conditions and contracts were invalid according to Abū Ḥanīfa, valid according to Ibn Shubruma, according to Ibn Abi Leyla, contract is valid, and condition is invalid.³³ He continues his assessment: conditions other than the freeing of slaves are voidable in the eyes of *Shāfi'īs*, both the contract and the condition are invalid. *Mālikīs* add a few more exceptions to the condition of freeing slaves, and do not generally approve of the conditional sale. According to Imam Ahmet, if there is only one condition in the contract, it is valid, if there is more than one, it will be voidable.³⁴ According to Ibn Abī Laylā, the contract is valid, the condition is void, and Abū Ḥanīfa, both the condition and the contract are invalid. Ibn Shubruma, on the other hand, is of the opinion of the validity of the condition and the contract. Sayyid Nasīb states that, contrary to what is stated in the mandate, Abū Ḥanīfa and Ibn Shubruma are of opposite views, but Ibn Abī Laylā's view is between the two.³⁵ Sayyid Nasīb complains that customs and needs are not taken into account, especially in the issue of conditional sales, although it is stated in the mandate that the *Majalla* will be arranged according to customary and modern needs. Sayyid Nasīb strongly criticizes the theoretical stance of the *Ḥanafī* school on conditions. In particular, he is against associating conditions with unilateral benefits with *ribā*. He does not consider it sufficient for the *Majalla* Commission to accept the customary unilateral benefit conditions without associating them with *ribā*, and thinks that the opinion of Ibn Shubruma should be preferred. According to him, *Majalla* should open the widest possible area for conditional sales, and accept agreements concluded with mutual consent as valid in principle.³⁶ But in reality, the *Majalla* Commission stretched the classical theory, which did not approve of the conditions, by adding the trader's custom of the time, and made room for the conditions provided that they compromised with the custom. *Majalla* accepts custom as a valid reason for changing the *fatwā* in most cases. There are articles supporting custom in the *Majalla*, and even references are made to the fact that the provision can change with the change of time.³⁷

Now we can consider the provisions of the conditions in a holistic manner. There are two rules about conditions in *Majalla*: if the validity of a condition is established, the validity of anything dependent thereon must also be established (art. 82), the conditions must be abided by as much as possible (art. 83). A condition that cannot be realized in the contract cannot be put forward, conditions that do not provide any benefit to the parties are not respected. These conditions are invalid.³⁸ A matter that is bound by a valid and legitimate condition in a contract becomes final when that condition is fulfilled. The matter subject to the condition does not accrue until the condition is fulfilled. What is not legitimate cannot be conditioned (art. 82).³⁹ As with

³² 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 6.

³³ Sayyid Nasīb, "Mecelle'nin Islahına Doğru", *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1/4 (Eylül 1332), 410-414.

³⁴ Sayyid Nasīb, "Mecelle'nin Islahına Doğru", 410; Abū Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abdullah b. 'Ahmad b. Muḥammad b. Qudama Jammā'īlī Maqdisī Ibn Qudama (620/1223), *al-Mughnī*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Hulw (Riyadh: Dār al-'Ālam al-Kutub, 1999/1419), 6/321-326.

³⁵ Sayyid Nasīb, "Mecelle'nin Islahına Doğru", 414.

³⁶ Sayyid Nasīb, "Mecelle'nin Islahına Doğru", 408, 419-423.

³⁷ See articles 39, 43, 44, 45, *Majalla*.

³⁸ Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 27-28.

³⁹ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 322-325.

the condition of withholding the property until the price is paid, the conditions supporting the requirements of the contract are binding (art. 186). Conditions such as pledge or requesting a surety to confirm the payment are valid (art. 187). The next article clearly states that the conditions that have become customary and known in society are valid (art. 188). Conditions such as stretching the tenter, nailing the lock to its place, and patching up a torn dress are given as examples. It is legitimate for the customer to buy fruit, some of which is ripe, some of which is waiting to ripen, provided that it stays on the tree for a while.⁴⁰ Conditions that are not beneficiary or harmful to the parties are invalid (art. 189). Conditions such as not to sell the property to someone else, not to grant, not to ride, not to wear are invalid. What is not beneficiary to anyone, but is harmful, must not be conditioned.⁴¹ To summarize, articles 186-188 explain the permissible conditions, and article 189 explains the abolition conditions. However, there is no article related to the conditions that invalidate the contract. Jamāladdīn Efendi, one of the *Majalla* teachers from Ottoman Law School, defines voidable conditions as "conditions that are contrary to the results of the contract and do not have a place in custom have the potential to create conflict because they provide benefit to one of the parties and contain uncertainty". Accordingly, the conditions for deception, which may lead the parties to conflict because they are not customary, damage and impair the contract.⁴² 'Alī Khaydār Efendi, one of the commentators of the *Majalla*, explains voidable conditions as the conditions of illegitimate benefits such as the customer returning the property as a gift, charity or loan, the owner living in it until the owner dies, and the customer looking after the seller.⁴³ *Majalla* explains the conclusion of the voidable contract regarding the property as follows: In voidable sales, ownership is established when the customer receives the goods. When the customer takes the property with the permission of the seller, then they can own it (art. 371), and can have disposition on property (art. 366).⁴⁴ In a valid contract, ownership is established at the time of approval and acceptance. In invalid sales, ownership does not occur before or after the delivery.⁴⁵ According to the other article explaining the result of the voidable contract, the parties have the right to terminate the sale. Termination may take place before or after the delivery of the property. If the goods purchased under a voidable contract are sold to a third party, the possibility of termination disappears. (art. 372).⁴⁶ In other words, sales in which there are unknown-foreign conditions to the custom of society are voidable, they are open to termination at any time, in regard of *Majalla*. The *Majalla* Commission must have reached this conclusion with a conscious attitude in terms of the benefit of society.⁴⁷

The other aspect of the condition matter is the sales made with the conditional option. The parties may come to an agreement to terminate or fulfil the contract within the period they have appointed according to *Majalla*. *Majalla* did not set a maximum limit for the duration (art. 300). According to Abū Ḥanīfa, the period of right of option should not exceed three days. Imām Muḥammad and Abū Yūsuf, on the other hand, argued that there is no time limit, the determination of the time is sufficient. The *Majalla* Commission preferred to accept this opinion (art. 300).⁴⁸ Owner of the right of option terminates or finalizes the contract within the period (art. 301).⁴⁹ The right of option is not transferred to the heirs; the contract becomes final when the party who acquires the right of option dies (art. 306).⁵⁰ The right of option condition prevents the establishment of ownership at the time of contract.. It was accepted as permissible because of the needs of people. The duration of the right of option should be determined so that it does not turn into a means of deception. Otherwise, the sale will be invalid.⁵¹

According to *Majalla*, the sales made on the condition that the sale does not take place if the price is not paid within a certain period of time are valid (art. 313).⁵² The *Majalla* Commission preferred the view of Imām Muḥammad, who did not set limits on the duration, provided that the parties determine a duration for the right of option themselves.⁵³ If the customer does not pay the price of the property within the period specified in the contract, the contract becomes invalid. It is in the will of the customer to make the contract binding or void by paying the price or by avoiding payment. The cash option does not pass to the heirs by

⁴⁰ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 454.

⁴¹ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 455-458.

⁴² Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 28-29.

⁴³ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 459.

⁴⁴ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 964.

⁴⁵ Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 24-25; 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 968-974.

⁴⁶ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 975

⁴⁷ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 6.

⁴⁸ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 743-744; *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 7.

⁴⁹ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 749-751.

⁵⁰ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 764.

⁵¹ Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 30.

⁵² 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 789-791.

⁵³ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 8.

death, so the sale becomes invalid (art. 315).⁵⁴

According to *Majalla*, the customer is free to terminate or accept the contract when they see the property that they purchased without seeing (art. 320). This authorization is not connected with the fact that the property carries the qualities described at the time of sale.⁵⁵ Relatively different results are achieved in property purchased by seeing the sample, it is enough to see the sample to make the sale certain (art. 324). When the goods are qualitatively inferior to the sample seen, the customer is free to accept or terminate the contract (art. 325). The binding nature of the contract in the real estate purchased without seeing depends on seeing all rooms (art. 326). While it was enough to see a room in the classical doctrine, the scholars (*ulamā*) of the period decided on the continuation of the right of option until all the rooms were seen, in accordance with the changing custom. The *Majalla* Commission established the relevant article on this *fatwā*.⁵⁶ In the mandate, the connection between the changing custom and *fatwā* preference is pointed out, and it is stated that some provisions may change according to custom provided that the goods are known enough not to cause a dispute between the parties: the main principle in the sales contract is to sufficiently know the goods. This rule never changes. With the change of time, it may be necessary to change the auxiliary provisions based on this rule. However, it is very difficult and important to distinguish the secondary provisions that can be changed from the original ones.⁵⁷

Majalla considered the difficulties and needs arising in fiscal transactions when arranging the sales contract; however, in order not to turn the contract into a tool of deception, unfair gain and exploitation, it tried to protect the principles of *Shari'a* based on the interpretation of the *Ḥanafī* school. Kucuk Ḥamdī insisted on associating *Majalla* with these principles, implying that Mandelstam targeted *Majalla* because of its provisions preventing the rich and powerful from exploiting the society.⁵⁸ Mandelstam claimed that termination provisions arising from the right of option about seeing (art. 320) causes contracts to be terminated with vile excuses and that this poses a great problem for trade contracts involving remote goods orders.⁵⁹

Production Orders (Exceptional Contract for Work)

The exception is the contract of sale with the craftsman for the production of something (art. 124), although it was the sale of a property that did not exist during the contract, it was considered legitimate. The price and characteristics of the property are described and proposed to be produced, and with the acceptance of the manufacturer, the contract becomes binding.⁶⁰ *Majalla* gives examples of these exceptions that have become widespread in the commercial life of the age, such as ships, boats, needle rifles. The responsibility of production and material belongs to the manufacturer in the exceptional contract. Therefore, the subject of the contract is not the work of the manufacturer, but the property produced upon order (art. 388).⁶¹ Most of the *Ḥanafīs* evaluate the exception as "agreement" and some of them as "promise". And promises are not binding.⁶² The *Majalla* Commission made an arrangement that reinforced the bindingness of the Exception Contract with the will of the solution in accordance with the conditions of the period. According to the classical doctrine, the customer who had to purchase a property that they did not see with the exceptional contract, they have opportunity to terminate the contract using the right of option (*cognizance*) when they see the produced product. Even if the product is produced in accordance with the described qualities, the customer may terminate the contract. This opinion, which belongs to Abū Ḥanīfa and Imām Muḥammad, was accepted as a basis for *fatwā* and applied until the period when *Majalla* was written. However, the *Majalla* Commission adopted Abū Yūsuf's view that the *product produced in accordance with the description cannot be rejected* (art. 392) and did not provide the customer the right to terminate the contract unless the product differs from the described qualifications. The customer's right of option is of a qualified or shameful nature (art. 310).⁶³ The qualities and properties of the product must be described in the exceptional contract in such a way that they do not cause conflict between the parties (art. 390).⁶⁴ Although *Majalla* confirmed the binding nature of the exceptional contract, it stated that the contract would remain inconclusive in the event of death of one of the

⁵⁴ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām* 794.

⁵⁵ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 813-815.

⁵⁶ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 827-841.

⁵⁷ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 3.

⁵⁸ See Kucuk Ḥamdī, "Majalla-i Ahkām-ı 'Adliyyamiza Ravā Gorulan Muāhazayi Mudāfaa", *Bayān al-Ḥaqq* 2/61 (14 Cemaziyevvel 1328/1 Mayıs 1326), 1227.

⁵⁹ See Mahmud Ārif, "Hükümet-i Ajnabiya İla Munāsabatta Maḥākīm-i Osmāniye", 182-183.

⁶⁰ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 1034-1035.

⁶¹ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 1035.

⁶² See Hamza Aktan, "İstisnâ" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 394.

⁶³ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 781-787, 1039; Kucuk Ḥamdī, "Majalla-i Ahkām-ı 'Adliyyamiza Ravā Gorulan Muāhazayi Mudāfaa", *Bayān al-Ḥaqq* 2/54 (23 Rebiülevvel 1328/22 Mart 1326), 1115.

⁶⁴ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyū Min Durar al-Ḥukkām*, 1037.

parties. In this regard, it is similar to the *lease contract*.⁶⁵

The statements of the *Majalla* Commission about bindingness preference summarize the balance wished to be established between the needs of the age and *fatwā* preference. The sale of goods requiring a large capital and factory production such as cannons, rifles, steamships whose trade became extremely important across the world was now carried out with contracts based on order. Therefore, the provisions of the exceptional contract should form the basis for the large-scale contracts. In the classical doctrine, giving the customer a right of preference about the termination or execution may cause many large-scaled works and orders to remain inconclusive in the trade life. Both the manufacturers and the trade will suffer from this. Therefore, *Majalla* Commission considered the bindingness of the exceptional contract as a need and necessity for trade. According to the *Majalla* Commission, there is no problem in terms of procedure for this preference to be based on custom. Because the exceptional contract, like *salam* contract, is legitimate because of custom and necessity. Nevertheless, the Commission did not accept the customs and needs alone as a reference for the binding provision, did not seek any *fatwā* other than the *Ḥanafī* school, and was contented with the opinion of Abū Yūsuf, which was considered more appropriate for the time.⁶⁶

Returning to Mandelstam's claim that all unseen orders are subject to a danger of termination at any time because of *Majalla*, it turns out that the production orders are excluded from this accusation. There is no possibility of termination with the right of option about seeing in the *salam* sale, the other part of order contracts.⁶⁷ What remains is the purchases that are usually made by merchants and brokers, who take place by ordering goods at a distance. This is like ordering wheat from another city. This kind of orders are placed in three ways: seeing a sample, declaring the qualifications and the amount, and not describing any qualifications. The customer may terminate the contract only if the goods are inferior from the sample in terms of qualification in the orders placed by seeing the sample, and there is no right of seeing option. However, in the other two types of orders placed without seeing a sample, the customer has the right of option in accordance with *Majalla*. In fact, in the orders placed by describing the qualifications, the right of quality option is added to the right of seeing. If the order was placed without specifying the qualification, the customer may terminate the contract only by the right of seeing option. Kucuk Ḥamdī insisted that the right of option is needed for commercial orders and that there was no problem about termination in the commercial relations of the time in contrary to by Mandelstam. It is necessary for the healthiness of the trade that the customer can use this opportunity for termination when they see the product especially in the orders placed without describing the qualifications. Kucuk Ḥamdī accepts that adding the right of quality option to the seeing option in the orders given by describing the qualifications may pose a problem from a commercial point of view. Thus, he recommends to the amendment commissions to prefer the opinion of the *Mālikī* school, only the right of quality option, in the order of qualified goods, and to continue to apply the right of seeing option in other orders.⁶⁸

Servitude Rights (Right of Taking Water (*shirb*), Right of Way (*murūr*) and Right of Flow (*masīl*))

Servitude rights in Islamic law are "real rights that are established on a revenue for the benefit of another revenue belonging to someone else and that provide a limited benefit to the right-owner".⁶⁹ According to the classical *Ḥanafī* doctrine, servitude rights cannot be subject to the payment contracts independently from the property they are attached to, because the contract contains threat and obscurity.⁷⁰ *Majalla* maintains the opinion of the *Ḥanafī* school on this issue based on a *fatwā*. The relevant article stipulated that right of way, the right of taking water and the right of flow may only be sold together with the land they are connected and subject to the channel through which the water passes (art. 216).⁷¹ There is a *fatwā* in the *Ḥanafī* school that allows for the separate sale of servitude rights, but it is not a subject in classical doctrine.⁷² There was a difference of opinion between the *Majalla* Commission and the *Encuman-i Makḥṣūṣa* on this issue, which is essentially based on the concept of property.⁷³ While preparing the draft of *Kitāb al-Buyu'*, the *Majalla* Commission amended the relevant article by preferring the *fatwā* allowing the independent sale of rights due to the needs and necessities of the time. However, during the negotiations in

⁶⁵ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām*, 1039.

⁶⁶ 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 8.

⁶⁷ See art. 230, *Majalla*; 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām* 1026.

⁶⁸ See Kucuk Ḥamdī, "Majalla-i Aḥkām-ı 'Adliyyamiza Ravā Gorulan Muāhazayi Mudāfaa", 54/1115.

⁶⁹ See Hasan Hacak, "İrtifak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/460-464, 460.

⁷⁰ Hacak, "İrtifak", 463.

⁷¹ Two articles among the general regulation of *Majalla* explain the theoretical approach based on the preference in this article. See art. 48, 54, *Majalla*; 'Alī Khaydār, *Sharḥ al-Qawā'id al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkām*, 206, 222. See for right of taking water, right of way and right of flow, art. 142, 143, 144, 1262, *Majalla*.

⁷² 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Ḥukkām* s. 519; Hacı Reşid, *Rūḥ al-Majalla: Sharḥ Kitābū'l-Buyu'* (Dār al-Khilāfat al-'Āliyye: Tercuman-ı Ḥakikāt Maṭba'ası, 1327), 85; Ātif Bey, *Majalla-i Aḥkām-ı 'Adliyya: Sharḥ Kitāb al-Buyu'* (Dersaadet: Mahmūd Bey Maṭba'ası, 1318), 58.

⁷³ Ebu'lulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (Ankara: TDV, 2009), 67.

Encuman-i Makhşûşa, the opinion that the classical practice is sufficient for ongoing transactions in society and that there is no necessity for separation was the dominant view. The draft of the article was amended to confirm the classical doctrine.⁷⁴

Wholesale

The property must be obvious, and its quantity must be certain (art. 213). The exorbitant obscurity on the property invalidates the contract, because obscurity and uncertainty create a conflict between the parties. The obscurity too insignificant to create a conflict is not a cause of invalidity.⁷⁵ Accordingly, *Majalla* allows the sale of goods whose quantity is not known exactly, by determining the unit price (art. 220). Abū Ḥanīfa argues that the contract is binding only for a unit in the example of selling a stack of wheat wholesale without knowing the net amount by declaring the unit price. According to Imām Muḥammad and Abū Yūsuf, on the other hand, the sale of all of them is valid. The *Majalla* Commission preferred this opinion based on the principle of easing people's work.⁷⁶ In this kind of sale, the customer has no right of option by saying, "if it is less or more than my guess, I will terminate the contract." The contract is binding for the whole of the purchased goods, the entire resulting price is paid after the amount is clarified.⁷⁷

Wholesale takes place in four ways: Wholesale of goods whose unit price is determined, but the net amount is unknown; wholesale without determining the unit price with a declaration of net quantity and price; wholesale by determining the unit price and net quantity; lump sum sale.⁷⁸ Sales in the first group are valid and binding for all of the goods (art. 220). Sales in the second and third group are the subject of article 223. If the goods are available to be divided into unit prices, the sale with the amount and price specified in the contract, although the unit price is not mentioned, is valid. If the goods are missing, this reflects to the price in the unit price measure. However, the customer does not have to accept the missing goods, they can use the option of termination if they wish. The excess part belongs to the seller.⁷⁹ *Majalla* allows the goods in question to be sold in a lump sum, that is, in a container or in bulk - without knowing the net amount and unit price - only with a statement of the wholesale price. In the sales in this group, wheat can be sold in a pile, brick in a heap, items in the box without knowing the exact amount (art. 217). The seller cannot cancel the sale if the goods are less or more than estimated. The customer has an idea of an estimated amount when purchasing the product in wholesale and the sale made on this estimate is valid (art. 218).⁸⁰

The sale of goods that are not available for separation by unit price has relatively different results. Unit price cannot be mentioned for the example of diamond stone that was declared to be five carats and sold for twenty thousand cents. Regardless of whether such goods are deficient or superior, the price specified in the contract is paid in full. If the goods are of superior quality, the contract becomes final, and the goods belong to the customer. For instance, if the diamond is four and a half carats, this deficiency is considered a shame and the customer becomes free to terminate or accept the contract. Because the superiority or deficiency in such a sale has no share in the sale price.⁸¹ In the case of a barbecue which is declared to be five kilos each kilo of which is sold for forty cents, the customer acquires the right of option if the weight is less or more. Because the deficiency and excess are reflected in the price. In this example, qualification/weight is associated with the price when the contract is made (art. 225).⁸²

Sales Contract in the French Civil Code

It is stated that the idea of regulating civil law by law began with the French Revolution. The French Civil Code, which was prepared by a jurist commission by order of Napoleon, entered into force in France on March 21, 1804. The regulations shaped civil law on a secular basis, far from the teachings of the church, and aimed to support liberalism, in other words, wealth accumulation.⁸³

Until the French Civil Code came into force, different legislation was being implemented in each province in France. When the French Civil Code came into force, it was made to apply equally to everyone in its jurisdiction. Its jurisdiction was gradually

⁷⁴ Ebü'lulâ, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, 67.

⁷⁵ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm* 507-508.

⁷⁶ 'Alî Khaydâr, *Sharḥ al-Qawâid al-Kulliyya Min Durar al-Ḥukkâm*, 7; *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm* 532.

⁷⁷ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm* 530-533.

⁷⁸ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm*, 530.

⁷⁹ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm*, 536-543.

⁸⁰ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm*, 522-526.

⁸¹ 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm*, 543-546.

⁸² 'Alî Khaydâr, *Kitâb al-Buyü Min Durar al-Ḥukkâm*, 546-548.

⁸³ Esirgen, "Osmanlı Devleti'nde Medeni Kanun Tartışmaları", 36; Maurice Amos, "The Code Napoléon and the Modern World", *Journal of Comparative Legislation and International Law* 4/4 (1928), 223

expanded, and it was adopted in many places, including other European countries.⁸⁴ The French Civil Code sought to strengthen the individual and property rights without referring to religious values.⁸⁵ The three most important features of the French Civil Code are that it supports a person to use his property as he wishes, to make the contracts he wants and to be responsible for his own mistakes.⁸⁶

The French Civil Code explains the general principles of contracts in a separate section. It accepts contracts drawn up by mutual consent at the level of law for the parties and must be implemented. It states that the individual is responsible for the commitments that he has not fulfilled due to his own fault or negligence, and that he will take responsibility for the damage. Agreements can be made on any subject, provided that it is not prohibited by law and is not contrary to general morality. It aims to prevent a contract concluded with the element of consent from being deemed invalid due to any considerations, unless specified in the law. The natural limits of the contracts are almost non-existent, they are considered valid, and their performance is legally guaranteed. A contract can be made on anything that is suitable for trade, and a fiscal price can be demanded in return. For example, a claim for monetary compensation can be made in return for moral damage.⁸⁷

We can now examine the French Civil Code more closely in the context of the issues we have dealt with. In Civil Code, the sales contract is a contract based on the delivery of the goods and the payment of their price, which is valid in a written contract. Unlike *Majalla*, contracts became final with official or promissory notes (art. 1582). The customer's right of ownership over the goods is formed after the contract is completed, even if the goods have not been delivered, even if the price has not been paid (art. 1583).⁸⁸ French Civil Code sets forth four conditions for the health of the contract: the consent of the obligant, the competency of the parties, the knowledge of the goods and the fact that the contract is based on a legitimate reason (art. 1108). A contract can be made on all goods suitable for commercial transactions (art. 1128). Everything that is not prohibited for sale by special regulations and suitable for trade can be the subject of sale (art. 1598). The right to usufruct or exercise on a property, just like the goods in kind, can be subject to separate contracts (art. 1127). The material assets of a property and the exercise rights may be subject to separate ownerships (art. 543). Usufruct rights can be transferred through sale, lease, or transfer (art. 595). A right, receivable, or cause of action is transferred by giving its bill to the customer (art. 1689). The type of goods should be known by the parties. If it is suitable for later determination, the goods can also be sold without the exact amount being known (art. 1129). The amount and characteristics of the price must be determined during the contract (art. 1591). Delivery of the goods is the responsibility of the seller. If the goods are not delivered within the period specified in the contract or if the delivery is delayed, the customer may terminate the contract or request the immediate delivery of the goods (art. 1610). In any case, the seller compensates for the damage that the customer will suffer during the remaining time after the delivery period (art. 1611). On the other hand, the customer has the responsibility to make the payment within the period specified in the contract (art. 1650). In the cash price sales, the seller may withhold the goods and delay the delivery until the payment is made (art. 1612). If the customer does not make the payment in time, the seller may request the termination of the contract (art. 1654). In sales transactions, a contract may be issued on the condition that "if payment is not paid on time, the contract is terminated". In this case, if the subject of the sale is a real estate property, the seller initiates the termination procedure with a warning. If the goods is moveable, the seller may terminate the contract without the need for a warning if the payment is not made in time. In other words, French Civil Code accepted the failure to pay on time as a justified reason to initiate the termination procedure (art. 1656-1657). Contracts made with reasons that are illegal, contrary to the general rules of etiquette and of a nature to disrupt public order are illegitimate (art. 1133). In the case of goods sold by measuring, weighing, or counting, the sale is not completed until the net amount of the goods is revealed (art. 1585). However, if these goods are sold in lump sum, the contract becomes binding immediately even if the net amount is unknown (Code Civil, art. 1586).⁸⁹

The Civil Code notes that the sales contract can be absolute or conditional, that the sale can be made to choose one of two or more things (art. 1584). The conditions known customarily, even if they are not mentioned in the contract, are accepted and applied (art. 1160). Provisions related to the conditions are regulated in articles 1168-1185. The conditions that bind the contract to the possibility of an event occurring or not occurring, or a case that is likely to occur in the future are considered as

⁸⁴ Roscoe Pound, "The French Civil Code and the spirit of nineteenth century law", *Boston University Law Review* 35/1 (1955), 77.

⁸⁵ Roger Hoin, "Reform of the French Civil Code and the Code of Commerce", *The American Journal of Comparative Law* 4/4 (Autumn, 1955), 489.

⁸⁶ James Gordley, "Myths of the French Civil Code", *The American Journal of Comparative Law* 42/3 (Summer, 1994), 459.

⁸⁷ Vançura, *Mukâyasa-i Qawānīn-i Madaniyya*, 10-11, 69-70, 138-141, 148-151.

⁸⁸ See, for English text of French Civil Code, The Napoleon Series, "The Civil Code", (Access 13 April 23). For Ottoman translation of the French Civil Code. See *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, ter. Nuzret Hilmi (İstanbul: Dikran Karabtiyan Matba'ası, 1303), 425.

⁸⁹ See The Napoleon Series, "The Civil Code"; Jamāladdin, "Mukâyese-i Kavānīn-i Medeniyye: Majalla-i Aḥkām-ı 'Adliye-Fransa Kānūn-i Medenisi", *İlm-i Hukūk ve Mukâyasa-i Qawānīn Mecmū'ası*, 1/4 (30 Haziran 1325), 241.

commitment condition (art. 1168). Conditions that depend on coincidence and are not in the power of the parties to arise are coincidental conditions (art. 1169). If the realization of the condition is something that is in the power of the parties, it is a discretionary condition (art. 1170). The condition that an impossible act is not performed does not invalidate the contract, but if it is required to be performed, the contract is invalid (art. 1173). If the bindingness of the contract requires the consent of a third person, this is composite condition (art. 1171). These four types of conditions that can be put forward in any contract are valid in the Civil Code. Only the conditions that are impossible, contrary to the general rules of morality and legally prohibited were excluded from the validity.⁹⁰ In addition, the conditions depending on the will of the contracting party who commits to these three exceptional cases are included (art. 1174).⁹¹

According to Jamāladdīn Efendi, one of the *Majalla* teachers of the Maktab-i Hukūk, the French Civil Code approves the binding of the contract to events unrelated to the will of the parties, such as rain. The consent of a third party may be required for the consent of one party in the contract. It is also valid that the validity of the contract is tied to a possible event in the future. The Civil Code does not set a time limit for the validity of the terms. The type of contract has nothing to do with the validity of the condition.⁹² According to the French Civil Code, the contractor may put the termination condition in the contract and may bind the termination authority to the condition of the occurrence of an event. In case of termination of the contract with such condition, the property will return to its pre-contract condition. The stipulation in *Majalla* corresponds to the termination condition in the Civil Code (art. 1183-1184). The Civil Code considers failure to fulfill a commitment as a natural termination condition for the other party and brings up the option of termination right, even if such termination condition is not put forward in bilateral contracts. The Civil Code considers valid the contract made by the contractor to finalize the contract by selecting one of two or more goods. The determination of the time limit for this condition is not mandatory according to the Civil Code (art. 1189, 1196). The sale of a maximum of three goods is allowed in this way in *Majalla*. The customer or the seller may stipulate for option of appointment (art. 316). The sale is valid provided that the option period and the cost of the goods are determined (art. 317). Option of appointment may be transferred to the successor according to *Majalla* (art. 319). The Civil Code does not set any time limits for the validity of conditions, but it necessitates to comply with the time limit if a period of time is determined. Otherwise, the contract will be invalid (art. 1176 ve 1177). The rights arising from the condition that the Civil Code considers binding are transferred to the successors in the event of death of the right-owner (art. 1179). Conditions precedent that depend on an unknown event that will occur in the future or on an event that is still occurring but is unknown to the parties are valid in the Civil Code. However, the contract enters into force when the condition is realized (art. 1181).⁹³ Civil Code explains the results of conditions about the termination as follows:

When the obligation has been contracted under a condition suspensive, the thing which forms the matter of the agreement remains at the risk of the debtor, who is not bound to deliver it except in case of the event of the condition.

If the thing have perished entirely without the fault of the debtor, the obligation is extinguished.

If the thing be deteriorated without the fault of the debtor, the creditor has the choice either to dissolve the obligation, or to demand the thing in the state in which it shall be found, without diminution of price.

If the thing be deteriorated by the fault of the debtor, the creditor has a right either to dissolve the obligation, or to demand the thing in the state in which it shall be found, with damages (art. 1182, Code Civil).⁹⁴

As a requirement of a contract that depends on something that may happen in the future, the seller may postpone the delivery until that condition is fulfilled. If the goods are damaged in the hands of the seller after postponing the delivery, the contract is void. This is an exceptional case, the main rule in the Civil Code is that the responsibility for damage before delivery belongs to the customer in sales contracts. In case of partial damage, the customer has the right to terminate the contract or accept the property. If the goods are damaged due to the seller's defect, the customer may also request compensation for damage and loss. The Civil Code provides the customer the right of option in case of damage to the goods at the hands of the seller.⁹⁵ According to the Civil Code, there is no right of option as in *Majalla* for the goods customer purchased without seeing; the customer may

⁹⁰ See Art. 1172, "every condition of a thing impossible, or contrary to good morals, or prohibited by the law, is null, and renders null the agreement which depends thereon", The Napoleon Series, "The Civil Code"; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medeniysi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 306.

⁹¹ See, The Napoleon Series, "The Civil Code"; Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 26.

⁹² See Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 27.

⁹³ See, The Napoleon Series, "The Civil Code"; Jamāladdīn, "Mukāyese-i Kavānīn-i Medeniyye", 26-31; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medeniysi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 306-310.

⁹⁴ See, The Napoleon Series, "The Civil Code".

⁹⁵ *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medeniysi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 308-309.

terminate the contract only when the goods are not of the quality described in the contract.⁹⁶ The contract of sale can be delayed by promise, the parties agree on the goods and the price to finalize the contract on a certain date. In a promised sale, the customer pays the seller a certain amount upfront, in advance. If the customer returns from the contract, this price will belong to the seller. If the seller returns, he will return double to the customer. This type of sales is described as the sale of *pey/urbūn* in Ottoman sources (art. 1590).⁹⁷

Production order contracts regulated under the name 'exceptional contracts' in *Majalla's Kitāb al-Buyu'* are regulated in the contract of hiring chapter of the Civil Code.⁹⁸ For the performance of a job or the production of a good, a contract for performing a service or art can be made with the manufacturer. The manufacturer can supply the material himself/herself according to the contract (art. 1787). Civil Code discusses the contract in contract hiring section in both cases. *Majalla*, on the other hand, evaluates the condition that the material is supplied by the manufacturer as a sales contract, and the condition that it is supplied by the ordering party as a lease contract. In *Majalla*, it is stipulated that if the tailor supplies the fabric in the order given for sewing a dress, this will be an exceptional contract, and if the customer does, it will be leasing (art. 421).⁹⁹ Civil Code stipulates that a product supplied by the manufacturer and produced upon order is under the responsibility of the manufacturer until the moment of delivery. The manufacturer is solely responsible for the loss of the goods, unless the goods cannot be delivered due to a reason caused by the customer (art. 1788). If the material belongs to the customer, the manufacturer is not responsible for the loss of the goods before delivery (art. 1789). Civil Code explains the binding nature of the order contracts, that is, its attitude regarding the termination of the contract, in the general provisions on contracts. The termination of the contract can only be based on mutual consent and an official reason defined in the law since a contract arranged in accordance with the legal provisions is valid and legitimate; otherwise, the contract will be executed with all its provisions (art. 1134). Therefore, the contracts are binding according to the Civil Code, and they cannot be terminated unilaterally.¹⁰⁰

The Civil Code has explained the provisions regarding the surplus that can not be separated in the goods, in the Delivery section.¹⁰¹ If the excess in the goods is not separable, it is delivered to the customer together with the goods.¹⁰² When a real estate is sold by measuring, determining the unit price, and declaring the exact amount, the seller is obliged to deliver the goods according to the amount in the contract. If the delivery of the missing part to the customer is not possible or the customer does not request its completion, the share of the missing part is deducted from the price (art. 1617). The customer can own the excess in the real estate by paying the price. If the excess part is more than 1/20 of the goods, the customer makes a choice about the termination of the contract or purchase the excess part as well (art. 1618). When a measurable good or a piece of land is sold without declaring the unit price, by determining the amount or deciding to be determined later, it is delivered to the customer as it is. If the cost of the deficiency or excess does not exceed 1/20 of the price, it is not reflected in the price (art. 1619). If the surplus reaches 1/20, the customer can accept or terminate the contract by paying the price of the excess in question (art. 1620).¹⁰³

Amendment to *Kitāb al-Buyu'*: Conditional Sales, Rights of Option, Production Orders, Servitude Rights, and Wholesales

It was often stated in the *Ihḍar-ı Qawānīn* Commissions that the *Majalla*, as a civil code, should be amended to serve as a legal basis that will support economic development and wealth growth and increase the momentum of fiscal transactions. In his speech addressed to *Ihḍar-ı Qawānīn* Commissions, Khalīl Bey, contemporary Vice Minister of Courthouse, defined the law as the

⁹⁶ Kucuk Hamdi, "Majalla-i Ahkām-i 'Adliyyamiza Ravā Gorulan Muāhazayi Mudāfaa", *Bayān al-Haqq* 2/55 (30 Rebiülevvel 1328/29 Mart 1326), 1131; "Vacibat Komisyonu Zabıtnamesi: Vacibat Komisyonu İkinci İctima", *Dār al-Funūn Hukūk Fakultesi Mecmū'ası* 15 (1343), 441.

⁹⁷ See, "If the promise to sell have been made with earnest, each of the contracting parties is at liberty to depart therefrom; He who has given it, on losing it; He who has received it, by restoring double", The Napoleon Series, "The Civil Code"; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 426.

⁹⁸ *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 474.

⁹⁹ 'Alī Khaydār, *Kitāb al-Buyu' Min Durar al-Hukkām*, 1035; *Sharḥ al-Kitāb al-Sāni 'an al-Jāra Min Durar al-Hukkām Sharḥ Majallat al-Ahkām* (İstanbul: Maḥmūd Bey Maṭba'ası, 1311), 1081.

¹⁰⁰ *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 298; James Gordley, "Myths of the French Civil Code", *The American Journal of Comparative Law* 42/3 (Summer, 1994), 469.

¹⁰¹ Art. 1614, "The article must be delivered in the state in which it is at the moment of sale. After that day all the fruits belong to the purchaser", The Napoleon Series, "The Civil Code"; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 431.

¹⁰² Art. 1615, "The obligation to deliver the article comprises its appurtenances, and everything which has been designed for its perpetual use", The Napoleon Series, "The Civil Code"; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 431-432.

¹⁰³ Art 1620, "In the case in which, according to the preceding article, there is ground for augmenting the price on account of excess of measure, the purchaser has the election either to recede from the contract, or to furnish the additional price, and this with interest if he have kept the immoveable", The Napoleon Series, "The Civil Code"; *Kod Sivil Yani Fransa Kānūn-i Medenisi Yahut Hukūk-i 'Adliye Kānūnnāmesi*, 432-433.

most effective tool in economic development and emphasized that this effectiveness can be realized with law texts that support economic development, encompass the needs, customs, and economic trends of the time.¹⁰⁴ Khalil Bey's view refers to the articles of *Majalla* that support customs and traditions, that accepts that judgement can change with the change of time as a principle. He attributed the responsibility on these commissions to update the *Majalla* and other laws surrounding it with new provisions appropriate to the needs of the time. Khalil Bey especially reminds that the civil code should be regulated in such a way as to reinforce the principle of responsibility - noting that responsibility is emphasized by economic authors as a vital principle for development and enrichment. *Majalla* articles are deficient in this regard according to him. The responsibility principle is the most important component of the liberty principle. Khalil Bey criticizes the state's attitude that limited the property rights during the classical period and wants the new laws to be regulated in such a way as to support property rights and wealth accumulation. Khalil Bey thinks that the fact that *Majalla* categorizes most of the conditions as invalid or null causes many contracts to lack legal protection and that the contracts are faced with the danger of termination.¹⁰⁵ Commissions will consider the needs of time and the economic development of the country and will be able to benefit from the laws of Western civilizations if it is necessary.¹⁰⁶

Amendment Commissions discussed the fact that *Majalla* does not allow the sale of receivables and rights as a problem and tried to expand the concept of goods. The Commission of 1332 (AH) has unanimously accepted that the rights to receivable can be subject to sale like other goods (main 11).¹⁰⁷ The issue of selling the rights independently of the goods they are attached to was discussed in the Commission, and as a result, it was decided to issue an article that allows the sale of the rights that have become a custom in the markets.¹⁰⁸ We can see the final result of these discussions in the report about the amendment to *Kitāb al-Buyū'*. Firstly, *Majalla's* article 125 which devotes the concept of goods to non-cash assets and interests was amended, and it was confirmed by adding the concept of *duyūn* that the receivables may be the subject of ownership.¹⁰⁹ Then, article 126, which highlights the human tendency and the ability to accumulate for cost, was amended. This decision was associated with the existence of many examples of goods that disgust people or that cannot be included in the category of goods because they cannot be accumulated. In this regard, the Commission shows the exception and *salam* contracts, which are in the nature of the sale of non-existent goods, as examples. The Commission changed the definition of goods in article 126 to 'something one would strive for and be willing to pay for'. In connection with this amendment, it was decided to exclude article 127, which describes the legitimate property (*al-Māl al-Mutaqawwim*), from the text of *Majalla*. In fact, as the Code of Procedure (art. 64) expanded the scope of the concept of legitimate property, it is no longer possible to maintain the limitations of the classical *Ḥanafī* doctrine in *Majalla*.¹¹⁰ The concept of "*mabī*" which devotes the sales contract only to non-cash/material assets was amended (art. 151) as "what is sold" and was expanded to cover receivables and rights. It was decided to exclude the article that considers the sale and the purchase of illegitimate property from the text (art. 211, 212). Since everything that has value is considered a property according to the Commission, the classification of illegitimate has no meaning.¹¹¹ The sale of rights was confirmed directly by the amendment of article 216, and the independent sale of rights was allowed by amending the relevant article (art. 216). The Commission relies upon the principle of 'making decisions for the health of transactions is better than invalidity'.¹¹²

Since *Majalla* evaluates the conditions as permissible, voidable and abolition, it accepted contracts that contain conditions for the benefit of one of the parties as voidable but did not issue a separate article related to it. However, it is a problem for the courts to rule on the corruption of conditional sales based on the explanations in the report.¹¹³ Since İh̄dār-ı Qawānīn Commissions adopted the principle of freedom and liability in the contract, they discussed the conditional sale issue in this context. They believed that freedom of contract was necessary for the increase of commercial transactions, economic development and industrial development, so there should be no problem in terms of Islamic law in accepting the conditions

¹⁰⁴ "İh̄dār-ı Qawānīn Komisyonları", *Ceride-i 'Adliye* 149 (Ağustos 1332), 65-67.

¹⁰⁵ See "İh̄dār-ı Qawānīn Komisyonları", 65-67.

¹⁰⁶ See "Kavānīn Lāyihalarını İh̄dāra Me'mūr Komisyonların Usūl-i Mesāisine, Makām-ı Nezāretle Münāsebetine ve Rū'esa' ve 'Azāsına İ'tā Edilecek Mebālīge Dāir Tālimātnāmedir", *Ceride-i 'Adliye* 149 (Ağustos 1332), 67.

¹⁰⁷ See *Ceride-i 'Adliye Annex 13-14-15 (1339)*, 7.

¹⁰⁸ See *Ceride-i 'Adliye Annex 13-14-15 (1339)*, 128.

¹⁰⁹ See "Mecelle Ta'dilāt Komisyonu Tarafından Kitābu'l-Buyū' Tadilatına Dair Tanzim Edilen Rapor", *Ceride-i 'Adliye* 25 (1340), 894.

¹¹⁰ See *Ceride-i 'Adliye* 25 (1340), 894-895.

¹¹¹ See "...her kıymeti olan şeyin mal telakki olunmasına nazaran, ayrıca mal gayr-i mütekavvim bulunamayacağından...", *Ceride-i 'Adliye* 25 (1340), 895.

¹¹² See *Ceride-i 'Adliye* 25 (1340), 895-896. The addition of an article responding to the sale of the upper floor (tealli) and beam installation (vad'-i haşeb) rights to *Majalla* has been negotiated in the Commissions, but there is no reference to these articles in the final report. See for negotiations "Mecelle Encumani'nin Kitābu'l-Buyū'a Ait Tetkikātı", *Dār al-Funūn Hukūk Fakültesi Mecmū'ası* 11 (1341), 167.

¹¹³ See *Ceride-i 'Adliye* 25 (1340), 901.

considered voidable in classical doctrine by associating them with the needs of the century.¹¹⁴ *Majalla's* attitude of limiting the conditions has become dysfunctional with the Code of Procedure (*Uşul-i Muḥākama-i Hukūkiya Kānūnu*), which creates the legal framework for freedom of contract (art. 64). It was reflected in the records that the conditional contracts could not be taken under sufficient legal protection because the code of procedure approved the terms with vague expressions, but its main purpose was to amend *Majalla*. In other words, voidable conditions that provide a benefit to one of the parties are considered valid within the scope of the code of procedure if they meet certain conditions.¹¹⁵ Nevertheless, *Iḥḍar-i Qawānīn* Commissions, on the other hand, desire that the civil code explicitly approves the conditional contracts. The records in which the articles in need of modification are examined contain very valuable data at this point. The addition of an article amending the contracts containing benefit conditions in favor of one of the parties to *Majalla* was accepted by making references from the sources of the *Ḥanbalī* school to be in accordance with the age.¹¹⁶ This decision was attributed to the fact that the conditions that provide unilateral benefit are so widespread in the society that they do not drag the parties into conflict.¹¹⁷ The condition that the contract be tied to a possible event in the future was not approved in principle, but down payment sales (*urbūn*), which were increasingly common in society, were approved.¹¹⁸ This is because sales with forfeit money became known in society. But since there is no clear provision on this issue, the courts are making different decisions on the same issue, causing legal confusion.¹¹⁹

Another of the amendment principles agreed upon by the *Iḥḍar-i Qawānīn* Commissions is related to seeing option: there is no need for seeing option unless it is suggested in the contract as a condition, qualification is sufficient in the sale of things sold with samples, other articles related to rights of option should be amended.¹²⁰ Compared to *Majalla*, sales concluded without seeing the goods may be terminated by citing seeing option, even if they appear to be in accordance with the qualifications described. Customers were trying to cancel sales due to sudden changes in the market price, and the provisions of seeing option were being abused.¹²¹ As a result, the Commission responsible for the amendment decided to remove the articles 320, 321, 322, 323, 326, 327, 328, 332, 333, 334 regulating seeing option from *Majalla*. We can summarize the justification of the decision as follows: there are three legal opinions related to the sale of goods that are not available in the contracting assembly. According to the first, since the goods are not ready in the assembly, their sale is not legitimate even if their qualities are described. According to the second opinion, such sales are legitimate, and the customer can terminate or accept the contract when he/she sees the goods. The mention of their qualities does not change the verdict. *Majalla* adopts this view (art. 320-335). According to the third opinion, the sale of the unseen goods sold by describing their qualities is legitimate, but the customer has the right to examine its quality instead of a seeing option. The customer may cancel the sale only if the goods do not meet the described qualifications. The amendment Commission emphasizes the rightness of the third opinion for the solution of this problem, which is claimed to create many problems in commercial transactions.¹²² The Commission did not touch the articles 324-325 regulating the right of shame provided to the customer in the event that the goods sold with the sample turn out to be bad in quality from the sample seen.¹²³ The cash option was also discussed in the amendment commissions. The Commission defined it as a problem that *Majalla* regulates cash option as a right that is used only in favor of the customer and not transferred to the heir. It was decided to amend the cash option in a way that allows it to be used by both the customer and the seller and to be transferred to the successor.¹²⁴

In the case of wholesale of goods that are not suitable for separation, the Commission considered it unfair for the seller that the excess in the goods is not reflected in the price and that the right to execute or terminate the contract is left only to the customer. Compared to the amended article, if a good that cannot be divided and separated, but is sold at a wholesale price, is missing from what is specified in the contract, the customer will still consider the termination of the contract or the acceptance

¹¹⁴ See Main 4, “kanunen men edilmemek, intizam-ı amme ve ahlak-ı umumiyye münafi bulunmamak, ahval ve ehliyet-i şahsiyye müteallik veya ammenin veyahut eşhas-ı salisenin temin-i hukuku mülahazasıyla mevzu-u ahkâm ile emval-i gayr-i menkulenin suret-i tasarrufuna mütedair ahkâm-ı kanuniyye mugayir olmamak şartlarıyla ale'l-umum ukud ve muamelatta ve bi'l-cümle taahhüdât ve mukavelatta serbesti esası kabul edilmiştir”, “Adliye Vekâleti Celilesinin Emir ve Talimatıyla Teşekkül Edip 3 Mayıs 339 Tarihinde İlk Celsesini Akdeden (Kānūn-i Medenî ‘Ukūd ve Vācibāt) Komisyonunun Tarih-i Mezkûrdan İtibaren 30 Haziran 339 Tarihine Kadar Sebken Mesâisini Mübeyyin Rapordur”, *Ceride-i ‘Adliye* Annex 13-14-15 (1339), 4.

¹¹⁵ See “Otuzuncu İctima”, *Ceride-i ‘Adliye* Annex 13-14-15 (1339), 27; “Otuzdokuzuncu İctima”, *Ceride-i ‘Adliye* Annex 13-14-15 (1339), 111.

¹¹⁶ *Dār al-Funūn Hukūk Fakültesi Mecmū‘ası* 11 (1341), 162-164.

¹¹⁷ *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 901.

¹¹⁸ *Dār al-Funūn Hukūk Fakültesi Mecmū‘ası* 11 (1341), 162-165.

¹¹⁹ *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 901.

¹²⁰ *Ceride-i ‘Adliye* Annex 13-14-15 (1339), 8.

¹²¹ *Ceride-i ‘Adliye* Annex 13-14-15 (1339), 8-9.

¹²² *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 898-899.

¹²³ *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 899.

¹²⁴ See art. 313, art. 314, art. 315, *Dār al-Funūn Hukūk Fakültesi Mecmū‘ası* 11 (1341), 84-87. However, there is no reference to cash option in the final report agreed upon by the renovation commissions. See *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 894-902.

of the goods, but if the customer accepts the goods in this way, he/she will be able to deduct the share of the deficiency from the price. However, the customer's discount of the price depends on the consent of the seller.¹²⁵ In case of excess, the goods will be returned to the seller. *Majalla*, on the other hand, was ruling on the ownership of the excess in question to the customer.¹²⁶

Conclusion

Majalla aims to surround the fiscal problems of the time while it is still in the copyright stage. If we look at its implementation for a long time in the new courts in accordance with other legislation, it will be understood that it is a reformist text, not a traditional one. Nevertheless, *Majalla*'s theory of sales, in particular, was forced to be amended by severe criticism. At the center of these amendments were *Majalla*'s approach to the concept of goods and the provisions that are its extension. Some articles were amended, some were cancelled, and it was asked to approve the individual sale of receivables and rights. The Commissions decided to internalize the freedom of contract as an economic acceptance through the civil code. French Civil Code also clearly supports the freedom of contract. The results of this support are that the French Civil Code does not limit the conditions, approves the sale of receivables and rights, and puts all kinds of contracts under legal protection, provided that they are not prohibited by law and are not contrary to general moral rules. Hence, the acceptance of the freedom of contract in the *Ih̄dār-ı Qawānīn* Commissions was reflected in the establishment of similar provisions to *Majalla*. The limits drawn by *Majalla* for conditional sales were exceeded. It was considered that seeing option gave the customer the opportunity to terminate the contract in bad faith. The amendment Commission did not feel the need to exclude the ordered goods whose qualifications were not described from this decision. Because ensuring legal security for all fiscal transactions and contracts is the result of contractual responsibility, which is another important principle focused on by the Commission. The fact that the exceptional contract is extremely important for the commercial and fiscal transactions of the era, in which cases the parties may be given the opportunity to terminate the contract and the issue of compensation for damages that will occur in the event of termination are among the issues of interest to the Commission. However, in the final report of the *Kitāb al-Buyū'* amendments, there is no direct reference to the articles regulating the exceptional contract. This means that *Majalla*'s exception solutions do not create an urgent problem, or the exception provisions are not yet perceived as a priority source of problem in legal practice. The articles of *Majalla*, which require that the shortage or excess of goods sold at wholesale prices and quantities, should not be reflected in the price have been changed. As a result, the provisions of *Majalla* and French Civil Code on delivery became even more similar.

We can say that, unlike *Majalla*, the French Civil Code encourages sales transactions without limiting the subject of the contract, makes the unilateral termination of the sale very difficult -especially for the customer-, does not give the option of termination to the customer even if it is purchased without being seen, and accepts all conditions put forward during the sale as valid. Undoubtedly, this may provide the seller with the opportunity to make more favorable contracts in terms of his own benefits, especially in transactions between the merchant and the civilians. *Majalla*, on the other hand, protects the interests of the customer against the merchant more than the French Civil Code. We can claim that the traces of liberal economic thought were found in the texts amending *Majalla*, as in the French Civil Code.

Instead of quoting the French Civil Code, we can see the struggle for *Majalla* as an effort to regulate the law in a consistent and measured way with the principles of fiqh instead of pure liberalism principles. However, in all the examples of amendments we have focused on, the provisions of *Majalla* selected from the *Ḥanafī* theory of contract of sale were revised by benefiting from the *fatwā* pool of other fiqh madhhabs with the discourse of needs of the age, and at the end of the day, *Majalla* text became similar to French Civil Code through amendments. Most regulations, such as the cancellation of seeing option, the possibility of rights and receivables being the subject of sales, the approval of conditional sales by identifying with the freedom of contract, are directly related to French Civil Code. The Commissions amended the *Majalla* by comparing it with the Western laws, but opening the way for permissiveness from the *fatwās* of the four madhhabs. French Civil Code is the most recognized within the western civil laws. In addition, the fiscal law model created after the Reforms is like an adaptation of the French model. Nevertheless, we do not know exactly how much of the amendments we mentioned had a really problematic basis in society, how much was the result of the adoption of the Western legal concept. The legal processes in the courts and the juridical-legal writings constitute the social aspect of the issue.

¹²⁵ For the amendment of article 224, see “teb’izinde zarar olan mevzunattan bir mecmuun miktarı beyan ve yalnız ol mecmuun bahası zikrolunarak satıldıkta lede’t-teslim tamam çıkarsa bey’ lazım olur, nakıs çıkarsa müşteri muhayyer olup dilerse bey’i fesheder dilerse semen-i müsemmadan hissesiyle kabul eyler bu takdirde bayiin rızası şarttır ve zait çıkarsa ziyade bayiidir. Bu surette gerek bayii ve gerek müşteri muhayyer olur şu kadar ki bayii ziyadeyi meccanen müşteriye terk ederse müşterinin muhayyerliği sakıt olur ve ziyade mukabelesinde bir ivaz itasıyla bey’in takirinde tarafeyn ittifak ederlerce caiz olur”, See *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 896-897.

¹²⁶ *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 897; *Dār al-Funūn Hukūk Fakultesi Mecmū‘ası* 11 (1341), 62.

Kaynakça | References


- “Adliye Vekâleti Celilesinin Emir ve Talimatıyla Teşekkül Edip 3 Mayıs 339 Tarihinde İlk Celsesini Akdeden (Kânun-i Medenî ‘Ukûd ve Vâcibât) Komisyonunun Tarih-i Mezkûrdan İtibaren 30 Haziran 339 Tarihine Kadar Sebbeden Mesâisini Mübeyyin Rapordur”. *Ceride-i ‘Adliye Annex* 13-14-15 (1339), 3-15.
- “İhđâr-ı Qawânin Komisyonları”. *Ceride-i ‘Adliye* 149 (Ağustos 1332), 65-68.
- “Mecelle Encumani’nin Kitâbu’l-Buyu’‘a Ait Tetkikâtı”. *Dâr al-Funûn Hukûk Fakültesi Mecmû‘ası* 11 (1341), 82-89, 161-178.
- “Kavânin Lâyiğalarını İhđâra Me’mûr Komisyonların Usûl-i Mesâisine, Makâm-ı Nezâretle Münâsebetine ve Rû‘esâ’ ve ‘Âzâsına İ’tâ Edilecek Mebâliğede Dâir Tâlimâtınamedir”. *Ceride-i ‘Adliye* 149 (Ağustos 1332), 67-68.
- Kod Sivil Yani Fransa Kânûn-i Medenîsi Yahut Hukûk-i ‘Adliye Kânûnnâmesi*. ter. Nuzret Hilmi. İstanbul: Dikran Karabtiyan Maṭba‘ası, 1303.
- “Mecelle Hakkında”. *Sabil al-Rashâd* 23/577 (20 Teşrinisani 1329/20 Rebiülahir 1342), 77-78.
- “Mecelle Ta’dilât Komisyonu Tarafından Kitâbu’l-Buyu’ Tadilatına Dair Tanzim Edilen Rapor”. *Ceride-i ‘Adliye* 25 (1340), 894-902.
- “Vacibat Komisyonu Zabıtnamesi: Vacibat Komisyonu İkinci İctima”. *Dâr al-Funûn Hukûk Fakültesi Mecmû‘ası* 15 (1343).
- Abdurrahman Adil. “Mecelle mi? Kod Napolyon mu?”. *Hâdisât-ı Hukûkiyya*. İstanbul: İkdâm Maṭba‘ası, Kanunievvel 1339/1923, 2/13, 182-184.
- Akgündüz, Ahmet. “1920-1924 yılları Arasında Yapılan Mecelle Tadilleri ve Mezheplerarası Mukayese Uygulaması”. *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*. ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021, 25-84.
- Aktan, Hamza. “İstisnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV, 2001.
- ‘Alî Khaydâr. *Sharḥ al-Qawâid al-Kulliyya Min Durar al-Hukkâm Sharḥ Majallat al-Aḥkâm*. İstanbul: Alem Maṭba‘ası, 1313; *Kitâb al-Buyu’ Min Durar al-Hukkâm Sharḥ Majallat al-Aḥkâm*. Dersaadet: Mahmûd Bey Maṭba‘ası, 1310; *Sharḥ al-Kitâb al-Sâni ‘an al-Ijâra Min Durar al-Hukkâm Sharḥu Majallat al-Aḥkâm*. İstanbul: Mahmûd Bey Maṭba‘ası, 1311.
- Amos, Maurice. “The Code Napoléon and the Modern World”. *Journal of Comparative Legislation and International Law* 4/4 (1928), 222-236.
- Âtif Bey. *Majalla-i Aḥkâm-ı ‘Adliyya: Sharḥ Kitâb al-Buyu’*. Dersaadet: Mahmûd Bey Maṭba‘ası, 1318.
- Aydın, M. Âkif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV, 2003.
- Bedir, Mürteza. “Kur’an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usulü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin bir İzah Denemesi”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özyakal. İstanbul: İSAR, 2019, 19-60.
- Çoban, Ayşegül. *Mecelle’nin Tadil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk University, Master Thesis, 2008.
- Erdem, Sami. “Mecelle Tadil Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din, Hukuk ve Modernleşme”. *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler (20-24 Ekim 2008)*. İstanbul: Marmara University, 2009, 249-261.
- Esirgen, S. Örsten. “Osmanlı Devleti’nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?”. *OTAM*. 29/2011, 31-48; “Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu Çerçevesinde Vekalet Sözleşmesi”. *Ankara Barosu Dergisi*. 1/2013, 167-184.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Marmara University, Phd. Thesis, 2008.
- Gedikli, Fethi. “İkinci Meşrutiyetten Sonra Mecelle Cemiyetinin Tekrar Kurulma Süreci”. *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*. ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021, 419-426.
- Gordley, James. “Myths of the French Civil Code”. *The American Journal of Comparative Law* 42/3 (Summer, 1994), 459-505.
- Hacak, Hasan. “İrtifak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: TDV, 2000.
- Hacı Reşid. *Rûḥ al-Majalla: Sharḥ Kitâbu’l-Buyu’*. Dâr al-Khilâfat al-‘Âliyye: Tercuman-ı Ḥakikât Maṭba‘ası, 1327.
- Hoin, Roger. “Reform of the French Civil Code and the Code of Commerce”. *The American Journal of Comparative Law* 4/4 (Autumn, 1955), 485-505.
- Ibn Qudama, Abû Muḥammad Muwaffaq al-Dîn ‘Abdullah b. ‘Ahmad b. Muḥammad b. Qudama Jammâ‘îlî Maqdisî (620/1223). *al-Mughnî*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî, ‘Abd al-Fattâh Muḥammad al-Hulw. Riyadh: Dâr al-‘Âlam al-Kutub, 1999/1419.
- Ibrahim Ihsan. “Ticaret Kanunnamemiz”. *Istishâra*. 19 (21 Kanunisanı 1324), 865-869.
- Jamâladdîn. “Mukâyese-i Kavânin-i Medeniyye: Majalla-i Aḥkâm-ı ‘Adliye-Fransa Kânûn-i Medenîsi”. *‘İlm-i Hukûk ve Mukâyasa-i Qawânin Mecmû‘ası* 1/1 (31 Mart 1325), 22-32; 1/4 (30 Haziran 1325), 241-250.
- Kahraman, Abdullah. “Elmalı M. Hamdi Yazır’ın Mecelle Müdafaası”. *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu: Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2-4 Kasım 2012)*. ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay. Ankara: TDV, 2015, 231-264.

- Kenanoğlu, M. Macit. *Ticaret Kanunnâmesi Ve Mecelle İşığında Osmanlı Ticaret Hukuku*. Ankara: Lotus, 2005.
- Kılınç A.-Karakaya H. “Batılı Devletlerin Karma Ticaret Mahkemelerinde Mecelle'nin Uygulanmasına Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”. *Kırkkale Hukuk Mecmuası* 2 (2022), 59-89.
- Kucuk Hamdî. “Majalla-i Ahkâm-ı ‘Adliyyamıza Ravâ Gorulan Muâhazayi Mudâfaa”. *Bayân al-Haqq*. 2/54 (23 Rebiülevvel 1328/22 Mart 1326), 1114-1116; 2/61 (14 Cemaziyelevvel 1328/1 Mayıs 1326), 1226-1228; 2/55 (30 Rebiülevvel 1328/29 Mart 1326), 1130-1133.
- Küçükü, Selman. *Mehmed Said Bey'in Ahkâmü'l-Bey' Bi'l-Vefâ İsimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlısında Hukuki Tartışmalar*. İstanbul: İstanbul University, Master Thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Mardin, Ebu'lulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. Ankara: TDV, 2009.
- Mahmad Ârif. “Hukûmat-i Ajnabiya ila Munâsabatta Maḥâkim-i Osmâniye”. *‘İlm-i Hukûk ve Mukâyasa-i Qawânin Mecmû‘asi*. 2/180-185. İstanbul: Hilâl Matba‘asi, 1325.
- Onar, Sıddık Sami. “Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısımının Codification'u”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1954), 57-85.
- Pound, Roscoe. “The French Civil Code and the spirit of nineteenth century law”. *Boston University Law Review* 35/1 (1955), 77-98.
- Rubin, Avi. “Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59/5 (2016), 828-856.
- Rubin, Avi. “Legal borrowing and its impact on Ottoman legal culture in the late nineteenth century”. *Continuity and Change* 22/2 (2007), 279-303.
- Sayyid Nasîb. “Mecelle'nin Islahına Doğru”. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1/4 (Eylül 1332), 404-425.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”. *Tanzimat-I* (İstanbul: Maarif, 1940), 139-209.
- Vançura, Mishon. *Mukâyasa-i Qawânin-i Madaniyya*. Dersaadet: Kanâ‘at Matba‘ası, 1330.
- Yıldız, Talha. “Kanunlaştırma Hareketlerini Tetikleyen Sebepler Açısından Mecelle ile Code Civil'in Mukayese”. *Uluslararası Mecelle Sempozyumu: International Majalla Symposium Book*. ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Bursa Kültür A.Ş, 2021, 455-464.
- Yıldırım, Şahban. *Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi*. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 417-445.
- Ziyâ, Aḥmad. *Uşûl-i Muḥâkeme-i Hukûkiye Kânûnu Sharḥi*. Dâr al-Khilâfat al-‘Âliyya: Karâbet Matba‘ası, 1322.
- The Napoleon Series. “The Civil Code”. Access 13 April 23. <https://www.napoleon-series.org/government/code-napoleon/>

Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân ve el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân Örneği

Ersin KABAKCI |  0000-0002-0913-8087

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | ersinkabakci@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi |  01x8m3269

Tefsir | Çorum, Türkiye

Öz

Münâsebâtü'l-Kur'ân, tefsir ilminde ve özellikle de Ulûmul-Kur'ân'da önemli bir husus olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu ilimle ilgili kayda değer müstakil bir literatürün oluştuğu görülmektedir. Münâsebât ilmini dikkate alan tefsir faaliyetlerinin Zemahşeri ile başladığı, Fahreddin Razi ile sistemleştiği yönünde bir kanaat bulunmaktadır. Bu ilme yönelik müstakil literatürün ortaya çıkışının ise daha geç dönemlere rastladığı bilinen bir gerçektir. Bu nedenle hicri altıncı asırdan önce münâsebât meselesine ilişkin bir içeriğin eserlere yansımadağı yönünde yaygın bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu makale, 2020 yılında "Ayetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği" adlı makale çalışmamızda ortaya konulan "Mushaf tertibinin bağlayıcılığının münâsebâtı dikkate alan okumaların daha erken dönemlerde başlamasına yol açtığı" hipotezinden hareket etmektedir. Nitekim Tefsîru Mukâtil özelinde yapılan inceleme, münâsebâta dair yorumların tarihinin erken dönem tefsirlere uzandığını göstermektedir. Makale, erken dönem ulûmu'l-Kur'ân literatüründe münâsebât ilminin nüvelerini ve izlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. İlgili literatürün araştırmaya dâhil edilmesi, münâsebâtü'l-Kur'ân'la ilişkili ilimlerin ve konu başlıklarının bulunmasından ileri gelmektedir. Bu kapsamda makalede İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*'ı ve Hâris el-Muhasibi'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı içerikleri bakımından münâsebâtü'l-Kur'ân bağlamında analiz edilmektedir. Söz konusu analizlerde, Zemahşeri ve Razi tefsirleriyle mukayeseli bir yöntem benimsenmektedir. Araştırma neticesinde, erken dönemde münâsebât konusunun gerek "müskil" meseleler arasında gerekse "üslûbu'l-Kur'ân", "takdim-tehir" gibi başlıklar altında yer bulduğu tespit edilmektedir. İlgili başlıklarda yer verilen ayetlerin, Zemahşeri ve Razi tefsirlerinde münâsebât merkezli bir bağlamda ele alınması, münâsebâtü'l-Kur'ân'ın tarihine ilişkin kayda değer bir bulgu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu araştırmanın sonuçları, müteakip ulûmu'l-Kur'ân literatüründe de münâsebât ilminin izinin sürülmesinin bir gereklilik olduğu fikrini desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Münâsebâtü'l-Kur'ân, Müskil, Takdim-Tehir.

Atıf Bilgisi

Kabakcı, Ersin. "Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* ve *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 19-29.

<https://doi.org/10.32950/rid.1263521>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 13.03.2023	Kabul Tarihi: 11.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, 25-26 Kasım 2022 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirilen "Asır Asır İslâmî İlimler: Hicrî Üçüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişimindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan "Hicrî Üçüncü Asırda Ayetler Arası Münasebet Meselesinin İzine Dair Bir İnceleme" başlıklı özet bildiriden üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



An Analysis of the Traces of *Munāsabāt al-Qurʾān* in the Early ‘Ulūm al-Qurʾān Literature: The Case of *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān* and *al-ʿAql wa Fahm al-Qurʾān*

Ersin KABAĞCI |  0000-0002-0913-8087

Asst. Prof | Author | ersinkabakci@hitit.edu.tr

Hitit University |  01x8m3269

Tafsir | Çorum, Türkiye

Abstract

Munāsabāt al-Qurʾān has been evaluated as an important issue in the field of tafsir and especially in the ‘ulūm al-Qurʾān. In addition, it is observed that there is a remarkable independent literature related to this science. There is a conviction that the tafsir works that take munāsabāt al-Qurʾān into account started with Zamakhsharī and systematized with Fakhrudīn al-Rāzī. It is a known fact that the appearance of independent literature on this science coincides with later periods. For this reason, an opinion arose that a content related to this issue was not reflected in the works before the sixth century AH. This article is based on the hypothesis that "The authority of the Muṣḥaf arrangement lead the readings taking the munāsabāt into account to earlier periods" put forward in the article titled "An Investigation on the Historical Origin of the Reflections of Relations among the Verses to the Tafsirs: The Case of Tafsir Muqātil" in 2020. As a matter of fact, the analysis made in the context of Tafsir Muqātil has shown that the history of the munāsabāt-based interpretations extends to the early tafsirs. This article aims to identify the cores and traces of munāsabāt al-Qurʾān in the early ‘ulūm al-Qurʾān literature. The inclusion of the relevant literature in the research is due to the existence of sciences and subject headings related to munāsabāt al-Qurʾān. In this context, Ibn Quṭayba's (d. 276/889) *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān* and Ḥārith al-Muḥāsibī's *al-ʿAql wa Fahm al-Quran* are analyzed in terms of content in the context of munāsabāt al-Qurʾān. In these analyses, a comparative method is adopted with the tafsirs of Zamakhsharī and Rāzī. As a result of the research, it has been revealed that the subject of munāsabāt in the early period is included both among the "mushkil" issues and under the titles such as "uslūb al-Qurʾān", "taqdīm-ta'khīr". The fact that the verses discussed in the related titles were included in a munāsabāt-centered context in Zamakhsharī and Rāzī tafsirs has emerged as a remarkable finding regarding the history of the munāsabāt al-Qurʾān. The results of this research support the idea that it is a necessity to follow the traces of munāsabāt al-Qurʾān in the subsequent ‘ulūm al-Qurʾān literature.

Keywords

Tafsir, ‘Ulūm al-Qurʾān, Munāsabāt al-Qurʾān, Mushkil, Taqdīm-ta'khīr

Citation

Kabakci, Ersin. "An Analysis of the Traces of Munāsabāt al-Qurʾān in the Early ‘Ulūm al-Qurʾān Literature: The Case of *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān* and *al-ʿAql wa Fahm al-Qurʾān*". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 19-29.

<https://doi.org/10.32950/rid.1263521>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 13.03.2023	Date of Acceptance: 11.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article has been derived from the symposium paper titled "An Analysis on the Traces of the Relationship Among the Verses in the Third Hijri Century" presented at the "Islamic Sciences through Centuries: International Symposium of the Place of the Third Century of Hijri in the Development of the Islamic Sciences" held at Istanbul University Faculty of Theology on 25-26 November 2022.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Münâsebâtü'l-Kur'ân, ayet ve sureler arasındaki münâsebeti konu edinen müstakil bir Kur'ân ilmidir. Mushaf tertibi itibarıyla Kur'ân ayetleri ve sureleri arasında münâsebet olduğu düşüncesinin gerisinde, söz konusu tertibin tevkîfî (ilahi temelli) olduğu düşüncesinin önemli bir yer tuttuğu ifade edilmelidir. Nitekim ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda icma vardır. Surelerin tertibinin ise içtihadî olduğunu düşünenler olduğu gibi bir kısmının ya da tamamının tevkîfî olduğunu iddia edenler bulunmaktadır.¹ Diğer yandan Kur'ân'ın Mushaf hâlini almasının ardından, tedricen nazil olan sözlü vahyin, yazılı kitap telakkisine evrilmesi de bu ilme yol veren bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Münâsebâtü'l-Kur'ân, tefsir ilminde ve ulûmu'l-Kur'ân edebiyatında önemli bir yere sahip olup hakkında kayda değer bir literatür oluştuğu bilinmektedir. Münâsebat ilmine dikkat çeken ilk ismin Ebubekir Nisaburi (ö. 324/936) olduğu, bu ilmi dikkate alan tefsir faaliyetlerinin Zemahşeri (538/1144) ile başladığı ve Fahreddin Razi'yle (ö. 606/1210) sistemleştiği yönünde kanaat ulemâ nezdinde revaç bulmuştur. *Burhân* ve *İtkân* gibi klasik ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin münâsebat bahisleri ve bu ilim bağlamında yapılan çağdaş araştırmalar, bu kanaatin yerleşmesinde etkili olmuş görünmektedir.² Esasen münâsebat ilminin izlerinin, Taberi'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ında da görüldüğüne, müellifin kendi tercihlerini desteklemek için ayetler arası münâsebate referans verdiği bazı örneklerin bulunduğuna değinen çalışmalar³ da bulunmaktadır. Bununla birlikte münâsebat ilminin tarihinin hicrî altıncı asırla başlatıldığı şeklinde genel bir kanaatin hâkim olduğu fark edilmektedir. Bu makale, 2020 yılında "Ayetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği" adlı çalışmamızda ortaya konulan "Mushaf tertibinin bağlayıcılığının münâsebatı dikkate alan okumaların daha erken dönemlerde başlamasına yol açtığı" hipotezinden yola çıkmaktadır. Adı geçen makalede Zemahşeri ve Razi tefsirlerinde görülen ayetler arası irtibatlandırmaların Mukatil tefsirinde de belirli bağlaçlar ve edatlar aracılığıyla yapıldığının örnekleri verilmektedir.⁴ Erken dönem tefsir faaliyetlerinin rivayet ağırlıklı karakteri düşünüldüğünde münâsebatı dikkate alan okumaların tefsirlerde merkezî bir unsur olmaması anlaşılır bir durumdur. Ancak *Tefsîru Mukâtil* özelinde yapılan bahsi geçen çalışma, meselelerin tarihi arka planına ilişkin yeniden bir inceleme yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu makalede ise münâsebat ilmine dair nüvelerin erken dönem tefsirlerin yanı sıra ulûmu'l-Kur'ân literatürünü de içine alan daha geniş bir perspektiften aranması gerektiği ileri sürülmektedir. Bunun nedeni, erken dönem ulûmu'l-Kur'ân eserleri içinde münâsebatı ilişkin içerik arz edebilecek ilimlerin mevcudiyetidir.

Söz gelimi, nazmu'l-Kur'ân; Kur'ân'ın lafız, mana ve tertip bakımından insicamlı olduğu düşüncesinden neşet etmektedir.⁵ İ'câzu'l-Kur'ân, mu'ciz bir kelam olan Kur'ân'ın tertibinin de i'caz vecihleri arasında bulunduğunu savunmaktadır.⁶ Müşkilü'l-Kur'ân, ilk bakışta aralarında tenakuz ve ihtilaf vehmi uyandıran ayetleri konu edinmesi⁷ itibarıyla ayet içi ve ayetler arasındaki anlamlı irtibatı ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu örnekler, münâsebâtü'l-Kur'ân'ın ilk nüvelerinin ulûmu'l-Kur'ân literatürü içinde de aranması gerektiği düşüncesini desteklemektedir.

Bu bağlamda makalede erken dönem ulûmu'l-Kur'ân eserlerinden ikisi incelenmektedir. Bunların ilki, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Müşkilü'l-Kur'ân*'ıdır. Eser, Kur'ân'da çelişkiler bulunduğu iddialarına yanıt verme maksadıyla yazılmıştır. Bu eserde, Kur'ân metninde düzensizlikler bulunduğu yönündeki ithamlara değinilmesi, münâsebat konusuna yer veren bir içeriğin bulunabileceği varsayımını gündeme getirmektedir. İkincisi ise Hâris el-Muhasibi'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ıdır. Bu eserde *fi esâlibi'l-Kur'ân* gibi başlıkların yer alması, münâsebat meselesine ya da bu konuya dair vurguların izine rastlanabileceği varsayımını anlamlı kılmaktadır. Bahsi geçen eserler, münâsebat ilmi bağlamında bu makalede "Ayet İçi Münâsebet," ve "Ayetler Arası Münâsebet" başlıkları altında içerik analizine tabi tutulmaktadır. Bu tahlil, Zemahşeri ve Razi tefsirleriyle mukayeseli bir zeminde gerçekleştirilmektedir.

¹ Celaleddin Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 134-138; Muhammed Abdulazim Zürkani, *Menahilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân* (Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 346-352.

² Örneğin bk. Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Mektebet-ü Dâri't-Türâs, ts.), 1/36-37; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 630-631; Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Süreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 39-40; Mustafa Çetin, "Ayetler ve Sureler Arasındaki Münâsebet ve Insicam", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 507-508.

³ Nureddin İtir, "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", çev. Eyüp Kaya, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 238.

⁴ Ersin Kabakçı, "Ayetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 420-442.

⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 645-648; Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464 vd.

⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 648; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403 vd.

⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 475; Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164.

1. Ayet İçi Münâsebet

Münâsebat ilminin kapsamına bakıldığında niceliksel açıdan inceleme konusu edilen en küçük birimin bir ayet içindeki harflere kadar indirildiği görülmektedir. Nitekim Razi tefsirinde münâsebatın yerini konu edinen bir çalışma, ayet içi münâsebet konusunu bu kapsamda birkaç başlıkta ele almaktadır. Bunlar; bir ayet içinde harflerin uygunluğu ve lafız-mana münâsebeti, bir ayetteki cümleler arasındaki münâsebet ve bir ayetin başı ile sonu arasındaki münâsebettir.⁸ Mesela Râzî, "...Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler..."⁹ ayetinde sırasıyla Allah, melekler, kitaplar ve peygamberlerin zikredilmesine dikkat çekerek buradaki münâsebetin inceliklerini izah etmektedir.¹⁰ Bu nedenle öncelikle ayet içi münâsebetle ilişkin tespit edilen hususlarla başlamak gerekmektedir.

1. 1. Bir Müşkil Mesele Olarak Ayet İçi Münâsebet

İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'da münâsebet tesis etmenin kolay olmadığını düşündüğü bazı ayetleri, *Tenâkuz ve İhtilaf* başlığı altında gündeme taşımaktadır. Müellif, ayetlerin ilk kısmı ile ikinci kısmı arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayet içi münâsebet bağlamında "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır."¹¹ ayetine dikkat çekmektedir.

İbn Kuteybe, yetimlerin hakkına riayetle başlayan ayetin devamında erkeklerin ikişer, üçer ve dörder kadınlara nikâhlanmalarına değinilmesi arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorgulamaktadır.¹² Ayetin iç münâsebetinin sorgulandığı bu örnekte daha da önemli olan husus, söz konusu münâsebeti müellifin bir önceki ayete referansla tesis etmesidir. Başka bir ifadeyle ayet içi münâsebet, ayetler arası münâsebet aracılığıyla kurulmaktadır. Buna göre bir önceki ayet, *yetimlerin hakkına riayet etmekten bahsetmektedir. İlgili ayette Yetimlere mallarını verin, temiz piş olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahdır.*¹³ buyurulmaktadır. Sonraki ayet ise yine bu konuya temas etmekte, *eğer yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız* ifadesiyle başlamaktadır.

Böylece müellife göre bir önceki ayet ile müteakip ayetin bu kısmını, sonrasında gelen kadınlarla nikâhlanmanın sınırlandırılmasına yapılan atfı da dikkate alarak anlamak gerekmektedir. Böyle bakıldığında Allah, yetimlerin hakkının gözetilmesinin önemi ile kadınların hakkının gözetilmesinin önemini birlikte zikretmekte ve her iki hususun da ehemmiyetini vurgulamaktadır. Dolayısıyla müellife göre ayet, erkeklere hitaben zımnen "yetimlerin hakkını koruyamama ve onlara karşı âdil olamama konusunda nasıl endişeleniyorsanız, nikâhınız altındaki kadınlar arasında da haksızlık etmeme ve onlara karşı âdil olma" konusunda aynı hassasiyeti taşımalsınız." mesajını vermektedir. Bu kaygı bağlamında ayet, erkeklerin nikâhlanacağı kadınların sayısını sınırlandırmaktadır.¹⁴ Zemaşşerî'nin de ilgili ayeti bir önceki ayetle irtibatlandırması ve ayetin iç münâsebetine dair İbn Kuteybe ile benzer açıklamayı yapması dikkat çekmektedir.¹⁵

Müellifin ayet içi münâsebet bağlamında gündeme taşıdığı ikinci ayete *Allah Kâbe'yi, Beytülharâm'ı, haram ayı, boyunları bağızsız ve bağlı kurbanlıkları insanların maddî ve manevî hayatları için destek kıldı. Bu, Allah'ın göklerde ve yerdeki her şeyden haberdar olduğunu ve Allah'ın her şeyi bildiğini anlamanız içindir*¹⁶ şeklinde mana verilmektedir. İbn Kuteybe, ayetin ilk kısmında "insanların maddî ve manevî hayatları için destek kılınan hususlar" ile ikinci kısımdaki "Allah'ın her şeyden haberdar olması ve her şeyi bilmesi" arasındaki irtibatın ne olduğunu sorgulamaktadır.¹⁷ Müellife göre ayette insanların her an baskın yeme ve öldürülme ihtimali bulunan zorlu bir ortamda Allah'ın hem haram aylarda hem de Kâbe ve çevresinde insanlara güvenli ortamlar ve zaman dilimleri tesis ettiğinden bahsedilmektedir. Böylece Allah, insanların rahat nefes alabilecekleri mekânlar ve zamanlar yaratmakta ve

⁸ Ali Yılmaz, *Fahrüddin er-Razi'nin et-Tefsîrül-Kebîr (Mefâtihü'l-Gayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İncam* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 112-134.

⁹ *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 15 Şubat 2023), Bakara 2/285. Makale boyunca *Diyanet İşleri Başkanlığı* ve *Kur'an Yolu* meallerinden yapılan alıntılarda <https://kuran.diyanet.gov.tr/> resmi web sitesine müracaat edilmiş, dipnotlar da buna uygun olarak verilmiştir.

¹⁰ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981), 7/138.

¹¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), en-Nisa 4/3.

¹² "وأما قولهم: أين قوله: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ مِنْ قَوْلِهِ: فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ [النساء: 3] ، فهل شيء أشبه بشيء؟" *İbn Kuteybe, Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 72.

¹³ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), en-Nisa 4/2.

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 72-73.

¹⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/14.

¹⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), Maide 5/97.

¹⁷ "وقولهم: أين قوله: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَيْدَىٰ وَالْقَالِدَةَ مِنْ قَوْلِهِ: ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [المائدة: 97]؟" *İbn Kuteybe, Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 73.

süreklili bir kaos ortamının hayatı dayanılmaz boyutlara getirmesinin önüne geçmektedir. İşte ayetin ikinci kısmının birinci kısım münâsebeti de burada ortaya çıkmaktadır. Allah, insanların hangi zorluklar altında yaşadığını ve kullarının maslahatına neyin uygun olacağını bildiği için ayetin ilk kısmında geçen mekânları ve zaman dilimlerini güvenli kıldığını haber vermektedir.¹⁸ Bu bağlamda bir önceki örnekte¹⁹ ayetin sibakından hareketle irtibat tesis eden müellif, burada tarihsel bağlamdan yola çıkarak ayet içi münâsebeti kurmaktadır.

Müellifin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'da ayet içi münâsebetine ilişkin üçüncü örneği Lokman 31/31. ayettir: *Görmez misin, varlığının kanıtlarından bir kısmını size göstereyim diye denizde gemiler Allah'ın lütfuyla nasıl yüzüp gidiyor! Bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için açık işaretler vardır.*²⁰ İbn Kuteybe, bu ayette “Allah'ın lütfuyla gemilerin yüzüp gitmesi” ile “sabır ve şükür öğütleyen” ikinci kısım arasındaki irtibata dair bazı tespitler yapmaktadır. Ona göre denizde gemilerin yüzüp gitmesi, yalnızca sabreden ve şükredenler için değil, fakat aynı zamanda tüm müminler veya insanlar için Allah'ın varlığının açık işaretlerinden sayılmaktadır. Ne var ki müellife göre Allah, çeşitli ayetlerde tüm inananlara hitap ederken müminlerin öne çıkan vasıflarına dikkat çekmek amacıyla böyle bir hitap biçimini benimsemektedir. Yani sabır ve şükür, tüm müminlerde bulunması gereken hususiyetler bağlamında zikredilmektedir. Başka ayetlerde de Allah farklı misaller getirmekte ve bunlarda “inananlar için”,²¹ “akledenler ve tefekkür edenler için”²² “akıl sahipleri için”²³ ibretler, dersler bulunduğunu beyan etmektedir.²⁴ Bu üçüncü örneğin önemi, müellifin ayetin iç bütünlüğünü farklı ayetlerle destekleyerek tesis etme gayretinde kendini göstermektedir. Özetle İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinin “tenakuz ve ihtilaf” başlığı altında kendi içinde münâsebet kurmakta zorlanılması muhtemel ayetlere örnekler vermekte ve “ayetler arası münâsebet”, “tarihsel bağlam” ve “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri” gibi unsurlardan hareketle ayet içi münâsebeti tesis etmektedir.²⁵ İlgili ayetler hakkında Zemahşeri ve Razi tefsirlerinde de benzer irtibatlandırmalar yapılması, münâsebat ilminin teşekkül tarihine yönelik önemli bir tespiti ifade etmektedir.

el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân'da ise ayet içi münâsebetine dair *Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı da bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın... Çünkü Allah her şeyi bilmektedir*²⁶ ayeti dikkat çekmektedir. Müellif, bu ayetin ilim ile başlayıp ilim ile sonlandığına vurgu yapmak suretiyle ayetin başı ve sonu arasındaki irtibata işaret etmektedir.²⁷

1. 2. Ayet İçi Takdim-Tehirin Münâsebâtü'l-Kur'ân'la İlişkisi

Söz diziminde belirli lafızların öne ya da sona alınmasını ifade eden takdim ve tehirin Kur'ân'daki örneklerine ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde rastlanmaktadır. Esasen bazı ayetlerin takdim ve tehirli okunmasının ilk örneklerinin sahabe dönemine kadar uzandığı belirtilmektedir.²⁸ Suyuti, *el-İtkân*'da bu konuya müstakil bir bahis ayırmakta, bazı ayetlerde mevcut olduğu düşünülen takdim ve tehirin tespit edilememesi durumunda ayetin anlaşılmasının güçleşebileceğini ifade etmektedir.²⁹ Takdim ve tehir olgusundaki bu husus, münâsebat ilmine gönderme yapması bakımından önem arz etmektedir. Zira burada te'kid, teşvik, tahsis, lafız-mana uyumu, övgü, yergi, korkutma, sakındırma ve fasılaya riayet gibi çeşitli nedenlerle³⁰ nazım ve tertibin “olağan” sırasında değişiklikler yapılmaktadır. Fark edilmediği takdirde bu durumun ayet içi irtibatın tespitini zorlaştırabileceği ve hatta yanlış anlamalara yol açabileceği beyan edilmektedir. Muhâsibî, takdim ve tehirin nüzul döneminde Araplar arasında yaygın bir üslup özelliği olduğunu ifade etmekte ve *fi esâlibi'l-Kur'ân* başlığı altında bazı örneklerini vermektedir.³¹

¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 73-74. Zemahşeri ve Razi'nin yaptığı benzeri ayet içi irtibatlandırma için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/299; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12/108.

¹⁹ en-Nisa 4/3

²⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), Lokman 31/31.

²¹ el-Hicr 15/77

²² en-Nahl 16/67, 69

²³ er-Ra'd 13/19

²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 74-75. Benzer bir irtibatlandırma için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/23; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/162-163.

²⁵ İbn Kuteybe'nin eserinin Kur'ân ilimleri açısından değeri üzerine yapılan ve bizim ayet içi münâsebet bağlamında dikkat çektiğimiz örneklerin münâsebâtü'l-Kur'ân'la ilişkisine değinen önemli bir yüksek lisans tezi için bk. Gülcan Sevim Kayı, *İbn Kuteybe'nin Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 81-83.

²⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Şubat 2023), Mücadele 58/7.

²⁷ “بَدَأَ بِالْعِلْمِ وَخَتَمَ بِالْعِلْمِ” Haris el-Muhasibi, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beirut: Daru'l-Fikr, 1971), 352.

²⁸ Takdim-tehir meselesinin sahabe ve tabiundan itibaren tefsirin enstrümanları arasına girmeye başladığı hususunda bazı tespit ve örneklendirmeler için bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2022), 83-84.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 446 vd.

³⁰ Kur'ân'da takdim ve tehir olgusuna ve örneklerine ilişkin müstakil bir çalışma için bk. Ahmet Tekin, “Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gerekeçleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/1 (2017), 30-44.

³¹ Muhasibi, *Fehmü'l-Kur'ân*, 476 vd. Erken dönemde tefsirde usul arayışları bağlamında bu konuya temas eden bir çalışma için bk. Fatma Yalınz, *Tefsirde*

Ayet içi takdim ve tehir örneklerinden ilki, Kamer suresinde tekrarlanan *وَنذُرِ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرٍ* ifadesidir. Bu ayete *Azabım ve uyarılarım nasılmış görünüşü*³² manası verilmektedir. Muhāsibî, sünnetullahın bir gereği olarak önce uyarının, daha sonra bu uyarıya kulak verilmemesi durumunda azabın gelecek olmasına rağmen, burada takdim ve tehir nedeniyle sıranın değiştiğini belirtmektedir. Müellif, apaçık uyarılara rağmen Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin davete icabet etmediklerini ve bunun üzerine azaba duçar olduklarını dile getirmektedir. Bununla birlikte ayette Allah’ın intikam alıcılığını göstermek amacıyla azabın öne çekildiğini beyan etmektedir.³³

Razî, surede dört kez tekrarlanan ifade hakkında çeşitli izahlar yapmasına rağmen, Muhasibi’nin dikkat çektiği “azabın uyarıdan önce gelmesi” konusuna değinmemektedir.³⁴ Zemahşeri ise takdim ve tehire işaret etmemekle birlikte ayetin, “azabım gelmeden önce onları uyarmam nasılmış!” şeklinde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Ayrıca, öncekilerin çarptırıldığı azabın sonrakiler için bir uyarıyı ifade etmesi şeklinde de yorumlanabileceği görüşündedir.³⁵ Zemahşeri’nin ilk yorumu ile Muhasibi’nin takdim ve tehirin nedenine dair izahının aynı minvalde olduğu görülmektedir.

Fehmü’l-Kurʾân’dan ikinci örnek, *Kurʾân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah’a sığın*³⁶ şeklinde tercüme edilen *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَادًا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* ayeti³⁷ üzerinden işlenmektedir. Muhasibi, bu ayette de takdim ve tehir yapıldığını, esasen ayetin “Allah’a sığın ve Kurʾân oku!” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Yani, müellife göre bu ayette Kurʾân okumaya başlamadan önce Allah’a sığınılması talebine rağmen, takdim ve tehir nedeniyle ilk bakışta tam tersi bir durum anlaşılmakta, yani sanki önce Kurʾân okunması sonra Allah’a sığınılması emredilmektedir.³⁸

Zemahşeri, ayetin tefsirini bir önceki ayetten hareketle yapmakta, orada müminler salih amele teşvik edildikten sonra bu ayette Allah’a sığınmanın da salih amellerden olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Muhasibi’nin eylem olarak önce sığınmanın, sonra Kurʾân okumanın geleceğine dair dikkat çektiği hususa, Zemahşeri “...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...” ayetindeki³⁹ benzer durumu örnek göstermektedir. Ama müellif, takdim ve tehir olgusuna doğrudan dikkat çekmemektedir.⁴⁰ Razi de Zemahşeri’nin değindiği noktaları aynen vurgulamakta, ilâveten âlimlerin çoğunluğunun ayette kast edileni “Kurʾân okuyacağın zaman Allah’a sığın!” olarak anladığını belirtmektedir. Diğer yandan müellif, Ebu Hureyre, İmam Malik gibi isimlerin ayetteki emirleri mevcut tertibi üzerinden anladığını da eklemektedir. Buna göre kişinin, Kurʾân okumakla büyük sevap kazanacağı ancak akabinde istiazele bulunmadığında şeytanın kalbine düşüreceği vesveselerle kazanımlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacağı beyan edilmektedir.⁴¹ Bu anlama biçiminin, ayette doğrudan ya da dolaylı olarak takdim ve tehirin bulunmadığına gönderme yaptığı ortadadır.

Ayet içi takdim ve tehire son örnek, “*خَلِقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ*” ayetinden⁴² verilebilir. Genellikle bu ayete *İnsan aceleci, tez canlı yaratılmıştır*.⁴³ anlamı verilmektedir. *Fehmü’l-Kurʾân*’da ise ayet, *İnsan aceleden yaratılmıştır* şeklinde anlaşılmakta ve Muhasibi bu ayeti takdim-tehir olgusu temelinde izah etmektedir. Ona göre ayet, *Acele, insandan yaratılmıştır* şeklinde anlaşılmalıdır zira *acele etme*, ancak insanın yaratılmasından sonra meydana getirebileceği bir fiildir. Bu bağlamda müellif, insanın aceleci oluşuna dikkat çeken *وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا* ayetini referans göstermektedir.⁴⁴

“İnsanın aceleden yaratıldığını” ifade eden ayete ilişkin *Keşşâf*’ta kayda değer bir tespiti rastlanmamaktadır.⁴⁵ Fakat Razi, ayette geçen ifadelerde kalb olduğunu, yani takdim ve tehir bulunduğunu düşünenlerin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona

Usûl Arayışları: Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 267-268.

³² Mesela bk. *Kurʾân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), Kamer 54/16.

³³ Muhasibi, *Fehmü’l-Kurʾân*, 476.

³⁴ Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, 29/29 vd.

³⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/659.

³⁶ *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 15 Şubat 2023), Nahl 16/98.

³⁷ en-Nahl 16/98

³⁸ “المعنى من الله جل ثناؤه إذا أردت أن تقرأ فاستعد قبل أن تقرأ فقدم القراءة قبل الاستعداد” Muhasibi, *Fehmü’l-Kurʾân*, 484. Yeri gelmişken, sözü edilen takdim ve tehirin bazı Kurʾân meallerine yansıtıldığı da görülmektedir. Mesela ayet, *Diyanet İşleri Başkanlığı* mealinde “Kurʾân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.” şeklinde tercüme edilmekte buna karşın *Kurʾân Yolu*’nda, “Kurʾân okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.” olarak çevrilmiştir. Bk. *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 15 Şubat 2023), Nahl 16/98; *Kurʾân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), Nahl 16/98.

³⁹ el-Maide 5/6

⁴⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/472.

⁴¹ Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, 20/116.

⁴² el-Enbiya 21/37

⁴³ Örneğin bk. *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 18 Şubat 2023), Enbiya 21/37; *Kurʾân Yolu* (Erişim 18 Şubat 2023), Enbiya 21/37.

⁴⁴ “لأن العجل فعل الإنسان بعدما خلق” Muhasibi, *Fehmü’l-Kurʾân*, 485.

⁴⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/145.

göre mevcut “tertibi” üzere okunduğunda bu ayeti doğru bir manaya hamletmek mümkündür. Bu durumda ayetin “nazmının” aksi bir mana vermenin, yani *acele insandan yaratılmıştır* anlamının kast edildiğini söylemenin doğru olmayacağını net bir şekilde ifade etmektedir. Razi'ye göre bu ayette insanın çok aceleci olduğuna vurgu amaçlı bu tür bir kullanıma gidilmektedir. Aslında ona göre bu vurgu, Araplar arasında kullanılagelen bir üslup biçimini ifade etmektedir.

İlginç olan, İsra 17/11. ayette geçen *وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا* ifadesi, Muhasibi tarafından Enbiya 21/37. ayette takdim ve tehir bulunduğuna delil olarak sunulurken; Razi tefsirinde aynı ayet, *خَلِقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ* ifadesinin mevcut nazım ve tertibi üzere anlaşılabilirliğini düşünenlerin delilleri arasında zikredilmektedir. Üstelik Razi de bu görüşü desteklemektedir. Bu bağlamda müellifin, ayetleri Kur'ân'ın nazım ve tertibini esas alarak anlamayı ilk sıraya koyarak takdim ve tehir temelli bir okumaya gerekmedikçe başvurulmamasını önermesine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu durumda hem Muhasibi hem de Razi'nin üslup özelliği olarak takdim ettikleri ayetteki kullanım biçimine yönelik Razi'nin Kur'ân'ın nazım ve tertibi lehine konumlanan bir çizgiye sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Zemahşeri'nin ise bu iki farklı okuma biçimi arasından birini özellikle tercih ettiğine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır.⁴⁷

Son tahlilde bu örnekler, takdim ve tehir olgusunun “bir ayetin başı ve sonu arasındaki münâsebet” içinde konumlanan bağlamına işaret etmektedir. Başka bir deyişle, erken dönemden itibaren takdim ve tehir olgusu etrafında esasen ayet içi münâsebet konusu işlenmektedir. Buradan hareketle takdim ve tehir ile münâsebat ilişkisinin erken dönemden itibaren literatürde ne kadar yer bulduğu sorusunun daha ileri araştırmaları hak ettiği rahatlıkla söylenebilir.

2. Ayetler Arası Münâsebet

Burada ayet içi münâsebetten sonra ayetler arası münâsebetin erken dönem eserlerinde ne kadar yer tuttuğu ele alınmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan bir ayet grubu örnek olarak incelenebilir. İlgili ayet grubuna bazı meallerde *Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır (17). Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler (18). Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah inkârcuları çepeçevre kuşatmıştır (19). Şimşek gözlerini kör edencesine çakar, onların çevresini aydınlattınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir (20)* anlamı verilmektedir.⁴⁸

Bu ayetlerde münâfikların durumuna ilişkin ikişer ayette iki ayrı misal verilmektedir. İlk misalden sonra İbn Kuteybe, ikinci temsille birinciye irtibatlandırılan bir cümle kurmaktadır. Müellif, münâfiklar için verilen birinci misalden sonra, aynı inanç grubuna yönelik benzeri bir misal daha verildiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Söz konusu dört ayetin gerek Mukâtil tefsirinde⁵⁰ gerekse Zemahşeri⁵¹ ve Razi⁵² tefsirlerinde benzer şekilde irtibatlandırıldığı ifade etmek gerekmektedir.

Ayetler arası münâsebet bir diğer örnek, İbn Kuteybe'nin Müzzemmil suresinin başı ve sonu arasında kurduğu ilişkide kendini göstermektedir. Müellif, ilk ayetlerde gecenin belirli zaman dilimlerinde namazın emredildiğini, son ayette ise Hz. Nebi ve müminlere yönelik bu emrin hafifletildiğini vurgulamakta ve böylece surenin başındaki ayetle sonundaki ayet arasında bir irtibatlandırma yapmaktadır.⁵³ Esasen surelerin başları ve sonları arasındaki irtibatlar, münâsebâtü'l-Kur'ân'la ilişkili olmasının yanı sıra bir de sureleri bir bütün yapı olarak gören bir perspektife gönderme yapması bakımından da ayrıca önem arz etmektedir. Bununla birlikte sureleri müstakil olarak iç bütünlüğe sahip edebî birimler olarak ele alan tefsir örneklerinin geç dönemlere rastladığı, özellikle 20. yüzyılda temayüz ettiği görülmektedir.⁵⁴

Fehmü'l-Kur'ân'da “muhkem-müteşabih” başlığında Muhâsibî, Kur'ân'ın muhkem-müteşabihini ve nasih-mensuhunu bilmenin gerekliliğini net olarak vurgulamakta ve bunu tespit etmenin yollarını tek tek sıralamaktadır. Bu bağlamda müellif, “bir kısmı

⁴⁶ "إذا أمكن حمل الكلام على معنى صحيح وهو على ترتيبه فهو أولى من أن يحمل على أنه مقلوب وأيضاً فإن قوله خلقت العجلة من الإنسان فيه وجوه من المجاز فما الفائدة في تغيير النظم إلى المجاز" *Râzi, Mefâtihu'l-Gayb, 22/171-172.*

⁴⁷ *Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/145.*

⁴⁸ Mesela bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 18 Şubat 2023), Enbiya 21/37.

⁴⁹ “ثم ضرب لهم مثلا آخر شبيها بهذا المثل” İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 362.

⁵⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmut Şehhate (Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1979), 1/91.

⁵¹ *Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/190-191.*

⁵² *Râzi, Mefâtihu'l-Gayb, 2/80.*

⁵³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 364-365.

⁵⁴ Surelerin bütün birimler olarak incelendiği 20. yüzyıl tefsir literatürü hakkında bir değerlendirme için bk. Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 141-156.

ancak müteakip ayetlerle birlikte ve benzer ayetlerle beraber okunduğunda anlaşılabilir” ayetlerin bulunduğunu söylemektedir.⁵⁵ Bu açıdan müellifin, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için hem ayetler arası münâsebet hem de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine gönderme yaptığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Muhasibi'nin takdim ve tehir olgusunun kapsamını ayetler arasına taşımak suretiyle ayetler arası münâsebetin örneklerini verdiği görülmektedir. Konuyu müstakil bir başlık altında somutlaştırmak, meselenin anlaşılması açısından daha uygun olacaktır.

2. 1. Ayetler Arası Takdim ve Tehirlerin Münâsebâtü'l-Kur'ân'la İlişkisi

Takdim ve tehirin genellikle ayet içi bağlamda karşımıza çıkan bir olgu olduğu ifade edilmektedir. Söz gelimi, Suyuti'nin verdiği Kur'ân'da yer alan takdim ve tehir örneklerine bakıldığında hemen hepsinin ayetlerin kendi içlerinden seçildiği görülmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte Muhasibi, takdim ve tehirin ayetler arası örneklerini vermektedir. Bu tespit, ayetler arası münâsebet meselesine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Zira bu, “ayetlerin daha üst bir amaç için mevcut tertibinin değiştirildiği” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bu farkındalık, ayetler arası irtibatlandırmalarda hata yapılmaması yahut da farklı yorum imkânlarının gözden kaçırılmaması açısından önem arz etmektedir.

Muhasibi'nin ayetler arası takdim ve tehir örnekleri içinde Hicr suresinin sekiz ayetten müteşekkil pasajı dikkat çekmektedir.⁵⁷ Bazı meal sahipleri bu pasaja *Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur'ân'ı verdik (87). Sakın ola ki, onlardan bazı gruplara verdiğimiz geçici dünya nimetine göz dikmeyesin! Onlardan yana üzülme, müminlere karşı da alçakgönüllü ol! (88). “Kuşkusuz ben apaçık bir uyarıcıyım” de (89). Nitekim biz, bölüp parçalayanları cezalandırdık (90).*⁵⁸ *Kur'ân'ı parçalara ayıranlar yok mu; (91) Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz! (92-93). Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme! (94)* anlamını vermektedir.⁵⁹

Muhasibi bu ayetlerde takdim ve tehir bulunduğuna dikkat çekmekte ve ayetlerin şu tertip üzere okunması gerektiğini ifade etmektedir: *فَوَرَبِّكَ لَسَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ (91) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (90) كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (87) وَلَقَدْ أَنْتَبَذْنَا سَبَّعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (89) وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ (88) لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (92-93) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (89) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (94)*.⁶⁰ Muhasibi, söz konusu ayetler arasında takdim ve tehir bulunduğunu ifade etmekle birlikte ilâve bir izah yapmamaktadır. Bu durumda söz konusu ayetler arasındaki münâsebet değinmesi nedeniyle *Keşşâf* ve *Mefâtihu'l-ğayb* tefsirleriyle mukayeseli bir inceleme yapmak gerekmektedir.

Razi, ayetler arası münâsebeti mevcut tertip üzerinden tesis etmektedir. 87-88. ayetlerin tefsirini önceki iki ayetten hareketle yapmaktadır. 85-86. ayetler, davet faaliyetlerinde her türlü olumsuz tepkiye rağmen Hz. Muhammed'e sabırlı ve merhametli davranmasını öğütlemektedir. 87. ayette ise insanlara karşı daha müsamahalı hareket etmesine yönelik bir motivasyon unsuru olarak kendisine verilen nimetler hatırlatılmaktadır.⁶¹ 88. ayet, bir önceki ayette bahsedilen büyük nimetler karşısında, dünyalık menfaatlerde gözünün kalmaması gerektiğine yönelik bir uyarıyı ihtiva etmektedir. Allah dünyalıklara tamah etmemesi konusunda kendisini uyardıktan sonra onun da aynı uyarıyı apaçık bir şekilde kavmine yapmasını emretmektedir (89).

Devamında Razi, 89. ayette geçen *nezîr* kelimesi ile 90. ayette geçen *enzelnâ* fiili arasında irtibat kurmaktadır. Ona göre *nezîr*, kulak asılmadığı takdirde azabı gerektiren uyarıyı ifade etmekte ve böyle bir durum neticesinde azap gerçekleşmektedir.⁶² Müteakiben gelen 91. ayetin ismi mevsulle bir önceki ayete bağlandığını dile getirmektedir. Müfessir, devamında gelen ayetlerde kendilerinden hesap sorulacak olanların da *muhtesimîn* olabileceğini düşünmektedir. Zira 92. ayette geçen *لَسَلْتَهُمْ*deki *hüm* zamirinin en yakına raci olması gerektiğini belirtmektedir.⁶³ Diğer yandan müellif, farklı görüşlere de yer vermekte, bu bağlamda 90. ayetin 87. ayetle birlikte okunabileceğini düşünenlerin de bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Razi, 90. ayette geçen *muhtesimîn* kelimesinin muhtemel manalarına ilişkin görüşleri de aktarmaktadır. Bir görüşe göre bu kelime, Hz. Peygamber'e ulaşmalarını engellemek amacıyla müşriklerin belirli yolları aralarında “bölüşerek” insanların yollarını kesenleri ifade etmektedir. Diğer bir görüşe göre ise bu sözcükle, Kur'ân'ı “parçalara ayıran”, kimi ayetleri kabul edip

⁵⁵ “وَمِنْهُ مَا لَا يَعْرِفُ مَعْنَاهُ إِلَّا بَعْدَ تِلَاوَةِ مَا يَأْتِي فِي سُوْرَتِهِ وَأَمْثَالِ” Muhasibi, *Fehmü'l-Kur'ân*, 326.

⁵⁶ Ayet içi takdim-tehir örnekleri için bk. Süyûtî, *el-İtkan*, 446-451.

⁵⁷ Muhasibi, buna ilâveten Nisa 4/83-84'ü de ayetler arası takdim-tehir örneği olarak vermektedir. Bk. Muhasibi, *Fehmü'l-Kur'ân*, 479-480.

⁵⁸ Ya da (ayetleri) bölüp parçalayanlara da göndermiştik.

⁵⁹ Mesela bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2023), Hicr 15/87-94.

⁶⁰ Muhasibi, *Fehmü'l-Kur'ân*, 482.

⁶¹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/211.

⁶² Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/216.

⁶³ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/218.

⁶⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/216-217.

kimilerini reddeden Ehli Kitap kastedilmektedir.⁶⁵ Üçüncü görüşte ise bunların Hz. Salih'e ve ona iman edenlere baskın yapmak için yemin edenler oldukları beyan edilmektedir. Bu durumda kelime, "taksimat" anlamından değil "kasem" kökünden alınmaktadır.⁶⁶ Zemaşşeri de *Keşşâf*'ta bu üç muhtemel manaya işaret etmektedir.⁶⁷

el-Keşşâf tefsirinde de *Mefâtihu'l-ğayb*'da değinilen hususlarla büyük oranda örtüşen bir içeriğin bulunduğu görülmektedir. Ancak eserde, ilgili ayet grubuna yönelik mûnâsebet temelli bir okumanın, *Mefâtihu'l-ğayb*'dan daha belirgin bir şekilde yapılması dikkat çekmektedir. Nitekim 88. ayetin hemen başında Zemaşşeri, ayetin bir önceki ayetle irtibatına dair muhtemel soruya⁶⁸ yanıt vererek başlamaktadır. Yani burada es-seb'u'l-mesâni ve yüce Kur'ân verildiği için (87), Hz. Muhammed'e kendilerine geçici dünya nimetleri verilenlerin mallarında gözünün kalmaması tavsiye edilmekte ve Kur'ân'la yetinmesi konusunda uyarı yapılmaktadır (88).⁶⁹ Hz. Nebi'ye kendisine tabi olan müminlere odaklanması emredilmekte, onlara şefkatle muamele etmesi talep edilmekte ve gayrimüslimleri açık bir şekilde uyarması teklif edilmektedir (89).⁷⁰

Muhasibî'nin takdim ve tehir ilişkisi temelinde dikkat çektiği meseleyi, Zemaşşeri'nin *Keşşâf*'ta "te'alleka" fiilini kullanarak "mûnâsebât" bağlamında ele alması dikkatleri çekmektedir. Nitekim müellif, 90. ayetin tefsirine, ayetin başındaki "كَمَا أَنْزَلْنَا" kısmının hangi ifadeyle "ilişkili" olduğu şeklinde bir muhtemel soruyla başlamaktadır.⁷¹ Bu konuda müfessir, iki yoruma yer vermekte ve bunların ilki, Muhasibî'nin yaptığı gibi 90. ayeti 87. ayetle irtibatlandırmaktadır. Bu durumda *Senden öncekilere indirdiğimiz ayetlerin benzerini sana da indirdik* şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.

İkinci görüşe göre ise, Razi'nin de tercih ettiği, bir önceki ayetteki *nezir* kelimesinden hareketle *Onları (Kureys'i), senden öncekilere gönderdiğimiz azabın benzeri ile uyar* şeklinde bir anlam tebarüz etmektedir. Zemaşşeri, 87. ve 90. ayetlerin birbiriyle bu şekilde irtibatlandırılması durumunda araya giren ayetlerin teselli amaçlı bir ara söz olarak izah edilebileceğini beyan etmektedir. Böylece müfessir, Razi ile benzer bir yorumu paylaşmaktadır.⁷² *Keşşâf*'ta müteakip ayetlerin kendi aralarında ya da öncesiyle irtibatına dair herhangi bir yoruma rastlanmamaktadır.⁷³

Netice itibarıyla, ayetler arası mûnâsebet ile takdim ve tehir olgusu arasında önemli bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Özellikle Muhasibî'nin 87. ayetin 90 ve devamındaki ayetlerle okunması gerektiği yönündeki düşüncesi, Zemaşşeri ve Razi tefsirlerinde de yer bulmaktadır. Bununla birlikte Muhasibi, bu okumanın temelinde takdim ve tehir olgusunu yerleştirmektedir. Buna karşın Zemaşşeri ve Razi'nin "mûnâsebât ilmi" temelinde meseleye yaklaştıkları gözlenmektedir. 88. ve 89. ayetleri ise "takdim ve tehir" olarak değil de teselli amaçlı bir "arasöz" şeklinde niteledikleri görülmektedir. Bu durum, takdim ve tehir ile mûnâsebât ilmi arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Sureler arası mûnâsebet konusunda ise İbn Kuteybe, "içinde müşkil bulunduğu iddia edilen bazı sureler" başlığında Fîl ve Kureys suresi arasındaki irtibata değinmektedir. Bunun dışında konu bağlamında başka bir içeriğe eserinde rastlanmamaktadır. Müellif Mushaf tertibinde ardı sıra gelen bu iki surenin tek bir sure olduğunu savunanların da bulunduğunu zikretmektedir. İlâveten yazar, Fîl olayı ile Kureyşlilerin seyahatlerini güven içinde yapma fırsatı bulması arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.⁷⁴

Sonuç

Bu makale, mûnâsebâtü'l-Kur'ân ilminin tarihine yönelik sorgulamaya erken dönem ulûmu'l-Kur'ân literatürünü de dâhil etmenin gerekliliği tezinden hareket etmektedir. İlgili literatürde bu ilmin konusuyla irtibatlandırılabilir diğer ilimlere ilişkin eserlerde belirli başlıklar altında mûnâsebet ilminin nüvelerine rastlanabileceği varsayılmaktadır. Buradan yola çıkarak İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'ı ve Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı özelinde bir inceleme yapılmaktadır.

Bu eserler, ayet içi mûnâsebet ve ayetler arası mûnâsebet başlıkları altında işlenmektedir. İbn Kuteybe'nin "tenakuz ve ihtilaf"

⁶⁵ "الوجه الأول التقدير ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم كما أنزلنا على أهل الكتاب وهم المقتسمون الذين جعلوا القرآن عضين حيث قالوا بعنادهم وجهلهم بعضه حق موافق للتوارة والإنجيل وبعضه باطل مخالف لهما فاقتسموه إلى حق وباطل" Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/217.

⁶⁶ Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/216.

⁶⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/418-419.

⁶⁸ "فإن قلت : كيف وصل هذا بما قبله؟" Zemaşşerî, *el-Keşşâf* 3/416.

⁶⁹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/417.

⁷⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/417-418.

⁷¹ "فإن قلت : بم تعلق قوله : كَمَا أَنْزَلْنَا" Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/418.

⁷² "أحدهما ، أن يتعلق بقوله : {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ} [الحجر : 87] أي أنزلنا عليك مثل ما أنزلنا على أهل الكتاب وهم المقتسمون { الذين جعلوا القرآن عضين }" Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/418-419.

⁷³ Konu bağlamında her iki tefsirde yer alan yaklaşık aynı ifadeler için bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/418 vd.; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/218.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 413-415.

başlığı altında bazı ayetlerin iç münâsebetine değinmesi, erken dönemde bu konunun “müşkil” meseleler arasındaki yerini almaya başladığını göstermektedir. Keza Muhasibi'nin Kur'ân'ın üslup özelliklerini işlediği bölümün “takdim ve tehir” başlığında gerek ayet içi gerekse ayetler arası takdim ve tehire dair örnekler vermesinin ortaya çıkarılması, bu makalenin önemli bulguları arasında yer almaktadır. Ayrıca bunların Zemahşeri ve Razi tefsirlerinde de büyük oranda münâsebât zemininde ele alınması, bu çalışmanın önemli çıktıları arasında sayılmaktadır. Böylece erken dönemde münâsebât ilmine has bir terminoloji eşliğinde, bu perspektifi merkeze alan çalışmalar henüz bulunmamaktadır. Ancak ilerleyen süreçte söz konusu ilmin kapsamına dâhil olacak bir içeriğin farklı başlıklar altında oluşmaya başladığı tespitlere yansımaktadır. Sureler arası münâsebet konusunun ise ayet içi ve ayetler arası münâsebet nazaran bahse konu eserlerde hemen hiç yer bulmadığı anlaşılmaktadır.

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin metin içi bağlamı tespit etmeyi amaçlaması itibarıyla esasen “metin-merkezli” bir yaklaşım biçimini ifade ettiği, bu araştırma vesilesiyle ileri sürülmektedir. Sözlü kültür içinde nazil olan vahyin anlaşılmasında “problem” teşkil etmeyen ifade biçimlerinin, müteakip dönemlerde iki kapak arasına alınan Mushaf'ın yorumlanmasında “metin oluşturma” kaygısından neşet eden bir sorunsala dönüşmesi, önemli tespitler arasında yer almaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında makalenin varsayımını da ifade eden “Mushaf tertibinin bağlayıcılığı / otoritesi”nin yanı sıra Mushaflaşma sonrasında ortaya çıkan “kitap telakkisi”nin ve buradan neşet eden “metin-merkezli” okuma biçimlerinin de etkili olduğu sonucuna varılmaktadır. Böylece nüzul ortamında tedricen farklı konu ve bağlamlara ilişkin nazil olan vahiylerin, ilerleyen süreçte kendilerinden sadır olması beklenen insicamlı bir metnin parçalarına dönüştüğü görülmektedir.

Erken dönem münâsebât örneklerinde ayetin iç irtibatının zaman zaman tarihsel bağlamdan hareketle tesis edilmesine kayda değer bir tespit olarak burada yer verilmektedir. Bu durum, büyük oranda “metin-merkezli” bir incelemeyi ifade eden münâsebât ilminin teşekkülünde tarihsel verilerin etkisi meselesinin de araştırmaya değer bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Erken döneme ait iki ulûmü'l-Kur'ân eserinde münâsebât ilminin nüvelerini tespiti yönelik bu çalışmada ortaya çıkan bulgular, dönem ve literatür itibarıyla incelemenin kapsamının genişletilmesini tavsiye eden bir mahiyet arz etmektedir. Müşkilü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân ve münâsebât ilminin konusuna ve amacına ilişkin içerik barındırması muhtemel diğer Kur'ân ilimlerine ait erken dönem literatürün bu makalede örneklenen türden bir incelemeyi hak ettiği görülmektedir. Münâsebâtü'l-Kur'ân tarihi bağlamında telif edilen bu makalenin, esasen diğer Kur'ân ilimlerinin tarihine ilişkin de benzer perspektiften bir analizin imkân ve gerekliliğine dair bir örnek teşkil edeceği düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Çetin, Mustafa. "Âyetler ve Sureler Arasındaki Münâsebet ve İncicam". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 505-543.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı*. Erişim 18 Şubat 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- İtır, Nureddin. "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi". çev. Eyüp Kaya. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 219-245.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 420-442. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>
- Kabakçı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kayı, Gülcan Sevim. *İbn Kuteybe'nin Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 18 Şubat 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Muhasibi, Haris. *Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971.
- Râzi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Süleymân, Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmut Şehate. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 4. Basım, 1979.
- Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gereklere". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/1 (2017), 30-44.
- Yalnız, Fatma. *Tefsirde Usûl Arayışları: Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Ali. *Fahrüddin er-Razi'nin et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İncicam*. Atatürk Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhu't-Tevîl*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud - Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Kahire: Mektebet-ü Dâri't-Türâs, ts.
- Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*. Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Yâsin Sûresi 38. Âyet Bağlamında Mustafa Sabri Efendi ve Çağdaşlarının Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Fatih ÇELİKEL |  0000-0002-5301-3046

Yazar | fatihce81@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | ROR: 00jga9g46

Tefsir | Hatay, Türkiye

Öz

Osmanlı'nın son dönem Şeyhülislâmlarından biri olan Mustafa Sabri Efendi, çok yönlü ve renkli bir kişiliğe sahiptir. İslâmî ilimlerin geneline vukûfiyeti üst düzeyde olan Mustafa Sabri Efendi daha çok kelamcılığı ile öne çıkar. Ancak eserleri mütalaa edildiğinde Mustafa Sabri Efendi'nin tefsir ilmine dair müktesebatının ileri düzeyde olduğu ve âyetleri tefsir ederken kuşatıcı ve derinlikli bir yaklaşım ortaya koyduğu görülmüştür. Çeşitli eserlerinde tefsir ilmine dair düşüncelerini paylaşan Mustafa Sabri Efendi, bu meyanda bilimsel tefsir metoduna yaklaşımını da dillendirir. Tefsirde bilimsel teorilerin merkeze alınmasını ve Kur'ân âyetlerinin bu teoriler çerçevesinde tefsir edilmesini doğru bulmayan Mustafa Sabri Efendi, bu tarz tefsirleri eleştirir. Bu çalışmada Yâsin sûresinin otuz sekizinci ayeti bağlamında Mustafa Sabri Efendi'nin bilimsel tefsir metoduna dair yaklaşımı, Said Nursî, Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutup gibi bazı çağdaşları ile mukayeseli bir bakış açısıyla incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Bilimsel Tefsir, Yâsin, Mustafa Sabri Efendi.

Atıf Bilgisi

Çelikel, Fatih. "Yâsin Sûresi 38. Âyet Bağlamında Mustafa Sabri Efendi ve Çağdaşlarının Bilimsel Tefsire Yaklaşımı". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 31-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285253>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.09.2022	Kabul Tarihi: 07.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



The Approach to Scientific Interpretation of Mustafa Sabri Efendi and His Contemporaries in the Context of the 38th Verse of the Surah Yasin

Fatih ÇELİKEL |  0000-0002-5301-3046

Author | fatihce81@hotmail.com

Ministry of National Education |  00jga9g46

Tafsir | Hatay, Türkiye

Abstract

Mustafa Sabri Efendi is one of the late Ottoman Sheikh-ul-Islams. The scientific personality of Mustafa Sabri Efendi, who has a versatile and colorful personality, is also very rich. Although his command of Islamic sciences is at a high level, it is said that he came to the fore with his theology. However, when his works are examined, it is seen that Mustafa Sabri Efendi's acquis on the science of tafsir is at an advanced level and he presents an encompassing and in-depth approach while interpreting the verses. Mustafa Sabri Efendi, who shares his thoughts on the science of tafsir in his various works, also expresses his approach to the scientific tafsir method in this context. Mustafa Sabri Efendi, who does not find it appropriate to interpret the verses of the Qur'an within the framework of this center by putting scientific theories in the center in tafsir, criticizes such tafsir. In this study, Mustafa Sabri Efendi's approach to scientific tafsir method in the context of the thirty-eighth verse of the chapter of Yâsin is examined from a comparative perspective with some of her contemporaries such as Said Nursi, Elmalılı Hamdi Yazır and Seyyid Kutup.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Scientific Tafsir, Yâsin, Mustafa Sabri Efendi.

Citation

Çelikel, Fatih. "The Approach to Scientific Interpretation of Mustafa Sabri Efendi and His Contemporaries in the Context of the 38th Verse of the Surah Yasin". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 31-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285253>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.09.2022	Date of Acceptance: 07.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'ân, ilk ve en yetkin müfessir olarak başta Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kısmen tefsir edilmiş olsa da zamanla oluşan çeşitli faktörler ve ihtiyaçlar farklı tefsir metotlarının gelişimini tetiklemiştir. Bu faktörlerden biri, Aydınlanma dönemi ile birlikte Avrupa'nın bilimsel keşiflere dayalı sanayi ve teknolojiye üstünlüğüdür. Avrupa'nın temelde pozitif bilimlerdeki ilerlemesine ve sömürü anlayışına dayalı hâkimiyeti karşısında İslâm dünyasının gündün güne zayıfladığını gören İslâm düşünürleri bu kötü gidişatı durdurmak ve tersine çevirmek istemişlerdir. Bu meyanda tefsir ilminde yeni tefsir metotlarına ihtiyaç olduğu söylemi güçlenmiş ve son yüzyılda içtimâ tefsir, edebî tefsir, konulu tefsir gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan biri de bilimsel tefsir metodudur. Kur'ân âyetlerinin bilimsel tespitler ve keşiflere uygunluğu üzerinden Kur'ân'ın haklılığını ve i'câzını ortaya koymayı amaçlayan bu tefsir yaklaşımını destekleyen isimler olduğu gibi eleştiri konusu yapanlar da olmuştur. Bilimsel tefsir metoduna eleştiri getiren isimlerden biri de Mustafa Sabri Efendi'dir. Genellikle İslâm'ın reforme edilmesi gerektiğini öne süren, bu bağlamda İslâm geleneğinde yerleşmiş bazı genel kabullerin değiştirilmesini teklif eden isimlere karşı telif ettiği reddiye türü eserleriyle bilinen Mustafa Sabri Efendi, bazı bölümlerde bilimsel tefsire dair yaklaşımını paylaşmıştır. Yaptığımız araştırmalarda Kur'ân âyetlerine vufûkiyeti, âyetleri beyan etmedeki mahareti, keskin zekâsı ve kuvvetli mantığı ile dikkat çeken Mustafa Sabri Efendi'nin kelâmî yönü¹ veya dini düşüncesi incelenmiş olsa da² bilimsel tefsir bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerin müstakil olarak ele alınmadığı, bu hususa sadece kısaca temas edilmekle yetinildiği görülmüştür.³ Bilimsel tefsirin son yüzyıldaki durumuna tahsis edilen çalışmalarda ise Mustafa Sabri Efendi'nin bu metoda yaklaşımının incelenmediği tespit edilmiştir.⁴ Bu çalışmada kelâmcılığı ile öne çıkması sebebiyle tefsir yaklaşımının genelde göz ardı edildiğini düşündüğümüz Mustafa Sabri Efendi'nin bilimsel tefsir metoduna dair görüşlerinin, somut bir örnek üzerinden bazı çağdaşları ile birlikte mukayeseli bir bakış açısıyla değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Zira bu tür bir çalışmanın gerek Mustafa Sabri Efendi'nin bu konudaki görüşlerini tespit etme, gerekse çağdaşları* arasındaki yerini tayin etme açısından faydalı olacağı, ayrıca bilimsel tefsirle ilgili yapılacak lehte veya aleyhte çalışmalar için ufuk açıcı olacağı ve tefsir ilmine doğrudan veya dolaylı olarak katkı sunacağı düşünülmüştür.

1. Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Osmanlı'nın dağılma sürecini bir İslâm âlimi ve üst düzey bir devlet görevlisi olarak idrak eden ve diğer medeniyetlere hayat hakkı tanımayan Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin ayakta kalabilmesi için gayret gösteren Mustafa Sabri Efendi,⁵ hayatı boyunca bu doğrultuda ilmî, fikrî ve siyasî alanda mücadele etmekten kaçınmayan bir profil çizmiştir. Sorumluluk üstlenmesi gerektiğine inandığı konularda özellikle İslâm'ın yenilenmesi gerektiğini öne sürenlere reddiye mahiyetinde çeşitli

¹ Ahmet Özvarinli, *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

² İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Mehmet Emin Şen, *Mustafa Sabri Efendi'nin Düşünce Disteminde Din ve Diyalektik* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

³ Ahmet Akbuluk, "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar* 6/1 (Ocak 1992), 35.

⁴ Yunus Emre Gördük, *Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâlî*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/33 (2014).

* Çağdaşlarından kastımı kendisinin yaşadığı yüzyılın bir kesitinde yaşamış ve bilimsel tefsirle ilgili görüş belirtmiş olan İslâm âlimi veya müfessirlerdir ki bunlar Said Nursî, Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'tur. Bu üç ismi farklı ilmî şahsiyetlere ve kısmen veya tamamen farklı yapıda eserlere sahip olmaları sebebiyle seçtik. Açacak olursak; Nursî'yi Mustafa Sabri Efendi ile aynı dönemde yaşamış, klasik bir müfessirden ziyade çok yönlü bir âlim olması nedeniyle, Elmalılı'yı son yüzyıla damga vurmuş klasik bir müfessir olması hasebiyle, Kutub'u ise içtimâ tefsir ekolünün temsilcisi olması sebebiyle tercih ettik.

⁵ 22 Haziran 1869'da (12 Rebülevvel 1286) tarihinde Tokat'ta dünyaya gelen Mustafa Sabri Efendi, öğrenimine memleketinde başlar ve on yaşına geldiğinde hâfızlığını tamamlar. Genç yaşta (1890) Fâtih Camii müderrisliğine tayin edilir. Medresetü'l-Vâizin'de tefsir, Medresetü'l-Mütehassisin'de hadis müderrisi olarak çalışır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Tokat mebusu olarak Meclise girer. Siyasî hayatının ilk yıllarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı olumlu bir bakışa sahip olan Mustafa Sabri Efendi, daha sonra bu hareketin karşısında konumlanır. Hürriyet ve İtilaf Fırkasının kurucuları arasında yer alır ve bu firkada yöneticilik görevini üstlenir. İttihat ve Terakki hükümetinin yönetiminde olduğu sırada Hürriyet ve İtilaf Fırkasının üyeleri Bâbü'lî baskınında tutuklanınca 1913 yılında önce Mısır'a ardından Romanya'ya gitse de tutuklanmaktan kurtulamaz. Tutukluluğu sonrası Bilecik'te ikamete mecbur bırakılır. Bu karar kaldırıldıktan sonra 1919'da Tokat mebusu seçilir ve Damat Ferit Paşa hükümetinde Şeyhülislamlık görevini üstlenir. Damat Ferit Paşa aynı yıl yapılan Paris Barış Konferansı'na gidince vekâleten sadrazamlık görevini yürütür. Cumhuriyetin ilanının ardından tutuklanacağını anlayınca ailesiyle birlikte İskenderiye'ye gider. 1927 yılının Nisan ayında kayınpederinin memleketi Gümlüce'ye gider ve beş yıl boyunca orada ikamet eder. Bu süreçte oğlu İbrahim ile çıkardığı Yarın isimli dergideki yazılarıyla İslâm dünyasının yöneldiği Batı taklitçiliğini şiddetle eleştirir. Yunan Başbakan Venizelos'un Ankara ziyareti sonrası derginin yayını durdurulur ve Batras'a gönderilir. Bu süreçte sığınacak bir ülke arayışına girer ve Mısır'a döner. Bu dönemde telif ettiği eserler Mısır'da büyük itibar kazanmasına sebep olur ve Mısır Evkaf Vezirliği bünyesinde bulunan Lecnetü'n-Nühûz üyeliğine seçilir. Çeşitli dergi ve gazetelerde yazıları yayımlanan Mustafa Sabri Efendi, 12 Mart 1954'de Kâhire'de ahirete irtihal eder ve Abbâsiye'ye defnedilir. Mustafa Sabri Efendi, *Gaybın Önünde El Kavlu'l-Fasl*, trc. Muhammet Uysal, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 15-17.

eserler telif etmiştir ki bunlardan başlıcaları şunlardır:

- 1- *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*. Bu eser, cehennem azabının sonsuz olmadığını savunan Mûsâ Cârullah'ın *Rahmet-i İlahiyye Burhanları* adlı eserine karşı yazılmış bir reddiyedir.
- 2- *Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yollarında Bir Rehber*. Bu eser, Haşim Nahit ve benzer düşüncedeki isimlerin İslâm'da reform yapılması gerektiğine dair görüşlerine karşı telif edilmiş bir reddiyedir.
- 3- *Mevkıfû'l-beşer tahte sultâni'l-kader*. Bu eser, kader inancının Müslümanların geri kalmasına sebep olduğu tezi ile birlikte, kader ve efâl-i ibâd konularının incelendiği ve kaderle ilgili farklı kişilerin görüşlerinin eleştirildiği bir eserdir.
- 4- *el-Kavlü'l-faşl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-ğayb ve'llezîne lâ yü'minûn*. Bu kitap, *Mevkıfû'l-âkl* adlı eserinin bir bölümünden oluşturulan bu eser, pozitivistizmin yayılmasından sonra İslâm âleminde peygamberlik, hissî mu'cizeler, kıyamet âlâmetleri ve âhret konularında ileri sürülen yanlış görüşlere reddiye mahiyetinde bir eserdir.
- 5- *Mevkıfû'l-âkl ve'l-ilm ve'l-âlem*. Bir kelâm eseri olarak takdim edilen bu eser, Allah'ın varlığına ilişkin deliller, bilim-din ve bilim-akıl ilişkisi, nübüvvet ve âhret inancının delilleri gibi konuları içerir.⁶

2. Bilimsel Tefsirin Mahiyeti

Bilimsel tefsire dair tanımlar ton farklılıkları içermekle birlikte, bu tarifleri aynı çerçeve içerisinde mütalaa etmek mümkündür. Bunlardan birinin tarifine göre bilimsel tefsir, “Kur'ân ibarelerine bilimsel kavramların hâkim kılındığı ve böylelikle bu ibarelerden çeşitli ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmaya çalışıldığı tefsir türüdür.”⁷ Bir diğer tarife göre bilimsel (ilmî) tefsir, insan-eşya ve kâinat üçlüsü arasındaki ilişkiden bahseden Kur'ân ayetlerinin pozitif bilimlerin ışığında tefsir edilmesidir. Bir diğer ifadeyle kevnî olay ve olgulardan bahseden ayetlerin tefsirinde pozitif bilime ait bilgilerin araç olarak kullanılmasıdır.⁸ Bazı araştırmacılar Kur'ân'ın ilmî îcâzı ile ilmî (bilimsel) tefsirin çoğunlukla aynı anlamda kullanılmasının bir kavram kargaşasına yol açtığını ileri sürmektedir. Buna göre bilimsel tefsir, “temelde Kur'ân âyetlerinden yeni manalar keşfetmeyi amaçlayan, bu gaye doğrultusunda bilimi araç olarak kullanan tefsir türünün adı iken, ilmî îcâz, Kur'ân âyetlerinin haber verdiği o günün insanının bilmesinin mümkün olmadığı bir gerçekliğin, sonradan bilimsel olarak keşfedilmesidir.”⁹ Kanaatimizce Kur'ân'ın ilmî îcâzını, bilimsel tefsir metodunun bir alt başlığı olarak görmek daha isabetli bir yaklaşımdır. Zira bilimsel tefsir, bilimsel gelişmeleri ve tespitleri Kur'ân'ın ilmî îcâzını keşfetme yönünde kullanmakla birlikte, aslında âyetlerin kesinleşmiş yeni veriler doğrultusunda yeniden yorumlanmasını içeren daha geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir.

Bilimsel tefsir, türedi bir tefsir yöntemi değildir. Bazı araştırmacılara göre diğer pek çok İslâmî ilim gibi bilimsel tefsir de Emeviler döneminde ortaya çıkmış, Abbasiler dönemindeki ilmî çalışmalar ve tercüme faaliyetleri bu hareketi canlandırmıştır.¹⁰

Bilimsel tefsirin son dönemlerde öne çıkmasını tetikleyen iki temel etken olduğu söylenmektedir. Bunlardan birincisi, Batının maddî sahadaki ezici galibiyeti karşısında İslâm dünyasının kendini ispat etme ve haklı olduğunu gösterme çabalarının tefsire yansmasıdır. İkincisi ise bir takım dînî gerekçeleri öne sürerek, Batı dünyasında üretilen teknolojinin İslâm âlemine intikaline bariyer olmak isteyen kesimin etkisini, bu teknolojileri ve bilimsel gelişmeleri Kur'ân'ın haber verdiğini veya onayladığını öne çıkartmak sûretiyle kırma düşüncesidir.¹¹ Kanaatimizce bu iki temel neden dışında bilimsel tefsiri tetikleyen bir başka unsur, müfessirlerin Kur'ân tasavvurudur. Söz gelimi Gazzâlî (ö. 505/1111), bazı rivayetlerden hareketle, Kur'ân'da tüm ilimlerin bulunduğu, âyetlerin farklı şekillerde bunlara işaret ettiğini savunur. Bu rivayetlerde Kur'ân'ın yetmiş binden fazla ilmi ihtivâ ettiği, Kur'ân'ın her bir kelimesinin haddi, muttala', zâhiri ve bâtınının olduğu, öncekilerin ve sonrakilerin ilmini öğrenmek isteyen Kur'ân'ı tefekkür etmesi gerektiği söylenmektedir. Gazzâlî'ye göre sadece lafızların zâhiri üzerine yapılan bir tedebbür faaliyeti ile bütün bu anlamları ortaya çıkarmak mümkün değildir. İlimlerin tamamı Allah'ın sıfatları ve fiilleri içerisinde yer alır. Kur'ân ise Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklayan bir kitaptır. Dolayısıyla bu ilimleri görebilmek için Kur'ân'ın anlam dünyasının derinliklerine dalmak ve o ilimlere ne şekilde işaret ettiğini keşfedebilmek gereklidir.¹²

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/350-353.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/349; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/369; Fadl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn esâsiyyetuhu ve't-ticâhetuhu ve Menâhicuhu fi'l-asrî'l-hadîs* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2016), 1/15.

⁸ Celal Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 21, 42; Ali Ekber Babai, *Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler*, *Misbah Dergisi* 3/9 (2014), 56.

⁹ Abdulmecid b. Muhammed el-Va'lân, *el-Âyâtü'l-kevnîyye Dirâsetun Akîdetun* (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetu Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 128-129.

¹⁰ Abdurrahman Ateş, *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 118.

¹¹ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 99-100.

¹² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/289.

Bazıları Gazzâlî'nin naklettiği Kur'ân'ın her bir kelimesinin farklı boyutları olduğu yönündeki rivâyetin hiçbir hadis kitabında yer almadığını belirtmekte,¹³ ayrıca anlam olarak da bu rivâyetin gerçeklerle bağdaşmadığını öne sürmektedir.¹⁴ Ancak bize göre ilgili rivâyetin muhtevasının gerçeklerle bağdaşmadığını öne sürmek fazlaca iddialı bir hükümdür.^{15*} Zira - böylesi bir söz hiç söylenmemiş olsa da - her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın ezeli ilminden süzülen, evrensel mahiyeti hâiz, çok yönlü ilâhî bir mesaj olan Kur'ân'ı, çok boyutlu lafızlardan oluşmuş, engin ve zengin anlamları barındıran bir kitap olarak görmek, onu tek boyutlu lafızlardan oluşmuş sadece zâhirî anlamlardan ibaret bir kitap olarak kabul etmekten çok daha makuldür. Yüz yıllarca yazılmış olan onca tefsire rağmen hâlâ Kur'ân'ın anlaşılma ve yorumlama ihtiyacının tükenmemesi, kanaatimizce Kur'ân lafızlarının çeşitli anlam katmanlarına sahip oluşunun yani lugavî i'câzının farklı bir ifadesidir.

Parantez arası türünden paylaştığımız bu bölümden sonra yeniden konumuza dönecek olursak, Gazzâlî'nin bilimsel tefsire dair yaklaşımında yalnız olmadığını, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), el-Mürsî (ö. 685/1287), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi isimlerin de Gazzâlî ile benzer anlayışa sahip olduğunu, ancak söz konusu ulemânın eserlerinde bilimsel tefsirin müstakil bir metot olarak incelenmediğini söylemeliyiz.¹⁶

Suyûtî sonrası uyuklama dönemine giren bilimsel tefsiri, XIX. Yüzyıldan itibaren canlandıran ilk isim Muhammed b. Muhammed el-İskenderânî'dir (ö. 1306/1888). İskenderânî'yi farklı isimler takip etmiş, nihâyet Tantavî el-Cevherî (ö. 1359-1940) telif ettiği *el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli eseriyle bu sahanın en önemli temsilcisi olmuştur.¹⁷ Tantavî sonrası Zaglûl Neccâr özellikle *Tefsiru'l-Âyâtî'l-Kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli çalışmasıyla bu yönelişe tutarlı ve dengeli bir istikâmet çizmeye çalışmış ve gelişimine katkı sunmuştur.¹⁸ Bilimsel tefsirin yurt içindeki durumu incelendiğinde Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1878-1942), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1839-1919),¹⁹ Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1887-1951) gibi Türk ilim ve fikir adamlarının bilimsel tefsiri savunduğu görülür.²⁰ Ancak bu ekolün Tantavî sonrası yurt içinde gelişmesini sağlayan isimlerin başında Celal Kırca gelir. 1984 yılında "İlmî Tefsir Hareketi" başlıklı doktora tezini "Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler" adıyla yayınlayan Kırca, bu yönelişin tefsir gündeminde daha fazla yer almasına önemli katkı sağlamıştır.²¹

2.1. Bilimsel Tefsir Metoduna Yöneltilen Eleştiriler

Bilimsel tefsir metoduna yöneltilen eleştirileri ve bu eleştirilerin ne derece isabetli olduğunu detaylıca incelemek çalışmamızın sınırlarını zorlamak anlamına geleceğinden bu başlık altında temel eleştirileri özetle aktarmaya çalışacağız.

Bilimsel tefsir metoduna yöneltilen ilk sistemli eleştirinin sahibi Şâtıbî' (ö.790/1388) dir. Şâtıbî'nin eleştirileri genelde Kur'ân'ın ilk muhataplarının bilmediği ve bahsetmediği ilimlerin Kur'ân'a izâfe edilmesi çerçevesinde şekillenir. Ona göre Kur'ân âyetleri; matematik, tabiat ilimleri, geometri ilimlerden bahsediyor olsaydı, Kur'ân'ı en iyi anlayan nesil olduklarında şüphe olmayan sahabe neslinin bu ilimleri sonraki nesillere aktarmaları gerekirdi. Vâkıya böyle olmadığına göre, bu ilimleri Kur'ân'a izafe etmek,

¹³ Yaptığımız incelemelerde bu rivâyetin, farklı lafızlarla çeşitli şekilde rivâyet edildiği görülmüştür. İlgili kaynaklardan bazıları için bk. Ebu Ya'lâ Ahmed b. Hilal et-Temîmî, *Müsnedu Ebu Ya'lâ*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 9/80 (No.5149); Ebubekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedu'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzu'r-Rahmân v.dğr. (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009) 5/441 (No.2081); Ebu Hâtim ibn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, nşr. Muhammed Ali Sönmez, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/120 (No. 1028); Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir* (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/136. (No. 8668). Ebu Muhammed el-Huseyn el-Begavî, *Mesâbihu's-sunne* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1987), 1/176 (No.179). el-Bezzâr ve İbn Hibbân'ın eserinde bu rivâyet sadece her bir âyetin zahîrî ve batını bulunduğu şeklinde rivâyet edilir. Bu hadis için Hâkim'in sahih, ez-Zehabî'nin ise zayıf hükmünü verdiği aktarılır. Bir başka çalışmada bu hadisin zayıf olmakla birlikte mutabaatları sebebiyle hasen li gayrihi seviyesine çıktığı tespiti yer alır. Muhammed Fevzi Muhammed es-Sa'dunî, *el-Kismu's-sâlis mine'l-mu'cemi'l-evsat*, (Kâhire: Câmîatu Ezher Külliyyetu Usuli'd-Dîn, ts.) 628. İbn Mesud'un rivâyetinin ise sahih olduğu söylenir. Muhammed b. İsmail b. Muhammed el-Hasenî, *et-Tervîr Şerhu Camii's-Sağîr* (Riyad: Mektebetu Dâri's-Selâm, 2011), 4/278.

¹⁴ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 100.

* Gazzâlî'nin Kur'ân tasavvuru sadece ilgili rivâyetlere bağlı, bu rivâyetler olmadığında baştan sona değişecek bir yapıda değildir. Dikkat edilecek olursa Gazzâlî tüm ilimleri Allah'ın sıfat ve filleri içerisinde kabul etmekte, Kur'ân'ı da Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve filleriyle açıklayan bir kitap olarak düşünmekte dolayısıyla Kur'ân'ın tüm ilimleri doğrudan veya dolaylı olarak ihtiva ettiğini öne sürmektedir ki yukarıda bu görüşü paylaşmıştık. Ayrıca bir rivâyetin zayıf addedilmesi muhtevasının yanlış bir bilgiyi ifade ettiğini garanti etmez. Olsa olsa rivâyetin kaynağı konusunda şüphe uyandırır.

¹⁶ Ateş, *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu*, 122; Mehmet Emin Yurt, *Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine*, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17 (2019), 116-117.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/374-379.

¹⁸ Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım Örneği: Zaglûl Neccâr", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 10/1 (2018), 42, 44-45, 54.

¹⁹ Bir devlet adamı ve kumandan olan Gazi Ahmed Muhtar Paşa, ilmî çalışmalarıyla da bilinmektedir. Serâirü'l-Kur'ân fi tekvîni ve ifnâi ve iâdeti'l-ekvân isimli eserinde döneminin astronomi ilmindeki verileriyle dinî müktesebatını birleştirmiş ve Kur'ân'ın pozitif ilimlerle çatışmadığını göstermek istemiştir. Rifat Uçarol, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/447-448.

²⁰ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 15.

²¹ Kutbettin Ekinci, *Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu*, Bilimname Dergisi, 37/1 (2019), 172.

Kur'ân'ın ihtivâ etmediği bir şeyi Kur'ân'a dahil etmek anlamına gelir ki bu çok açık bir yanıştır.²²

Şâtıbî'yi bu konuda haklı bulan Zehebî, eleştirilerini üç farklı açıdan dillendirir. Bunlardan birincisi konunun dil boyutudur. Ona göre, Kurân lafızlarını, nâzil olduğu dönemde yaşayan Arapların anladığının dışında çeşitli bilimsel ıstıhlara işaret ettirmek doğru değildir. İkincisi ise belagat boyutudur ki buna göre eğer bu ilimler Kur'ân'da yer alıyor da ilk muhatapları olan Araplar bunu göremediyse, bu Kur'ân'ın ilgili ilimleri anlaşılır bir şekilde anlatamadığına delâlet eder ki bu onun belagatini yok eder. Üçüncüsü itikâdî boyutudur ki buna göre Kur'ân'ın değişebilir, yanlışlanabilir, birbiri ile çelişir duruma düşen bilimsel teorileri ihtivâ ettiğini ileri sürmek, kendisine bâtılın ne önünden ne de arkasından hiçbir şekilde yanaşmadığı Kur'ân'a olan inancı derinden sarsacak bir durumdur.²³

Bu eleştirilerin tamamına katılmak mümkün görünmemektedir. Zira bu eleştirilerde görülen hata, Kur'ân'ın evrenselliği ve her asırda yeni anlamlarının keşfedebileceği gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Yani söz konusu eleştiriler, Kur'ân'ın tüm manalarının bütün boyutlarıyla ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı, geriye anlaşılacak bir hususun kalmadığı kabulüne bina edilmiştir. Elbette Kur'ân'ın nâzil oluşuna şahit olmak ve onu Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ders almak gibi bu konuda alternatifsiz bir üstünlüğe sahip olan sahabe nesli Kur'ân'ı en iyi anlayan nesildir. Ancak, Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'ın inzâlinde tek başına ve mutlak bir biçimde o dönemin ilmî seviyesini ve o günkü muhatapların sosyo-kültürel durumunu esas aldığı söylemek, Kur'ân lafızlarının taşıdığı anlamlara sınır çeken ve evrenselliği ile uzlaşmayan bir yaklaşımdır. Kırca'nın da ifade ettiği gibi Kur'ân elbette ilk muhataplarının ilmî seviyelerini gözetmiştir ve bu gayet doğaldır. Yanlış olan, Kur'ân'ın sonraki nesiller için de bazı anlamları içerdiğini kabul etmemektir.²⁴ Kanaatimizce Kur'ân'ın eşsiz belagatı da tam burada devreye girmektedir. Nitekim Tâhir b. Âşûr, Şâtıbî'nin görüşlerini eleştirdiği bölümde tam da sözünü ettiğimiz noktaya temas eder. Ona göre selefin de vurguladığı gibi Kur'ân'ın anlamları sınırsızdır, dolayısıyla Kur'ân'ın manalarını sadece o günkü Arapların ilmî seviyesiyle ve kavrayış ufkuyla sınırlamak mümkün değildir. Kur'ân'ın mu'cize olmasının anlamı, lafzının veciz oluşu, ciltlerle kitaplarla anlatılabilecek zengin anlamları içermesidir. Ayrıca Kur'ân'ın ıstıhlaların ve ifadelerin anlaşılmasında farklı anlayışların olması da doğaldır. Çünkü nice kavrayış sahibi kişilerin üstünde daha üstün anlayışa sahip olanlar bulunur.²⁵

İlk muhataplarının ihtiyaçlarını karşılayan ve o günkü ihtiyaçlara çözüm üreten Kur'ân, evrensel mahiyeti sebebiyle sonraki nesillerin de ihtiyaçlarını da karşılama iddiasını taşır. Bu yüzden aynı dil ve aynı ifadeler üzerinden nâzil olduğu dönemdeki insanlara mesajını verdiği gibi sonraki nesillerin de beklentilerine cevap vermesi onun misyonunun ve mahiyetinin gereğidir.²⁶ Kur'ân âyetlerinin konu ettiği tabii olgulardan bahsederken kullandığı üslupla ve ortaya koyduğu işaretlerle, yedinci yüz yıl Arap toplumunu da yirminci yüz yıl insanlığını da hissesiz bırakmamasının esprisi burada yatmaktadır. Özellikle kevnî âyetlerde kullanılan üslup ve lafızlar bunun çarpıcı örneklerini ihtiva eder.²⁷ Örneğin Hicr 15/22. âyette rüzgarların aşılavıcı olarak gönderilmesinden bahsedilmektedir. Müttekaddimun dönemi müfessirler, rüzgarların aşılavıcı olarak gönderilmesi olgusunu, bu hâdiseyi beyan eden rivâyetler eşliğinde, ağaçların veya bulutların aşılınması, gebe kalan deve, bir kadının gebe kalması gibi teşbihler üzerinden tefsir etmektedir. Söz konusu teşbihlere dayanan yaygın yoruma göre, gebe devenin veya kadının karnında yavrusunu taşıdığı gibi rüzgarlar da karnında bulutları taşımakta ve bunun neticesinde yeryüzünün su ihtiyacı giderilmektedir.²⁸ Tâberî'nin tefsirinde aktardığı bir rivâyette, Hz. Peygamber (s.a.v.) âyette bahsedilen rüzgarın insanlara faydalı olan cenûb isimli rüzgar türünden olduğunu söyler.²⁹ Oysa çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır bu âyetin tefsirinde, ağaç aşılamanın geçmiş dönemlerden itibaren biliniyor olduğunu ancak bunun rüzgarla ilişkisinin bir doktor olan Râzî'ye bile gizli kaldığını söyler. Ona göre Ra'd sûresinde açıklandığı üzere³⁰ tüm bitkilerin çiçeklerinde erkek-dişi çiftinin bulunduğu ve meyvelerin ancak erkeğin dişiyi aşılması ile oluştuğu anlaşıldıktan sonra, âyette bahsedilen aşılamanın rüzgarla ilişkisi keşfedilmiştir. Böylelikle o dönem için bilinmeyen bilimsel bir gerçek, yüz yıllar sonra anlaşılmış ve dolayısıyla bu âyetin verdiği bilginin bir mucize olduğu görülmüştür.³¹

²² Ebu İshâk İbrahim eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Kâhire: Dâru İbni Affân, 1998), 1/127-128.

²³ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 2/359-362.

²⁴ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 72-73.

²⁵ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984) 1/44-45.

²⁶ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 77.

²⁷ Örnek olarak bk. el-Enbiyâ 21/30; ez-Zâriyât 51/47; et-Tîn 95/4.

²⁸ Ebu'l-Leys İbrahim es-Semerkindi, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Mahmud Matraci, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/237; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fi'l-İlmî't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'Arabi, 2001), 4:529/530; Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn en-Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 2/187; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 6:462/463.

²⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 17/88.

³⁰ "Orada bütün meyvelerden iki çift yarattı." bk. er-Ra'd 13/3.

³¹ Yazır tefsirinde Kur'ân âyetlerinin farklı anlam katmanlarını içerebilecek yapıda olduğunu gösteren işaret yorumlara da yer verir. Ona göre Allah'ın gönderdiği

Yukarıdaki örnek ilgili âyetin ihtiva ettiği anlamların bazılarının ilmî gelişmelere bağlı olarak zamanla ortaya çıkacağını göstermesi açısından oldukça mânîdardır. Dolayısıyla evrenselliği, i'câzı, tüm zaman ve mekanları kuşatan ilm-i ilâhîden nâzil oluşu gibi gerçeklikler birlikte düşünüldüğünde, Kur'ân'ın bazı ayetlerde kullandığı lafızlarla bu tür işaretlerde bulunması ve ilâhî mesajdan hiçbir çağı hissesiz bırakmaması son derece makuldür.

Öte yandan bilimsel tefsiri savunanlar, Kur'ân'ın bütün ilmî nazariyeleri kapsadığını değil, tüm ilimleri kapsadığını söylemektedir. Dolayısıyla bilimsel tefsire yöneltilen temel eleştirilerden olan ve kısaca “Kur'ân âyetlerini bilimsel teorilerin peşine takmak” olarak ifade edebilece eleştiri haklı bir tenkit olarak görünmektedir. Ancak bu konudaki diğer eleştirilerin tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

3. Mustafa Sabri Efendi'nin Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Mustafa Sabri Efendi bilimsel tefsire dair değerlendirmelerini, İslâm'da tartışılan meseleleri incelediği bir bölümde paylaşır. Bu yüzden onun bu konudaki değerlendirmelerinin bilimsel tefsire dair genel perspektifini yansıtmakta olduğu söylenebilir.

Mustafa Sabri Efendi, bilimsel tefsire yönelik çalışmaları Kur'ân'a iyi bir hizmet olarak görmek ve bu gibi çalışmaları takdir etmekle birlikte, bu tür tefsirlerin bilimsel teorilere yaranma amacıyla yapılmasını doğru bulmamaktadır. O, bu konudaki maksadını Yâsin 36/38. âyeti üzerinden yapılan bir tefsir örneği üzerinden aktarmak ister. İlgili âyet şöyledir:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝

“Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider. Bu, çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.”

Bu noktada öncelikle bu âyetin klasik dirâyet tefsirlerindeki durumunu incelemek yararlı olacaktır.

Müfessirlerin bu âyeti genel olarak *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” lafzından kastedilen mananın keşfine yönelik olarak güneşin hareketi üzerinden beyan ettikleri, açıklamaların bu hareketin beyanı çerçevesinde şekillendiği görülür. Örneğin bazılarına göre “müstekarr” lafzından maksat, güneşin batış yeri, bazılarına göre ise kıyametin kopuş zamanıdır.³²

Âyeti geniş bir şekilde tefsir eden Râzî, pek çok müfessir gibi tefsirinde *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” lafzının muhtemel anlamlarını açıklamaya öncelik verir. Buradaki ل (lam) harfinin *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ* “Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından önce namazı kıl” ifadesinde³³ olduğu gibi vakti bildirmeye yönelik olarak kullanılmış olabileceğini değerlendiren Râzî, âyetin bu ihtimale göre, “Güneş karar kılacağı (duracağı) bir vakte göre hareket ediyor” anlamına geldiğini söyler. Ona göre ل (lam) harfinin *إِلَى* (ilâ) anlamında kullanılmış olması ihtimaline göre ise âyet, “Güneş kendisi için belirlenen karargaha doğru gider” anlamına gelir. Râzî “müstekarr” lafzının zamanla ilgili olmayıp mekânla ilgili olması halinde alabileceği anlamları dört maddede sıralar.

1- Güneşin kışın en düşük noktaya inmesi, yazın en yüksek noktaya yükselmesi demektir. Buna göre âyetin anlamı, “Güneş bu noktaya varıp, tekrar gelinceye kadar hareket eder” anlamına gelir.

2- Bu, güneşin doğuş noktalarının en uç noktasıdır. Malumdur ki güneşin altı aya kadar doğduğu her gün için ayrı bir doğuş noktası vardır. Âyet bu noktalar arasında gidiş gelişini anlatmaktadır.

3- Güneşin başlangıçtaki noktasına ulaşmasıdır.

4- Bu; güneşin, burçların mıntıkasından güzergahına meyletmek sûretiyle üzerinde hareketini tamamladığı dairedir (yörüngedir).³⁴

Mustafa Sabri Efendi, bu âyetin güneşin istikrarına ve dünyanın dönüşüne delil olarak gösterilmesine temkinli yaklaşır. Âyetten bu anlamın çıkarılabilmesi için *لِمُسْتَقَرٍّ* lafzındaki ل (lam) harfini *فِي* (fi) manasına hamletmek gerektiğini belirten Mustafa Sabri Efendi'ye göre böyle bir külfete girmeye hiç gerek yoktur. Bu tür bir tasarrufun gerekçesinin Kur'ân'ı pozitif bilimlere uydurmak

Nebiler de aşılacağı rüzgarlara benzemektedir. Şöyle ki; Onlar Allah'tan aldıkları nuru, alıcıları açık olan kişilere yayar ve aşılırlar. Nâzil olan Kur'ân ise gökten indirilen su gibi hayatın mayasıdır. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3053-3055. Reşid Rıza da ayetteki aşılama hadisesini Kur'ân'ın ilmî i'câzına örnek olarak zikreder ve geçmiş dönemlerde bu ilmî gerçeğin bilinmemesi sebebiyle müfessirlerin ayeti bu şekilde anlayamadıklarını veya mecaza hamlettiklerini söyler. Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 1/175-176.

³² Nâsiriddîn Ebu Said Abdullah el-Beydâvi, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 4/268; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît fi't-Tefsîr*, 9/66; en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 3/104; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu akli's-selîm ile mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 2/108.

³³ İsrâ 17/78.

³⁴ Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 26/276-277.

olduğu söylenemez. Çünkü pozitif bilimlere uyuyor olmak Kur'ân için bir itibar vesilesi olamaz. Bu tavrından dolayı pozitif bilimlere karşı olduğunun düşünülmesini doğru bulmayan Mustafa Sabri Efendi, kendisinin pozitif bilimlere değil, bunları Kur'ân'da arayan yaklaşıma karşı olduğunun altını çizer ve görüşünü şu şekilde gerekçelendirir:

Kur'ân'ın tertip tarzı başkadır. O insanların sosyal, medenî kanunlarını, siyasetini, adâletini, ahlâkını, sunî tavırlardan uzak olarak, ciddi, nezîh, sade ve umumî bir şekilde düzenler. Kur'ân medeniyetinin varacağı son nokta, Batı medeniyeti gibi nefsin arzu ve heveslerini tatmin etmek gibi süflî bir gaye olmayıp, iki cihanın saadetini temin eylemektir. Kur'ân insanlığa insan olmayı öğretir, onların maddî hastalıklarından ziyade manevî hastalıklarına şifa reçeteleri sunar.³⁵

Mustafa Sabri Efendi bu noktada öne sürmüş olduğu bu gerekçeleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) temel gönderiliş amacının insanlara dünya işlerini öğretmek olmadığını anlatan bir hadisle³⁶ ve “ay”ın halinin soruluşu üzerine nâzil olan âyetle³⁷ destekler. Ona göre ayın şeklinde görülen değişimin sebebine dair soruya, mecrâsının değiştirilerek cevap verilmesi, Kur'ân'ın insanlara astronomi bilimine ait bilgileri öğretmek için değil, dinin öğretilerine muhtaç olan insanlara hidâyet etmek üzere gönderildiğini vurgulaması yönüyle oldukça güzel bir misaldir.³⁸

Kur'ân'ın bir bilim kitabı olmadığını vurgulayan Mustafa Sabri Efendi, onu yaratıcının yüceliğini, yaratılmışların acziyetini, yaratılıştaki güzelliği, erdemli davranışların üstünlüğünü, dünya hayatının sınırlı oluşunu, insanları bekleyen sonun dehşetini anlatmak üzere nâzil olan bir ilâhî kitap olarak tarif eder.³⁹ Ona göre bütün bu vasıflarından dolayı, Kur'ân'ı bir şeye benzetmek câiz olsaydı, ilâhî bir hitabete, beşer üstü bir şiir metnine benzetilmesi söz konusu olabilirdi ancak bir bilim kitabına benzetilmesi asla söz konusu olamazdı.

Kur'ân'ın evrenden bahsederken, eşyanın ve tabiî olguların dış görünüşünü esas aldığı belirten Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'daki ifadelerle dikkat edildiğinde yer, gök, yıldızlar, güneş ve ay nasıl görünüyorsa öyle tasvir edildiğini söyler. O bu tespitini şöyle örneklendirir: Mesela yeryüzünü; uzatılmış bir satır,⁴⁰ gökyüzünü; korunmuş bir tavan,⁴¹ yıldızları; parlak birer kandil,⁴² gündüzleri; geceden sıyrılmış çıkan,⁴³ güneş ve ayı devredici,⁴⁴ sabahı; bir kapanış ve boğulmuşluktan sonra nefes alıp verici⁴⁵ gibi gösterir. Bu meyanda âyetin bahsettiği unsurların içerdiği bilimsel gerçekliklerin kıymeti yoktur, zira bilimsel bir hakikatin keşfinin, Peygamberlik derecesine çıkabileceğini iddia etmek kabul edilebilir değildir. Nitekim Peygamberlerin gönderildiği kavimler içerisinde bu ilimlerle uğraşan insanlar, ilgili unsurlardaki bilimsel hakikatlerden bahsetmenin olağanüstü bir şey olmadığını kolaylıkla takdir edebilirler. Oysa ona göre Peygamberlerin göstereceği mucize, herkesin dikkatini çekecek, insanların tamamını hayrete düşürecek türden olmalıdır.⁴⁶

Görüşlerini desteklemeye matuf olarak bu noktada Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemin Arap toplumuna dikkat çeken Mustafa Sabri Efendi, o günkü Arap toplumunun belagat açısından hiçbir milletin ulaşamadığı seviyede olduğunu söyler. Ona göre o dönemdeki sihirleyici iktidar ve azametli belagatin üzerinde adeta bir taç mevkinde bulunan Kur'ân'ın meydan okumasının tam da bu noktadan olması, Kur'ân'a bilimsel bir kitap muamelesinde bulunanların gözden kaçırdığı temel hususlardan biridir.

Konuyla ilgili düşüncelerinin genel çerçevesini bu şekilde çizen Mustafa Sabri Efendi, yukarıda paylaştığımız âyete dönüş yaparak, bu âyetin muhtemel tefsirlerine dair düşüncelerini paylaşır. Şöyle ki; *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” lafındaki ل (lam) harfinin في (fi) manasına hamledilmesi halinde, âyet, güneşin kendisi için karar kılınan yolundaki akışının (gidişinin) belli bir istikamette ve düzende olduğunu anlatmaktadır. Âyetin devamında güneşin ayı, gecenin gündüzü geçemediği ve her birinin

³⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019), 1/652.

³⁶ Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), hurma ağaçlarını aşılardan bir topluluğa uğradı. Onlara “bunu yapmasanız da olur” buyurdu. Hurmalar (o yıl) koruk çıkardılar (beklenen verim olmadı). Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara (bir müddet sonra) uğradı ve hurmaların halini sordu. “Sizin buyurduğunuz üzere yaptık ancak iyi verim olmadı” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “Siz dünya hayatınızla ilgili işlerinizi daha iyi bilirsiniz.” buyurdu. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Fedâil”, 2363.

³⁷ el-Bakara 2/189.

³⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/652-653. Nitekim Menâr tefsirinde de ilgili ayeti benzer bir yaklaşımla tefsir edilir. Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Teşîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 2/163.

³⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/653-654.

⁴⁰ el-Gâşîye 88/20.

⁴¹ el-Enbiya 21/32.

⁴² el-Mülk 67/5.

⁴³ Yâsin 36/37.

⁴⁴ er-Râ'd 13/2.

⁴⁵ et-Tekvîr 81/17-18.

⁴⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/654.

kendi yörüngesinde aktığına yapılan vurgu dikkate alındığında, önceki âyetin bilimsel bir hakikatten ziyade, sözü edilen gerçeğe delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle de güneş ve ayın derin ve nihâyetsiz gökyüzünde yüzücü olarak ifade edilmesi, dış görünüşe oldukça münasip ve son derece belîğ bir anlatımdır.⁴⁷

Mustafa Sabri Efendi'nin izahlarından anlaşıldığı kadarıyla kendisi yukarıda paylaştığımız tespitlerine uygun olarak bu âyetin, gök bilimine dair bilgileri öğretmekten ziyade, gök cisimlerinin görünen halini etkileyici belîğ bir üslupla anlattığını, âyetin de esasen bu maksadı gözettiği kanaatindedir. Nitekim kendisi, bu âyetin eski bilimsel teorilere tatbikini doğru görmediği gibi yeni bilimsel keşiflere uyarlanmasını da doğru bulmadığını ifade eder. Onun bu konuda dikkat çektiği bir başka husus ise, bilimsel keşif ve teorilerin değişebilir yapısı sebebiyle Kur'ân âyetlerini bu teorilere izafe etmenin sakıncasıdır.⁴⁸ Bunun bilimsel tefsire yöneltilen en temel eleştirilerden biri olduğu malumdur.

Mustafa Sabri Efendi yaşadığı dönemde Ahmed Midhat Efendi öncülüğünde başlayan asra Türkçe tefsir telif etme girişimine kaleme aldığı bazı makalelerle karşı çıkmıştır. İlgili makalelerde yazılması planlanan Türkçe tefsire karşı çıkış gerekçelerini sıralayan Mustafa Sabri Efendi'nin öne sürdüğü gerekçelerden biri söz konusu tefsirin ilmî tefsir türünde yazılacak oluşudur. Ona göre Müslümanlar Kur'ân'ın ilâhî oluşunu; gaybî konulardan haber vermesi, belagatindeki aşılabilir i`câzî gibi hususlardan anlayacaklardır, yoksa pozitif bilimlerin teorilerine uyumlu olması ile değil. Pozitif ilimlerle ilgili keşifler mu'cize değildir ve bunların kâşifi, peygamber sayılamaz.⁴⁹ Kur'ân-ı Kerim'in, pozitif bilimleri onaylamak veya onlara muhalefet etmek gibi bir gayesinin ve münasebetinin olmadığını bilmesi gerektiğini vurgulayan Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'ın bir hidayet kitabı olduğu gerçeğinin unutulmaması gerektiğini sık sık hatırlatır.⁵⁰

Yukarıdaki ifadeler ve tespitler ışığında, Mustafa Sabri Efendi'nin Kur'ân âyetlerini bilimsel tefsir metoduyla açıklamayı mutlak anlamda yanlış bulmadığı ancak bu konuda ciddi endişeler taşıdığı söylenebilir.⁵¹ Kur'ân'a bir bilim kitabı olarak yaklaşmanın yanlışlığına yaptığı yoğun vurgu dikkate alındığında, zorlama tevellere gitmek, bilim dünyasına yaranmak amacıyla âyetlere şartlanmış bir bakış açısıyla yaklaşmak gibi bilimsel tefsir konusundaki genel eleştirilere katıldığı görülür. Bütün bu eleştirilerin altında onun Kur'ân tasavvurunun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira o Kur'ân'ı her şeyden önce edebî i`câzıyla insanları adeta büyüleyen açık bir hidâyet rehberi olarak görmekte ve önemli olanın da Kur'ân'ın bu yönü olduğunu düşünmektedir.⁵²

Şüphesiz Kur'ân her şeyden önce bir hidâyet kitabıdır. Bu açıdan bakıldığında Mustafa Sabri Efendi'nin tespitlerinin ve eleştirilerinin haklılık payı bulunmaktadır. Ancak Kur'ân'ın hidâyet ışığını hangi konular üzerinden saçtığı incelenecek olursa, onun bu konuda i`câz özellikleri başta olmak üzere, tevhidi ispat amacına matuf olarak kevnî âyetleri sıkça kullandığı görülür. Dolayısıyla Kur'ân'ın i`câzını sadece dil ve belagat alanı ile sınırlandırmak doğru değildir. Koymuş olduğu kanunlarının eskimemesi, gaypten haber vermesi gibi Kur'ân'ın çok farklı i`câz yönleri bulunmaktadır ki bunlardan biri de ilmî i`câzıdır.⁵³ Elbette Kur'ân bir jeoloji veya astronomi kitabı değildir, ancak Kur'ân'ın ilmî i`câzı, hidâyet edici özelliğini çeşitlendiren araçlardandır. Zira insanların farklı kabiliyetlere ve anlayışlara sahip oluşu ile Kur'ân'ın hidâyet ışığını çok çeşitli kanallar üzerinden aktarması olguları birlikte düşünüldüğünde, bazılarının onun edebî özelliğinden, bazısının gaybî konularda verdiği doğru haberlerden, bazısının ise ilmî i`câzından etkilenecek hidâyete kavuşması yahut imânını takviye etmesi pek tabiidir. Dolayısıyla Mustafa Sabri Efendi'nin tespitleri ve eleştirileri nispeten katı/keskin görünmektedir. Bununla birlikte kendisinin bu keskin tavrının, bilimsel tefsirin icrasında ölçünün kaçırılması sûretiyle Kur'ân âyetlerinin zorlama yorumlara tutulması endişesinden, yani Kur'ân hassasiyetinden kaynaklandığı söylenebilir.

Öte yandan Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'ın kevnî unsurlardan veya tabiat olaylarından bahsederken bunların zâhirî görünüşlerini esas aldığını öne sürmektedir. Bu tespit genel olarak isabetlidir. Ancak bunun istisnası yok değildir. Hatta kendisi bu tespitine örnek

⁴⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/654-655.

⁴⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/655.

⁴⁹ Mustafa Sabri Efendi, "Kur'ân-ı Kerim İçin Türkçe Bir Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, (20 Ağustos 1324 / 2 Eylül 1908), 29; İlhami Günay, Mustafa Sabri Efendi'nin "Asr-ı Hazıra Muvafık Türkçe Tefsir" Yazılması Fikrine Karşı Düşünceleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 19/62 (2015), 244.

⁵⁰ Mustafa Sabri Efendi, "Türkçe Mükemmel Bir Tefsir Yazmak Meselesi -Ahmed Midhat Efendi'nin Makalesine Ait-", *Millet*, (27 Ağustos 1324 / 9 Eylül 1908), 1; Günay, Mustafa Sabri Efendi'nin "Asr-ı Hazıra Muvafık Türkçe Tefsir" Yazılması Fikrine Karşı Düşünceleri", 245.

⁵¹ Örneğin Fahrüddin er-Râzî'nin tefsirinde ayetleri açıklamak gayesiyle fen bilimlerinden yararlanmasının esastan yanlış olduğunu söylememesi, er-Râzî'nin dönemindeki ilim ehli ile kıyaslanamayacak ölçüde yüksek bir seviyeye sahip olduğunun altını çizmesi, ayrıca Mısır'da bu yaklaşımdan hareketle yapılan aşırı yorumların burada da görülebileceği endişesini taşıması, bilimsel tefsiri temkinli olmak kaydıyla ehline ve usûlünce yapılabilir olarak kabul ettiğini göstermektedir. Günay, Mustafa Sabri Efendi'nin "Asr-ı Hazıra Muvafık Türkçe Tefsir" Yazılması Fikrine Karşı Düşünceleri", 245-246.

⁵² Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/655.

⁵³ Celâleddin es-Suyûtî, *Mu'teraku'l-ekrân fi i'câzî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye 1988), 1/12-387; Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûlî't-tefsîr* (Kâhîre: Dâru's-Sahve, 1986), 165-168; Mustafa Dîb-Muhyiddîn Dîb, *el-Vâdih fi ulûmî'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 156-168.

olarak gökyüzünden korunmuş tavan olarak bahseden âyeti zikretmektedir.⁵⁴ Oysa “tavan” lafzı gökyüzünü çıplak gözle temaşa eden biri için uygun bir teşbih olsa da tavanın korunmuşluğu ilk bakışta anlaşılacak netlikte tabii bir olgu değildir. Nitekim klasik dönem tefsirlerinde سَقْفًا مَحْفُوظًا “korunmuş tavan” ifadesi genellikle göğün yükseltilmiş olması, şeytanlardan, şirkten günahlardan, yıkılmaktan veya diğer afetlerden korunması şeklinde açıklanır.⁵⁵ Mesela bazı âyetlerde çıplak gözle bakıldığında kararmış pamuk yığınlarına benzeyen yağmur bulutlarının “ağır”⁵⁶ olduğundan bahsedilir.⁵⁷ Oysa bulutların ağırlığı gözlemlenebilir bir olgu değildir. Bütün bunlar, Kur’ân’ın kevnî olguların öncelikle dış görünüşünü esas almakla birlikte, bazı teşbih ve tasvirleriyle bu görünüşün arkasındaki gerçekliklere işarette bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu işaretleri görmezden gelmek ve usûl kâidelerine uygun bir şekilde yapılacak tefsir faaliyetlerine en baştan kapıyı kapatmak yerine, bu konuda esnek bir yaklaşıma sahip olmak daha isabetli bir tavır olarak görünmektedir.

4. Bazı Çağdaşlarının Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Mustafa Sabri Efendi’nin çağdaşlarının tamamının bilimsel tefsire yaklaşımını incelemek çalışmamızın hacmini zorlayacak bir durumdur. Bu yüzden bu başlık altında sırasıyla Seyyid Kutub, Elmalılı Hamdi Yazır ve Said Nursî’nin bilimsel tefsire bakışlarını ve ilgili âyete dair yorumlarını inceleyeceğiz.

a) Seyyid Kutub’un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Kur’ân’ın hiçbir boşluk bırakmadan hayatın her alanına hitap ettiğini düşünen Kutub, eserinde Kur’ân’a kendisinde olmayan şeyleri ilave edenleri eleştirir. Bu gibileri şaşkınlıkla izlediğini belirten Kutub, bu kimselerin Kur’ân âyetlerini murad edilen mana dışında bir maksada hamletmek sûretiyle, bu âyetlerden tıp, kimya, astronomi gibi ilimlerine dair bazı çıkarımlarda bulduklarını söyler. Bu kimselere hayret eden Kutub’un hayretini daha da arttıran husus, söz konusu kişilerin bu tutumlarıyla Kur’ân’ı yücelttiklerini sanmalarındır. Ona göre Kur’ân indiriliş amacı ve konusu itibarıyla kâmil bir kitaptır, Kur’ân’ın gayesi ve konusu ise bu tür ilimlerin hepsinin üstündedir. Zira akı, araştırması ve tecrübesiyle bu tür ilimleri keşfeden ve bunlardan faydalanan insandır ancak Kur’ân tıpkı toplumu tedavi etmek sûretiyle inşâ ettiği gibi bütün bu kabiliyetlerle donanmış insanın yapısını, kalbini, aklını ve şahsiyetini inşâ etmektedir.

Kutub, kesin ve mutlak bir yapıya sahip olan Kur’ân hakikatlerinin, beşer ilminin değişebilir ve yanlışlanabilir teorilerine tabi kılınmasını açık bir metodolojik hata olarak görür ve buna kesin bir dille karşı çıkar. Ona göre bu tür yaklaşımlar; Kur’ân’ı tâbi, ilimleri metbû’ (tabi olunan) pozisyonuna yerleştirmek, Kur’ân’ın mahiyetini ve misyonunu yanlış anlamak, her gün değişen teorilere göre âyetleri sürekli zorlama yorumlarına tabi tutmak gibi pek çok arızalı tutumu bünyesinde barındırmaktadır.⁵⁸

Kutub, çalışmamıza konu olan Yâsin 36/38. âyetin tefsirinde ise şunları söyler: Güneş kendi çevresinde dönmektedir, bu ise güneşin sabit olduğuna dair kabul görmüş eski teorinin aksine bir tezdur. Ne var ki ilmî keşifler en nihâyet güneşin sabit olmadığını, astronomi bilginlerinin yaptığı hesaplamaya göre, saniyede on iki millik bir süratle hareket ettiğini söylemektedir. İşte güneşin Rabbi, onun sadece kendisinin bildiği belli bir vakte veya mekâna kadar hareket edeceğini haber vermektedir. Tam da bu noktada güneşin dünyamızın yaklaşık bir milyon katı büyüklüğünde olduğunu ve fezada hiçbir şeye dayanmadan bu şekilde hareket ettiğini tasavvur edecek olursak, Cenâb-ı Hakk’ın kudretinin ne denli büyük olduğunu bir miktar anlayabiliriz.⁵⁹

Görüldüğü gibi Kutub, bilimsel tefsirle ilgili keskin eleştirilerine rağmen bilimsel tefsiri bir yönüyle kullanmadan edememiştir. Bu noktada Kutub’un tutarsız olduğunu ifade etmek istemiyoruz. Zira bilimsel tefsir, “Kur’ân tefsirinde kesinleşmiş ilmî verilerden yararlanmak sûretiyle âyetleri anlama çabası” olarak anlaşıldığında, bu yaklaşım metodolojik olarak oldukça verimli bir yöntem olarak görülebilir ve bunu tefsir ilmiyle işteğal eden kâhîr ekseriyetin yararlı bulacağı düşünülebilir. Nitekim Kutub’un da belirttiği üzere, bilimsel tefsire yöneltilen eleştiri okları genelde âyetleri zorlama tevillerle belli bazı bilimsel teorilere uydurmak maksadıyla yapılmasına yöneliktir. Kanaatimizce bilimsel tefsirin bazı ilmî çevrelerde olumsuz bir algı oluşturmasındaki en önemli faktör, onun bu yönüyle kullanılmasıdır. Sonuç olarak, Mustafa Sabri Efendi ile Kutub arasında

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/32.

⁵⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 18/435-436; Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 11/285; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998) 5/298-299; Ebu Muhammed b. Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001), 4/80; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4/50; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durrul-mensûr fi kitâbi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 5/627.

⁵⁶ Bazı yağmur bulutlarının ağırlıkları insanı hayrete düşürecek türdendir. Örneğin bir yağmur bulutu olan kümülönimbus bulutunun ağırlığının üç yüz bin tona kadar ulaştığı aktarılır. Ahmet Vefa Temel, Kur’ân’daki Meteorolojik Kavramların Değerlendirilmesi, *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 81.

⁵⁷ el-A'râf 7/57; er-Ra'd 13/12.

⁵⁸ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.), 1/182-183.

⁵⁹ Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, 5/2968.

bilimsel tefsire yaklaşım konusunda bir benzerliğin olduğu, bununla birlikte Kutub'un bu metoda yönelik daha keskin ve net eleştiriler dillendirmesine rağmen, ilgili âyetin tefsirinde ilmî verileri çok daha yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir.

b) Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Yaklaşımı

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır bilimsel tefsir yöntemin bazı problemler barındırdığı düşüncesindedir. Bunlardan biri yukarıda dillendirdiğimiz Kur'ân âyetlerinin zamanla değişebilecek veya yanlışlanabilecek yapıda olan bilimsel teori veya keşifler esas alınarak tefsir edilmesidir. Nitekim Yazır'ın Âyete'l-Kürsî'nin tefsirinde, ilgili âyetin bazı müfessirlerin kendi dönemlerinde geçerli olan Batlamyus'un teorileri ve tespitleri ışığında tefsir edilmesini eleştirmesi, bu düşüncesinin yansımasıdır.⁶⁰

Yazır, güneş ve ayın bir felekte yüzdüğünden bahseden âyetin tefsirinde⁶¹ aynı eleştiriyi dillendirir. Ona göre bu âyeti, kendi dönemlerinde geçerli olan bilimsel teorilere göre tefsir ederek, bizzat feleğin kendisinin döndüğünü iddia etmek açık bir hatadır.⁶² O çünkü ilmî çevrelerin güneşi ve ayı feleğin hareket ettirdiğini öne sürmelerine karşılık, âyette her birinin birer felekte kendilerinin yüzdükleri haber verilmektedir. Bu ve benzeri âyetlerin Kur'ân'ın pozitif bilimlere karşı zaferini ilan ettiğini belirten Yazır, sonuç olarak şu önemli ölçüyü dillendirir: Kur'ân'la bilimsel teorilerin çatıştığı görüldüğü an, Kur'ân'ı ilgili bilimsel teoriye uydurmak yerine, ilgili teoriyi Kur'ân'a yaklaştırmaya çalışmak gerekir.⁶³

Bununla birlikte Yazır'ın Kur'ân tasavvuru incelendiğinde onun düşünsel zeminde bilimsel tefsire esastan karşı olmadığı anlaşılır. Zira o bazı âyetlerden hareketle,⁶⁴ bilimsel tefsirin öncülerinden sayılan Gazzâlî ve Râzî'nin çizgisine uygun olarak Kur'ân'da çok çeşitli ilimlere, farklı tarz ve derecelerde temas edildiğini düşünmektedir.⁶⁵ Söz gelimi evrenin yaratılışı, insanın yaratılması ve diriltmesi gibi kevnî olgulara dikkat çeken âyetleri⁶⁶ tefsir ederken, ilgili âyetlerin bütün dünya ve ahiret ilimlerini ihtiva ettiğini öne sürer.⁶⁷ Yine Cenâb-ı Hakk'ın insanlara Kur'ân'ı öğrettiğini ifade eden Rahmân sûresinin ikinci âyetinin tefsirinde, Âlûsî'nin görüşlerini paylaşır ki bu tefsire göre; âyette Kur'ân'ın ilim nevinden olduğu, sadece lafızlarına değil, ihtiva ettiği manalara da ilim denildiğine dikkat çekilmektedir. Âlûsî, bu ilimlerin çeşitli olduğunu belirtir. Ona göre bu çeşitlilik, işaret ve rumûzdan (daha gizli işaret) kevnî olayların hakikatine vâkıf olmaya kadar çıkmaktadır. Yazır'ın, Âlûsî'den aldığı bu yoruma bir eleştiri getirmemesi bunun bir onayı şeklinde yorumlanabilir.⁶⁸

Yazır, Tekvir sûresinin on dördüncü âyetinin tefsirinde Ebu Hayyân'ın bilimsel tefsirle ilgili görüşlerini aktarır. Ebu Hayyan'a göre Kur'ân apaçık Arapça diliyle indirilmiştir, dolayısıyla Kur'ân'da remzî, bâtinî anlamlar olmadığı gibi felsefecilerin ve tabiat bilimcilerin intihal ettiği şeylere imâ ile olsun işaret edilmemiştir. Bu görüşü aşırı bir yorum olarak niteleyen Yazır'a göre Kur'ân âyetlerinde asıl mana saklı kalmak ve bu manaya aykırı olmamak şartıyla farklı anlamlara çeşitli derecelerde işaret edilmesi tabiidir. Hatta bu husus, muhkemleri dışında içerisinde hafî, mücmel, müşkil, kinâye, istiâre, hakikat, mecâz, müteşâbihat gibi farklı lafızları ve üslup özelliklerini barındıran ve açık bir Arapça olan Kur'ân'ın edebî özelliğinin bir gereğidir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ilk anlamı dışında zengin anlamları muhtevî olduğu kabul edilmeli, ancak âyetten çıkarılan anlamlar birbiriyle çelişir durumda olmamalıdır. Bu tespiti örnek olarak, iki denizin karşılaştığı ancak aralarındaki perde bulunduğu için karışmadığını anlatan âyetlerin,⁶⁹ zâhir ve bâtin deryalarının karışmamasından başlayarak geniş bir yorum sahasına açık olabilecek yapıda olduğunu söyleyen Yazır, bu geniş sahadaki yorumların ölçüyü aşmamak şartıyla geçerli olabileceği kaydını düşerek, ayakları yere basmayan zorlama ve indî tefsirleri onaylamadığına işaret eder.⁷⁰

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/855.

⁶¹ el-Enbiyâ 21/33.

⁶² Anlaşılan o ki Yazır, önceki dönemlerde filozoflar arasında kabul gören yeryüzünün merkezde hareket etmeden durduğu, feleklerin ise onun etrafında dairesel şekilde hareket ettiği görüşünü eleştirmekte ve Kur'ân'ın gök cisimleriyle ilgili o dönem ilmî çevrelerce kabul edilen hâkim görüşün aksine ifadesinin doğrulanmasını bir zafer olarak nitelendirmektedir. Felek kavramının nasıl anlaşıldığıyla ilgili detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Felek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/304-305.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/3354-3355.

⁶⁴ el-Bakara 2/28-29; er-Rahmân 55/2; el-En'âm 6/38.

⁶⁵ Örnek için bk. el-En'âm 6/38. âyetin tefsiri. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/1920-1921.

⁶⁶ el-Bakara 2/28-29.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/284.

⁶⁸ Şihabuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 14/98. Ayrıca ilgili bölümde konuyla ilgili rivayetleri aktarır. Bunlardan birinde Kur'ân'da her şeyin ilminin olduğu ancak insanın ilminin bunların hepsine yetişemeyeceği anlatılırken bir diğerinde İbn Abbas'ın "Devemin ipi kayboldu, onu dahi Kur'ân'dan bulurum" dediği rivayet edilir. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4662.

⁶⁹ er-Rahman 55/19-20.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/5611-5612.

Yazır, Mustafa Sabri Efendi'nin üzerinde durduğu Yâsin 36/38. âyete dair tefsirinde **لَمُسْتَقَرٌّ** "istikrar bulacağı yere göre" lafzının muhtemel anlamlarını açıklar. Bunlar sırasıyla şöyledir: 1- Güneş kendisi için takdir edilmiş bir istikrar sebebiyle hareket eder. 2- Kendi âleminde bir denge oluşturmak veyahut sükûna ermek yani durmak için hareket eder. 3- Müstekarr lafzı ism-i zaman olması sebebiyle, güneşin kendisi için belirlenen ecele doğru hareket ettiğini anlatır. 4- İsm-i mekân olması sebebiyle güneşin kendine mahsus bir istikrar mahalline doğru hareket ettiğini veya âlemin menfaati için cereyan ettiğini ifade eder. Yazır, bu dört seçenek sonrasında **لَمُسْتَقَرٌّ** "istikrar bulacağı yere göre" lafzındaki ل (lam) harfini اِلَى (ilâ) manasına hamleder ve bu durumda âyet güneşin kendisi için bir istikrar noktasına gittiğini yani bir merkezden bir diğer merkeze doğru hareket ettiğini anlatmaktadır.⁷¹

Görünen o ki, Yazır'ın görüşleri Mustafa Sabri Efendi ile bazı noktalarda paralellik arz etse de teorik ve pratik olmak üzere her iki düzlemde de bilimsel tefsire Mustafa Sabri Efendi'den daha ılımlı baktığı görülür. Nitekim Mustafa Sabri Efendi **لَمُسْتَقَرٌّ** "istikrar bulacağı yere göre" lafzındaki ل (lam) harfini فِي (fi) manasına hamleden yorumu, gereksiz görmesi sebebiyle eleştirirken, Yazır, ل (lam) harfini اِلَى (ilâ) manasına hamlederek yorumlamakta bir beis görmemiştir. Her iki ismin aralarındaki bu yaklaşım farkının temelinde Kur'ân tasavvurlarına dayandığında şüphe yoktur. Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'ı bir hidâyet kitabı ve bir dil mucizesi olarak görürken, Yazır ise Kur'ân'ın bu iki özelliğini pek tabi olarak kabul etmekle beraber, ayrıca onun farklı ilimleri ihtiva ettiğini düşünmektedir. Tasavvurdaki bu farklılığın yorumlara yansımaları elbette doğaldır.

c) Said Nursî'nin Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Bediüzzaman Said Nursî, en hacimli ve en bilinen eseri *Risâle-i Nur*'da bazı âyetleri bilimsel tefsir metoduna uygun olarak tefsir etmiştir. Onun Kur'ân tasavvuru ve incelediği bazı âyetlere dair yorumları bilimsel tefsir yaklaşımı hakkında fikir verici niteliktedir. Bu noktada öncelikle onun bütün bir tefsir anlayışını şekillendiren Kur'ân tasavvuruna dikkat çekmek istiyoruz.

Kur'ân âyetlerini, şuurun, ilmin ve iradenin ta kendisi olarak düşünen Nursî bunu, "her cihetle ayn-ı şuur, nefis-i ilim ve mahz-ı irade olan Kur'ân'ın âyetleri" şeklinde ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre iradenin ta kendisi olarak görülen âyetler için tesadüf kapısı tamamen kapalıdır.⁷² Bir başka bölümde ise Kur'ân'ı "âlem-i gayb ve şehadet kitabının müfessiri" şeklinde nitilemektedir.⁷³

Nursî, Kur'ân'da her şeyin bilgisinin olduğuna referans olarak gösterilen âyetlerden biriyle⁷⁴ ilgili sorulan soruya verdiği cevapta, yine konumuza ışık tutacak açıklamalarda bulunur. Âyetteki "Kitâb-ı Mübîn" kavramının Kur'ân-ı Kerim olduğuna dair görüşü aktaran Nursî bu görüşe katıldığını söyler. Ona göre Kur'ân'da her şeyin bilgisi bulunur ancak âyetlerde bu hususlar sarâhaten, işâreten, ibhâmen, icmâlen gibi farklı derecelerde ifade edildiği için bunu herkes göremez. Ayrıca Kur'ân'ın, bazı şeylerden; prensipleri, çekirdekleri veya alâmetleri itibarıyla bahsetmesi, herkesin her şeyi görememesinin diğer nedenlerindedir. Nursî, Kur'ân'ın bu hususları, ihtiyaca göre, Kur'ân'ın maksatlarına ve makamın gereğine uygun şekilde münasip formatlardan biriyle zikrettiğini belirtir.⁷⁵ Bir başka bölümde Kur'ân'ın umumî ve Rabbânî bir hitabe olduğunu vurgular ve dünya maddiyatına ait pek çok fenleri ve ilimleri kapsadığını öne sürer. Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ı ideal manada tefsir etmek, bir kişinin değil, çeşitli fenlerde uzmanlaşmış kişilerden oluşan ehil bir heyetin işi olabilir.⁷⁶

Nursî Kur'ân'ın i'câzını beyan etmek üzere kaleme aldığı yirmi beşinci söz isimli risalesinde, lafızlarındaki kapsamlılığı Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak zikreder. Görüşüne kaynak olarak Kur'ân'ın her bir kelimesinin çok boyutlu olduğunu ifade eden hadisi⁷⁷ aktaran Nursî, Kur'ân'ın her bir lafzının çok vücûhu bulunduğuna dikkat çeker. Nursî bir adım daha ileri giderek, Kur'ân'ın her bir harfinin hatta sükûtunun (susmasının) aynı şekilde pek çok vücûhu bulunduğunu belirtir. Ona göre bu özellik Kur'ân lafızlarının kapsamlılığından kaynaklanır ve Kur'ân, bunları muhatapların derecesine göre farklı kapılardan verir. Tezine çeşitli örneklerle desteklemek isteyen Nursî bunlardan birinde **وَالْحَبَالُ أَوْتَادُ** âyetini⁷⁸ misal olarak zikreder ve bu âyetin ifade ettiği manalardan, sıradan bir okuyucunun, bir şâirin, bir edebiyatçının ve coğrafyacının alacağı hisseyi paylaşır.⁷⁹ Nursî bir başka bölümde Kur'ân'ın kâinattan, Cenâb-ı Hakk'ı tanıtıcı olması yönüyle bahsettiğine dikkat çeker. Ona göre Kur'ân'ın birer

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/4030.

⁷² Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008), 697.

⁷³ Bu niteleme geniş bir Kur'ân tarifi içerisinde geçmektedir. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 366.

⁷⁴ el-En'âm 6/59.

⁷⁵ Nursî, *Şualar*, 252.

⁷⁶ Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fi Mezânni'l-İcâz* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 88-89.

⁷⁷ Ebu Ya'lâ Ahmed b. Hilal et-Temîmî, *Müsnedü Ebu Ya'lâ*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 9/80 (No.5149).

⁷⁸ Ayet meâlen "Dağları (zemine) bir kazık yapmadık mı" anlamındadır. en-Nebe 78/7.

⁷⁹ Nursî, *Sözler*, 391-392.

tanıtıcı tevhid delili olarak sunduğu tabii olguları o dönem insanının anlayışını gözeterek ders vermesi doğru olmandır. Aksi takdirde delil, ispat edilmek istenen şeyden daha gizli kalır. Söz gelimi Kur'ân, “Güneşin görünen hareketiyle, yeryüzünün zâhirî duruşu arkasındaki hakiki hareketine, genel çekim kuvvetine, bir avuç su içinde binlerce mikrobun bulunmasına ve elektriğin şaşılacak yönlerine dikkat ediniz ki bu harika şeylerden Cenâb-ı Hakk'ın kudretini anlayalım” deseydi, delil, ispat edilmek istenenden daha gizli olduğu için, muhatabını imana değil, inkâra sürüklerdi. Ancak Kur'ân, o dönem insanının ilmî seviyesini gözetmekle birlikte tahkik ehli için hakikate ulaştırıcı karineler ve emareler koyarak, tüm zamanlar ve insanlık için kuşatıcı bir hitaba dönüşmüştür.⁸⁰ Kırcı da benzer tespitlerde bulunarak Kur'ân'ın nâzil olduğu çağda dünyanın güneş etrafında döndüğünü açıkça söylemesi halinde, inkârcılara Kur'ân'ı inkâr etmek için bir gerekçe vermiş olacağını söyler. Ona göre Kur'ân böylesi bir söylemi tercih etmeyip kendine has bir üslup kullanmakla tüm çağlara hitap etmeyi kolaylıkla başarmıştır.⁸¹

Nursî'nin bir başka bölümde verdiği örneklerden biri de çalışmamıza konu olan âyette geçen *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” lafzıdır. Bu lafızdaki ل (lam) harfinin kendi manası ile birlikte *فِي* (fi) ve *إِلَى* (ilâ) manasını da ifade ettiğini söyleyen Nursî, bu anlamları şu şekilde açıklar:

Avâm bu lafızdaki ل (lâm) harfini *إِلَى* (ilâ) manasında görür ve hareket eden ışık verici, ısıtıcı bir lamba olan güneşin bir gün seyrinin biteceğini, karar bulacağı mekâna ulaşacağını ve artık ondan faydalanılamayacağını anlar.

Âlim ل (lâm) harfini *إِلَى* (ilâ) manasında anlar ve güneşi sadece bir lamba olarak değil, bahar ve yaz tezgahında nakış nakış dokunan sanatlı varlıkların mekiği, gece gündüz sayfalarında yazılan ilâhî mektupların mürekkebi sûretinde tasavvur eder, güneşin görünürdeki cereyanının işaret ettiği muhteşem düzeni düşünerek bu düzenin ve sanatın sahibine hayranlıkla secdeye kapanır.

Astronomi ile meşgul olan bir ilim adamı ل (lam) harfini *فِي* (fi) manasında telakki eder, güneşin emr-i ilâhî ile kendi eksenindeki cereyanıyla sistemini düzenleyip tahrik ettiğini anlar. Böyle büyük bir saati yaratıp düzenleyen Cenâb-ı Hakk'a hayranlık duyar.

Dikkatli bir hakîm (filozof) ise ل (lam) harfini hem illet hem de zarf manasında telakki eder, Cenâb-ı Hakk'ın icraatına zâhiri sebepleri perde ettiği gerçeğinden hareketle, çekim kuvveti ismindeki ilâhî kanunla gezegenleri güneşe bağladığını, bu cazibeyle çeşitli ve düzenli hareketiyle gezegenleri hikmet dairesinde döndürdüğünü, bu câzibeyi oluşturmak için güneşin kendi merkezindeki hareketini zâhirde sebep kıldığını görür. Buna göre *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” mânâsından, *فِي مُسْتَقَرٍّ* *لَهَا لِاسْتِقْرَارٍ مُنْظُومَتِهَا* ifadesini yani, kendi yörüngesi (müstekarrı) içinde sisteminin istikrarı ve düzeni için hareket ettiğini anlar. Çünkü hareketin ısıyı, ısının kuvveti, kuvvetin ise câzibeyi zâhiren oluşturması ilâhî bir kanundur.⁸² Öte yandan Nursî, aynı eserinde *وَالشَّمْسُ تَجْرِي* ibaresinin mealini “güneş döner” şeklinde verir. Ona göre bu tabirle; mevsimlerin, gece-gündüzün deveranında muntazam bir şekilde tasarruf eden ilâhî kudrete dikkat çekilmekte ve Cenâb-ı Hakk'ın azâmeti hakkında ders verilmektedir. Ayrıca yine bu tabirle okuyucunun nazarı mevsimlerin sayfalarında kudret kalemiyle yazılmış olan rabbânî mektuplara çevrilmekte, böylelikle Cenâb-ı Hakk'ın hikmeti öğretilmektedir.⁸³

Nursî'nin *تَجْرِي* “akar, gider” fiilini “döner” şeklinde meallendirmesi dikkat çekicidir. Zira bu, tam da Mustafa Sabri Efendi'nin temkinli yaklaştığı ve zorlama olarak gördüğü bir yorumdur. Peki bu gerçekten zorlama bir yorum mudur? Bunun için ilgili âyetin genel olarak ne şekilde tercüme edildiğini incelemek fikir verici olacaktır. Böylesi bir incelemeye gidildiğinde genel olarak bu ifadenin “güneş akıp gider” şeklinde *تَجْرِي* fiilinin ilk ve yaygın anlamına uygun olarak tercüme edilmiş olduğu, bununla birlikte Nursî'nin bu fiile “dönmek” anlamını verme hususunda yalnız olmadığı görülür. Bu fiile “döner” anlamı verilen bazı meallerde bu husus, *جَرَى* fiiline bazı sözlüklerde ayrıca “dönmek” manası verildiği bilgisi ile gerekçelendirilmektedir.⁸⁴ Lügatler incelendiğinde *جَرَى* fiilinin “akmak”, “acele etmek”, “esmek” gibi pek çok anlamı ile birlikte⁸⁵ bazı sözlüklerde “deveran etmek”, “bir sözün dillerde dönmesi dolaşması” örneğinde “dolaşmak ve dönmek” şeklinde bir kullanımı ile karşılaşılır.⁸⁶ Ancak

⁸⁰ Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mezâmi'l-İcâz* (İstanbul: Envar Neşriyat, ts.), 174-175.

⁸¹ Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 78.

⁸² Nursî, *Sözler*, 393-394.

⁸³ Nursî, *Sözler*, 377.

⁸⁴ Yasin 38 Meali (Mehmet Türk Meali, Diyanet Vakfı Meali, Ahmet Tekin Meali), “Karşılaştırmalı Kur'ân Meali”, (Erişim 03 Eylül 2022.) <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=38>

⁸⁵ bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru Mektebeti Hilâl, ts.), 6/174-175; Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 14/140-142; Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 37/343-349; İbrahim Mustafa, v.dğr. *Mu'cemu'l-Vasîl*, (Kâhire: Dâru'd-Da'va, ts), 1/119.

⁸⁶ Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsira* (Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008), 1/366; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul:

Mustafa Sabri Efendi ilgili âyetten güneşin kendi eksenini etrafında döndüğü anlamını çıkarma çabalarını “zorlama” olarak yorumlar. Zira bu anlamın tahsili için söz konusu fiil, birincil anlamı dışında bir manaya hamledilmekte, ayrıca *لِمُسْتَقَرٍّ* “istikrar bulacağı yere göre” lafzındaki ل (lam) harfine في (fi) anlamı verilmesi gerekmektedir. Kendisi pozitif ilimlere yaranma gayesiyle bu kadar külfete girmeyi gereksiz görür. Kanaatimizce şâyet bu tefsir faaliyeti, Mustafa Sabri Efendi’nin vurguladığı gayeye matuf olarak yapılıyorsa elbette gereksizdir. Ancak söz konusu yorum faaliyetinin, bazı ilmî dayanak, emare ve karinelerden hareketle, âyetin muhtemel farklı anlamlarını keşfetme gayesiyle, belli şartlar içerisinde gerçekleştirilmesi durumunda kabul edilebileceği söylenebilir. Bu şartlar birkaç madde halinde şu şekilde sıralanabilir: 1- Lafızlara içermediği anlamlar yüklenmemelidir. 2- Arap dil kâidelerinin izin verdiği sınırları aşan yorumlara gidilmemelidir. 3- Temel tefsir usûl kâidelerinin dışına çıkılmamalıdır. 4- Ulaşılan yorum ayetin mutlak ve genel geçer anlamı olarak değil, muhtemel anlamlarından biri olarak sunulmalıdır.

Nursî’nin Kur’ân tasavvuru ve bu zeminden beslenen yukarıdaki örneklerden hareketle, kendisinin bilimsel tefsiri onayladığını, ilmî gelişmelere işaret etmek, kevnî olaylardan doğru haber vermek gibi hususiyetleri Kur’ân’ın i’caz veçhelerinden biri olarak mütalaa ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Elmalılı Hamdi Yazır ile Mustafa Sabri Efendi arasındaki durumun aksine, Nursî ile Mustafa Sabri Efendi arasında bu konuda belirgin bir ayrışmanın olduğu fark edilmektedir. Buna göre Nursî’nin bu konuda gerek ilmî verilerin tefsirde kullanılmasını, gerekse bilimsel tefsir içerisinde mütalaa edilen ilmî i’caz yorumlarına kapı açan metodolojiyi onayladığını söylemek mümkündür.⁸⁷

Sonuç

Müstakil bir tefsir eseri telif etmemiş olsa da eserlerinde yeri geldikçe âyetleri tefsir eden ve metodolojik değerlendirmelerde bulunan Mustafa Sabri Efendi, bilimsel tefsire temkinli yaklaşan isimlerden biridir. Bu temkin, bilimsel tefsir metodunu icrâ eden bazı isimlerin Kur’ân’ı âyetlerini zorlama tevillerle bilimsel teoriler veya keşiflerle uzlaştırma çabasından kaynaklanmaktadır. Bilimsel keşifleri veya teorileri esas, Kur’ân’ı ise bu teorilere tâbî kılan anlayışı eleştiren Mustafa Sabri Efendi, bu tür bir yaklaşımın Kur’ân’a bir üstünlük sağlamak bir yana derecesini düşürmek anlamına geldiği kanaatindedir. Kendisi bu düşüncelerini Yâsin 36/38. âyeti örneğinde somutlaştırır. Ona göre bu âyetin güneşin kendi eksenini etrafında döndüğünü anlattığı tezini ispatlamak için âyeti zorlama yorumlamalara tabi tutmak doğru değildir. Onun bilimsel tefsire soğuk ve temkinli yaklaşımı, ton farklılıkları içermekle birlikte çağdaşlarında da görülmektedir. Bununla birlikte çağdaşlarının teorik düzlemde Mustafa Sabri Efendi’ye benzer bir söylemi dillendirmelerine rağmen pratikte ondan ayrıştıkları ve eserlerinde bilimsel tefsir metodunu bazı yönleriyle kullandıkları tespit edilmiştir. Mustafa Sabri Efendi’nin bilimsel tefsire yaklaşımının bilimsel tefsire karşı çıkan Şâtıbî çizgisine yakın olduğu, çağdaşlarından Elmalılı Hamdi Yazır ve Nursî’nin ise bilimsel tefsire olumlu yaklaşan Gazzâlî ve Râzî çizgisini takip ettikleri görülmüştür. Gerek bilimsel tefsire temkinle yaklaşan Mustafa Sabri Efendi’yi gerekse diğer çağdaşlarını bu konuda yönlendiren temel sâikin Kur’ân’ı yüceltmek olduğu düşünülmüştür. Mustafa Sabri Efendi’nin yorumlarının arkasında, Kur’ân’ın eşsiz konumuna ve hidâyet ediciliğine gölge düşürülmesine engel olma isteğinin, bilimsel tefsire daha olumlu yaklaşanlarda ise, Kur’ân’ın anlam zenginliğini ortaya koymak sûretiyle onun i’câzının izharına vesile olmak arzusunun etkili olduğu görülmüştür. Başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere bilimsel tefsir yaklaşımını tenkit eden isimlerin ortak eleştirisi, Kur’ân ayetlerini yanlışlanabilir teorilere tâbî kılma ve ayetleri bilimsel teorilere uydurma çabası ile zorlama yorumlara tabi tutma çabalarına yöneliktir. Bu haklı bir eleştiridir ancak bilimsel tefsir faaliyeti sadece bu aşırı tutumlardan ibaret değildir. Özellikle kâinatın, eşyanın tevhide delil oluşundan bahseden ayetlerin tefsirinde ilmî verilerden yararlanmak da bir çeşit bilimsel tefsirdir ve bu tür tefsir faaliyetleri ilgili ayetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Dolayısıyla bu konuda toptancı bir anlayışla bilimsel tefsiri bütün bütün reddetmek veya kayıtsız şartsız kabul etmek yerine, genel usûl kâidelerini gözeterek analitik bir bakış açısıyla hassas ve seçici bir tutum sergilemenin daha isabetli bir yaklaşım olacağı düşünülmüştür.

Dağarcık Yayınları, 1995), 114.

⁸⁷ Nursî bir risalesinde Kur’ân’ın bilimsel gelişmelerin neticesi olan teknolojik aletlere ve keşiflere Peygamberlerin mucizeleri ve bazı kıssalar üzerinden işaret ettiğini öne sürer ve bunları örnekendirir. Ancak çalışmamızın hacmini aşmamak adına Nursî’nin bu tespit ve örneklerine yer vermedik. Nursî, *Sözler*, 252-262.

Kaynakça | References

- Abbas, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn esâsiyyetuhu ve't-ticâhetuhu ve Menâhicuhu fi'l-asri'l-hadis*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2016.
- Abdulhamid Omar, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*. Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Ateş, Abdurrahman. *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu*. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 2/4 (2002).
- Babai, Ali Ekber. *Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler*. Misbah Dergisi 3/9 (2014).
- Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyn. *Mesâbihu's-sunne*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1987.
- Beydâvi, Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr. *Müsnedu'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûzu'r-Rahmân v.dğr. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Sahve, 1986.
- Dîb, Mustafa.- Dîb, Muhyiddîn. *el-Vâdih fi ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-Selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Gördük, Yunus Emre. *Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli*. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/33 (2014).
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Hasenî, Muhammed b. İsmail b. Muhammed. *et-Tenvîr Şerhu Camii's-Sağîr*. Riyad: Mektebetu Dâri's-Selâm, 2011.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim. *Sahîhu İbni Hibbân*. nşr. Muhammed Ali Sönmez. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi zilâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârüş-Şurûk, ts.
- Kutluer, İlhan. "Felek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/304-305.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc . *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Neseî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtu'l-İcâz fi Mezâni'l-İcâz*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Sabri, Mustafa Efendi. *Gaybın Önünde El Kavlu'l-Fasl*. trc. Muhammed Uysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Sabri, Mustafa Efendi. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019.
- Sa'dunî, Muhammed Fevzi Muhammed. *el-Kismu's-sâlis mine'l-mu'cemi'l-evsat*. Kâhire: Câmîatu Ezher Külliyyetu Usuli'd-Dîn, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fi Kitâbi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Suyûtî, Celâleddin. *Mu'teraku'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye 1988.
- eş-Şâtîbî, Ebu İshâk İbrahim. *el-Muvâfakât*. Kâhire: Dâru İbni Affân, 1998.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kâsım. *Mu'cemu'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Temel, Ahmet Vefa. Kur'ân'daki Meteorolojik Kavramların Değerlendirilmesi, *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021).
- Temîmî, Ebu Ya'lâ Ahmed b. Hilal. *Müsnedu Ebu Ya'lâ*. nşr. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Temizkan, Abdullah. "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım Örneği: Zaglûl Neccâr". e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 10/1 (2018).
- Uçarol, Rifat. "Gazi Ahmed Muhtar Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 13/447-448.
- Va'lân, Abdulmecid b. Muhammed. *el-Âyâtu'l-kevnîyye Dirâsetun Akîdetun*. Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetu Usûli'd-Dîn. Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 31/350-353.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yurt, Mehmet Emin. *Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine*. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17 (2019).
- Zebîdi, Muhammed b. Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.

Semantik Açından Kur'ân'da "Vakar" Kavramı

Yakup BIYIKOĞLU |  0000-0003-0759-8634

Doç. Dr. | Yazar | ybiyikoğlu@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | ROR: 01a0mk874

Tefsir | Tekirdağ, Türkiye

Öz

Bu çalışmada hedeflenen şey, ahlâk kavramı olan vakarın semantik açıdan nüzul öncesi ve sonrasında sözlük ve terim olarak hangi anlamlara geldiğini araştırmak olmuştur. Zira Kur'ân'da az geçen bir kavram olmasına rağmen "Vakar" kavramının mecazî ve hakikî olarak birtakım anlamlara delalet ettiği tespit edilmiştir. Araştırma neticesinde etimolojik olarak bu kavramın "işitme duyusunun kaybolması", "ağır yük", "birine saygıda bulunmak", "ağırbaşlı ve yumuşak huylu olmak" ve "sabır ve metanetli olmak" gibi anlamlarına karşılık geldiği sonucuna varılmıştır. Kavramın yakın anlam kapsamına bakıldığında; hilm, huzur/hudû, izzet-ta'zîm, sekînet ve teenni lafızları öne çıkmıştır. Kur'ân'ın ise bu kavrama yüklediği anlamları, "ağırılık", "yük", "saygı/ta'zîm", "büyüklük/yücelik" ve "krr" lafzından türev olarak da "iskân/vakurla oturmak" şeklinde sıralandığı görülmüştür. Ayrıca hadislerde de vakar kelimesinin "tevazu", "ağırbaşlılık", "yüceltmek", "olgunluk" gibi anlamlar üzere kullanıldığı tespit edilmiştir. Son olarak bu çalışmamızda "tevkîr" kelimesinin vahiy öncesinde "oyuk", "iz bırakmak" anlamlarına geldiği, sonrasında "saygı duymak" anlamına dönüştüğü görülmüştür. Yine nüzul sürecinde ayetlerdeki "vakır/sağırılık" lafzı, mecazî anlama dönüşmüştür. Bunların dışında Kur'ân, "vakar" kavramına yeni bir anlam yüklemeyip câhiliyye şiirleri ve sözlüklerde geçen anlamlarda kullanmıştır. Nüzul sonrasında ahlakî bir kavram şeklinde kullanılan vakarın, hilm manası yanında "ciddi" ve "sakin/ağırbaşlı olmak" anlamlarını ifade ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Ahlâk, Vakar, Hilm, Tevazu.

Atıf Bilgisi

Bıykoğlu, Yakup. "Semantik Açından Kur'ân'da "Vakar" Kavramı". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 47-60.

<https://doi.org/10.32950/rid.1255500>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 23.02.2023	Kabul Tarihi: 10.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Concept of "Waqar" in the *Qur'an* From a Semantic Perspective

Yakup BIYIKOĞLU |  0000-0003-0759-8634

Assistant Professor | Author | ybiyikoglu@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology | [ROR:: 01a0mk874](https://orcid.org/01a0mk874)

Tafsir | Tekirdağ, Türkiye

Abstract

The aim of this study was to investigate the meanings of "waqar/dignity", which is the concept of morality, as a dictionary and a term before and after the revelation in terms of semantics. Because although it is a concept that is rarely mentioned in the *Qur'an*, it has been determined that the concept of "waqar" refers to some meanings metaphorically and genuinely. As a result of the research, it was concluded that this concept etymologically corresponds to the meanings of "loss of hearing", "heavy burden", "respecting someone", "being dignified and mild-tempered" and "being patient and fortified". Considering the close meaning of the concept; The words hilm/gentleness, peace/hudû', izzet-ta'zim, sekîet and teenni came to the fore. It has been seen that the meanings attributed to this concept by the *Qur'an* are listed as "heaviness", "burden", "respect/honor", "greatness/sublimity" and "sitting with dignity" as a derivative of the words "krr". In addition, it has been determined that the word dignity is used in the hadiths with meanings such as "humility", "solemnity", "glorification", "ripeness". Finally, in this study, it has been seen that the word "tawkîr" means "hollow", "leaving a trace" before the revelation, and then it turns into the meaning of "respect". Again, during the revelation process, the word "waqr/deafness" in the verses turned into a figurative meaning. Apart from these, the *Qur'an* did not give a new meaning to the concept of "waqar" and used it in the meanings mentioned in jahiliyyah poems and dictionaries. It has been seen that dignity, which is used as a moral concept after the revelation, means "serious" and "being calm/dignified" besides the meaning of hilm.

Keywords

Tafsir, *Qur'an*, Ethic, Dignity, Hilm/Gentleness, Humility.

Citation

Bıyıkoğlu, Yakup. "The Concept of "Waqar" in the *Qur'an* From a Semantic Perspective". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 47-60.

<https://doi.org/10.32950/rid.1255500>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 23.02.2023	Date of Acceptance: 10.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'an'da kök anlam olarak ahlâkî hususlara delalet eden pek çok kavram mevcuttur. Bunlardan biri de "vakar" kavramıdır. Kur'an'da dokuz defa zikredilen ve "وقر/v-k-r kökünden türeyen bu kavram, ayetlerde çeşitli formlarda geçmektedir. Buradan hareketle bu çalışmaya yönelişimizin amacı belirtilecek olursa "v-k-r" kavramının bir ahlâk terim olarak hilm, tevazu, hudû' ve izzet ve benzeri ile yakın anlamda kullanılması, bizleri bu kavramın semantik açıdan incelenmesine ve vahyin "vakar" terimine yeni anlamlar yükleyip yüklediğinin cevabının araştırılmasına sevk etmiştir.

Önem ve işlevselliğinin anlaşılması bağlamında semantik hakkında giriş mahiyetinde kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır. Semantik, "kelime ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen ilim dalıdır."¹ Yine Izutsu, semantiğin tarifini; "semantik, bir dilin anahtar kelimeleri üzerindeki analitik çalışmadır. Bu çalışma yalnız konuşma âleti olarak değil, bundan daha önemlisi kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de âleti olarak o dili kullanan milletin dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacı ile yapılır"² şeklinde yapar. Buradan hareketle okunan metnin doğru anlaşılabilmesi için uhdesinde bulunan kelimelerin iyi bilinmesi gerekir. Bu durum da ancak Kur'an'ın delalet ettiği anlamları ortaya çıkartmakla olur. Bir müfessir, Kur'an kelimelerinin ilk anlamlarını öğrenmek istediğinde, indiği döneme dair kelimeyi izah edecek bir rivayet bulamazsa onun yapacağı iş, bu kavram üzerinde semantik bir çalışma yapmasıdır. Zira zaman içerisinde kelimenin genişleme veya daralma şeklindeki değişiklikler semantik ilminin konusudur. Kelime veya kavrama dair anlam değişiklikleri ancak semantik tahliller yaparak tespit edilebilir.³

Son dönemde konulu tefsir bağlamında bu tür çalışmalara yönelimin arttığı malumdur. Dolayısıyla bu tür kavram çalışmalarında belirli bir yöntem takip edilmektedir. Bu makalemizde de semantik yöntemle dayalı olarak "vakar" kavramının tekabül ettiği anlamlar üzerinde durulacaktır. Özellikle şiirin Arab'ın divanı oluşu hasebiyle lafza dair kök anlama ulaşabilmek için yer yer Câhiliyye şiirlerine başvurulacaktır. Yine bu kavramın kapsamına giren hilm, hudû', izzet-ta'zîm, sekînet, teenni gibi yakın anlama dair lafızların tekabül ettikleri manaların bütüncül olarak görülebilmesi, kavramın anlaşılmasına önemli oranda fayda sağlayacaktır. Bu şekilde "vakar" kavramının anlamsal boyutu ve yakın anlam çerçevesine dair kullanımları görülmüş olacaktır. Kavramın etimolojisinde kapsam olarak klasik döneme dair Arap şiiri divanlarına, Temel Arapça sözlüklerine ve modern dönem sözlüklere; terimsel anlama ulaşmak hususunda da bazı ansiklopedik kaynaklara müracaat edilecektir.

Çalışmanın kapsamına gelince ana mihenk noktası olarak Kur'an'da zikredilen bu kavramın tefsirlerdeki anlamlarına dair izahlar yapılacaktır. Böylece Kur'an'da farklı kalıplarla zikredilen "v-k-r" lafzının anlam karşılıkları izah edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da kavramın anlamsal boyutunu görebilmek için hadislerde delalet ettiği anlamlar ortaya konacaktır. Çalışma, elde edilen verilerden hareketle sonuç ve değerlendirme ile son bulacaktır.

Bu konudaki literatüre bakıldığında sadece hadisler üzerinden bir çalışmanın yapıldığını, Kur'an bağlamında bu türden yerli veya yabancı böyle bir çalışma yapılmadığını gördük. Dolayısıyla bu kavramın nüzul ortamında hangi anlamlara büründüğünü görebilmek adına bu çalışmayı ele aldık. Bu meyanda mukayese olması ve alana katkı sağlaması açısından Hadis ilmi alanında Dr. Hüseyin Vuruşkan'ın Diyanet İlmî Dergisi'nin 56/3. sayısındaki "Hadislerle Vakar Kavramı" isimli çalışmasından epeyce istifade ettik. Yine bu kavramla çevre lafızlar şeklinde alakalı "tevazu" kavramına dair Prof. Dr. Celil Kiraz'ın Emin Yayınları arasında yayımladığı "Kur'an'da Ahlâk İlkeleri" isimli kitabına müracaat ettik. Ayrıca ahlâkî bir kavram olan "hilm" lafzına dair Dr. Serpil Başar'ın Diyanet İlmî Dergisi'nin 49/1. sayısında yayımlanan "Kur'an'da Hilm Kavramı" isimli makalesinden ve Prof. Dr. Mustafa Çağrırcı'nın Diyanet İslâm Ansiklopedisindeki "hilm" maddesinden faydalandık. Son olarak da tasavvuf ıstılahı bağlamında "sükûnet/sekine" kavramını ele alırken Ethem Cebecioğlu'nun Rehber Yayınları arasında yayımladığı "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü" isimli kavram sözlüğüne; yine farklı ıstılahlar için de yakın dönemde telif edilen birtakım lügat ve kaynaklara müracaat ettik.

Makalenin genel kaynak çerçevesine dair kısa bir değerlendirme yapılacak olursa çalışmamız bir kavram analizi olduğundan ilk

¹ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü (Anakara: Savaş Yayınları, 1975), 7, 18; yine daha kapsamlı olarak "dili anlam yönünden ele alan göstergenin gösterilen bölümü veya içeriğini eş zamanlı ve art zamanlı açılardan inceleyen dil bilim dalıdır" şeklindeki tanım için bk. Berke Vardar, Dilbilim ve Dilbilgisi Terimler Sözlüğü (Ankara: Sevinç Basımevi, 1980), 21. Ayrıca semantik metodun çeşitlerinden olan linguistik, felsefi ve genel semantik; semantiğin tarihi ve semantik ilgili yapılan çalışmalar hususunda bk. Ali Galip Gezgin, Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2002), 109-115.

² Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 17.

³ H. Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", Kur'an ve Dil- Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001), 41.

dönem sözlüklerden, yakın dönemde yazılan Türkçe sözlüklere varıncaya kadar edinebildiğimiz tüm kaynaklar incelenmeye çalışılacaktır. Bu minvalde kavramın gerek lügavî gerekse istilâhî olarak anlamsal alanı/çerçevesi ortaya konacaktır. Buradan hareketle vahiyle “v-k-r” lafzının yeni anlam kazanıp kazanmadığı hususu; bir başka açıdan nüzul ortamına dair kavramın anlam boyutunu görmek için ise bu lafzın hadislerdeki kullanımları izah edilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak kavramın tespitinde analitik bir tahlil ortaya koyabilmek adına literatüre dair tüm malumat imkân nispetinde gözden geçirilecektir.

1. Kavramın Etimolojisi

Vakar lafzı, temel anlam olarak ele alındığında “el-vekru/الوقر”, kulakta ağırlık demektir.⁴ Bu bağlamda Halil b. Ahmed (öl. 175/791) bir Arap şiirinde bu lafzın: “Kötü söz, kulağıma sağrıktan daha ağır geldi”⁵ şeklinde zikredildiğini söyler.

“V-k-r/وقر” kelimesi, hakikî anlamda iştirme melekesinin tamamen kaybolması manasına gelir. Yine eşeğe ve katıra yük yüklemek anlamına gelir ki, bu meyanda “el-vikru” lafzı, sırt veya baş üzerinde ağırlık taşımaya delalet eder.⁶ “el-vekretü” ise yeryüzünde boşluk/oyuklar anlamında kullanılır. Yine bu kalıpta suyun önünde engel olarak suyu kesen taş için de kullanılır.⁷ Bu anlamdan hareketle kaya üzerinde suyun tutulduğu büyük oyuklar “el-vekîr/el-vekîre” olarak adlandırılır.⁸ Mecazî bağlamda “el-vekîr”, koyun sürüsü veya küçük koyun için de kullanılır.⁹ “el-vakâr”, ağır ağır başlı ve halîm-selim olmak anlamlarına delalet eder. Bu bağlamda istilâh anlamı olarak “vakur”, hilm ve ciddiyet sahibi kimselere denir. Başka bir ifade ile heybetli ve saygın kimseler de bu vasıf ile nitelenir.¹⁰ Yine Halil b. Ahmed’e göre “tevkîr” vezni ise bir kimseye saygı ve ihtiramda bulunmak anlamına da delalet eder. Bu bağlamda bu kelime ta’zîm için kullanılır. Ayrıca “tevkîr” lafzının, borcun kişiye ağır gelmesi ve fakirlik anlamında da kullanıldığı görülür.¹¹ Borcun ağır gelmesinden hareketle bunun sabır ve metanet anlamına delalet ettiği de söylenir. Yine yakın anlam olarak ‘temkin’ anlamını da ifade eder.¹² “Evkara” lafzı, ağacın çok meyveli olması anlamını ifade eder ki bu bağlamda hurmaların çok oluşuna “evkaratu’n-nahle” denir.¹³ Aynı zamanda ağır bir cenine, çocuğa gebe kalan kadın için “imretün mükeretun” tabiri kullanılır.¹⁴ Son olarak “el-mevkir” ise dağın sırtındaki ova veya düzlük anlamına mekân ismi olarak zikredilir.¹⁵

2. Kavramın Nüzul Öncesi Anlamı

Câhiliyye dönemi şiirlerine bakıldığında kök anlam olarak bu kavramın az sayıda geçtiği görülür. Bunlar da muallakât-ı Seb’a’da değil de divanlarda “vakar” ve “tevkîr” lafızları şeklinde zikredilmiştir. Câhiliyye şiirlerinde bunların kullanımlarına bakıldığında “vkr” kökünden gelen vakar kelimesi, “hilim sahibi” ve “ciddi” olmak anlamına delalet üzere şöyle dillendirilir.

نِسَاءُ بَنِي امْرِئِ الْقَيْسِ الْمَوَاتِي ... كَسَوْنَ وُجُوهُهُمْ حَمَمًا وَقَارًا

“İmriü'l-Kays oğullarının hanımları

Yüzlerini ciddiyetle muhafaza ederek örterler.”¹⁶

⁴ Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, Mu'cemu'l-mekâyisil-luga, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/132; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tezhibu'l-lüga, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 9/279; Mecduddin Muhammed b. Ya'k'ub el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusi'l-muhît, thk. Muhammed Naim el-Arkusûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 493; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 5/289; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût, Dâru'l-Marife, ts.), 529.

⁵ “أذني عنه وما بي من صمم” و“كلام سيء قد وقرت”, bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-'Ayn, thk. Abdulhamid Hindavî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/390; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, Esasu'l-belagah, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/349.

⁶ Ezherî, Tezhibu'l-lüga, 9/279; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 5/289.

⁷ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn, 4/390-391; Ezherî, Tezhibu'l-lüga, 9/281.

⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 5/291; Fîrûzâbâdî, Kâmusi'l-muhît, 493.

⁹ Fîrûzâbâdî, Kâmusu'l-muhît, 493.

¹⁰ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn, 4/390.

¹¹ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn, 4/390-391.

¹² Bk. Mehmet Doğan, Temel Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), 797.

¹³ Zemahşerî, Esasu'l-belagah, 2/349; Ezherî, Tezhibu'l-lüga, 9/279.

¹⁴ Ezherî, Tezhibu'l-lüga, 9/280.

¹⁵ Fîruzabâdî, Kâmusu'l-muhît, 493.

¹⁶ Ebû Nasr Ahmed b. Hâtîm el-Bâhilî, Divânü Zirumme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî, thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Cidde: Müessesetü'l-İmân, 1982), 2/1391. İslam sonrası anlam mukayesesi bağlamında ileri dönemdeki şiirlere bakıldığında benzer anlamda “vakur ve ciddi duruş” şeklinde bir şiirde şöyle geçer: وَأَلْبَسَكَ اللَّهُ: فَلَا تَوَعَّ اللَّهُ عَنكَ الْوَقَارَا ... تَوَبَّ الْوَقَارِ ... “Allah sana ağırbaşlılık/ciddiyet elbisesini giydirdi...senden ciddiyet hasletini çekip almadı.” Bk. Ebu'l-Feth Hasan b. Abdillâh

Muhadram şairlerden Ka'b b. Zühre (öl. 24/645 [?]) de aynı kökten gelen "tevkîr" lafzını Câhiliyye şiirlerinde kullandığı üzere ilk tabii anlamında şu şekilde zikreder:

تَرَكَ الصَّرْبُ بِالسَّنَابِكِ مِنْهُنَّ... بِضَاحِي جَبِينِهِ تَوَقِيرًا

"Kadınlardan birinin tırnağı ile vurması,

Onun alınında oyuklar(izler) bıraktı."¹⁷

Burada görüldüğü üzere ilk anlam olarak tevkîr, oyuk/izler anlamında kullanılmıştır. Daha sonra nüzul döneminde ayetlerde bu lafız, "ta'zîm", "saygı duymak" ve "azamet" gibi anlamlara dönüşmüştür.

Özetle "vakar" nüzul öncesi şiirlerde ciddiyet-ağırbaşlılık anlamında kullanılmıştır. "Tevkîr" ise "oyuklar meydana getirme, izler oluşturma" şeklinde Câhiliyye şiirlerinde anlamlandırılmış, nüzul sonrasında "saygı göstermek" ve "azamet" şeklinde farklı bir anlama bürünmüştür.

3. Kur'an-ı Kerîm'de Vakar Kavramı

"vkr/vkr" lafzı, Kur'an-ı Kerîm'de kök lafzı türevleriyle birlikte dokuz yerde geçer. Öncelikle kök lafızdan başlayacak olursak sülâsî olarak وَقَرَّ (ağırılık) anlamında mastar olarak altı yerde zikredilir.¹⁸ Bir yerde وَقَرَّ şeklinde¹⁹, bir yerde mezîd fiil تَوَقَّرُوهُ olarak tef'îl vezninde²⁰ ve son olarak büyüklük anlamında bir yerde وَقَرَّ şeklinde²¹ geçtiği görülür.

Sülâsî fiil olarak ayetlerde zikredilen vekr, kulak (أُذُن/üzn) ile kullanılarak "ağırılık" anlamına delalet eder. Süre tertibine göre bakılacak olursa En'âm sûresi 25. ayette "فِي آذَانِهِمْ وَقَرَّ" ibaresinde yer alan vkr, ağırılık ve sağrılık anlamında kullanılmıştır. Nitekim onlar, bu vasıfları nedeniyle kendisine okunan ayetlere sağdırlar, kendisine davet edilen şeye kulak verip dinlemezler.²² Ebu Ubeyde (öl. 209/824[?]) bu sağrılığın hakiki değil de mecazî anlamda kullanıldığını söyler. Dolayısıyla bunun, mecazî anlamda kulakta bir ağırılık/sağrılık olduğuna dikkat çeker. Buradan hareketle denilebilir ki inkârcılar işitseler de hakikat, hayır ve hidayet konusunda sağdırlar, bu hususta duymak istemezler.²³ Taberî (öl. 310/923) bu bağlamda "vkr" lafzına dair, Allah'ın (c.c), kendilerine tilavet edilenleri anlama ve dinlemeye meyletme hususunda müşrik inkârcıların kulaklarına bir ağırılık ve sağrılık meydana geldiğini beyan eder.²⁴ Zira müşrikler, ayetin sonunda belirtildiği üzere Kur'an'da belirtilen hususları, öncekilerin de söyledikleri gibi masallar olarak nitelerler. Yine Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1210) göre onlar, küfürde ısrar ettikleri, inatçılıkları ve hakikate kulak tıkamalarından dolayı imandan yüz çevirmişlerdir. Dolayısıyla onların "... onların üzerine onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üzerine perdeler çektik, kulaklarına da ağırılık verdik..." şeklinde imana mâni olan bir hal üzere oluşları Kur'an'da kinayeli olarak anlatılmıştır. Yani onların buldukları halet-i rûhiye bu şekilde hikâye edilmiştir. Yoksa onların hakikatten yüz çevirmeleri şeklinde sağrılık ifade eden bu kinâye, inkârcıların Allah Teâlâ tarafından iman etmekten cebri olarak alı kondukları anlamına hamledilmemelidir.²⁵ Yine ahirete inananmayan müşriklerin de aynı psikolojiye sahip oldukları ve bu yüzden Kur'an'ı dinlemeye dair kulak tıkadıkları aynı tabirlerle beyan edilir.²⁶ Bu minvalde Kehf sûresindeki "kulaklarında ağırılık vardır" şeklindeki ifadenin bu tipolojiyi yansıttığı görülür. Bu vasfı taşıyıp da Allah'ın ayetleri kendisine hatırlatıldığında kibirlenip bunları dinlemekten yüz çevirenler, aslında en büyük zulmü kendilerine yapmışlardır. Zira bu tür davranışı sergileyenler kendilerini ebedî azap hayatı içine itmişlerdir. Dolayısıyla Yüce Allah peşin düşünceli, inatçı kimseleri inkârlarında devam ettikleri için kalplerini mühürler, kulaklarını tıkar. Sonra da bunlar hakkı işitip anlayamazlar. Peygamberler başta olmak üzere davetçilerin daveti bunlara fayda vermez, bunlar asla doğru yolu da bulamazlar.²⁷ Yine Lokman sûresi 7. ayette de kulaklarına ağırılık varmış gibi Allah'ın ayetlerini duymazlıktan gelenlerin kibir/büyüklük taslamalarından bahsedilir. Oysaki ayette Yüce Kitâb'ın inananlar için rehber ve şifa olduğu; inananların ise kulaklarında bir sağrılık ve Kur'an'ın onlara kapalı olduğu haber verilmektedir.²⁸ Fussilet sûresi 5.

¹⁷ İbn Ebî Husayne, Divânü İbn Ebî Husayne, thk. Muhammed Es'ad (Beyrût: Dâru Sâdır, 1999), 1/233.

¹⁸ Ebû Saîd Hüseyin b. Abdillâh es-Sükkerî, Şerhu Divanı Ka'b b. Zühre (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 178.

¹⁹ el-En'âm 6/25, el-İsrâ 17/46, Kehf 18/57; Lokman 31/7; Fussilet 41/5, 44.

²⁰ ez-Zâriyât 51/2.

²¹ el-Fetih 48/9.

²² Nûh 71/13.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. İbn Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-beyân an te'vili'l-âyi'l-Kur'an, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin er-Türki (Kahire: Dâru Hecl, 2001), 9/197.

²⁴ Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî Ebû Ubeyde, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Mecâzû'l-Kur'an (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/189.

²⁵ Taberî, Câmiu'l-beyân, 89/197.

²⁶ Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 12/197.

²⁷ el-İsrâ 17/46.

²⁸ Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/564.

²⁹ Fussilet 41/44.

ayette de dine davet hususunda da onların kalplerinin kapalı olmasından ve kulaklarının da sağırılığında bahsedilmektedir. Müfessir Râzî de ayetin sonunda ki "...sen yapacağını yap, biz de yapıyoruz..." ifadesinden hareketle sen dinin gereğini yap, biz de kendi dinimize göre hayatımızı idame ettireceğiz veya sen bize karşı elinden geleni yap, biz de seni davanda başarısız kılacağız şeklinde iki hususa dikkat çekmektedir.²⁹

"وَقَرَّ/vikr" ise yük anlamına gelip Zâriyât sûresinde "فَالْحَامِلَاتِ وَوَقَرَّ" şeklinde kasele zikredilen dört husustan³⁰ ikincisi olarak gelmiş, mezkûr sûrenin 2. ayetinde bu lafızla "yükü taşıyanlar" üzerine yemin edilmiştir. "الْوَقْرُ" ağır bir şey anlamına delalet etmekte olup³¹ bazı müfessirlere göre burada yük taşıyanlardan kastın bulutlar olduğu söylenir. Çünkü bulutlar yağmuru/suyu taşırlar.³² İlk ayette belirtilen ifadeden hareketle rüzgâr toprağı taşıyamaz, sadece bir yerden öbür yere nakleder ve bulutların aksine bir yere atar. Oysaki bulutlar, havada herhangi bir şey düşürmeden suyu taşırlar.³³ İbn Âşûr (öl. 1973), bu hususu ilmî tefsir bağlamında açıklayarak burada yağmurun meydana gelmesi için su buharı ile dolu bulutların taşıyıcı oluşunun doğruluğuna dikkat çeker. Tozutup savuranlar üzerine atıf yapılması, bulutların rüzgârlardan kaynaklı olarak hareket etmesi, savrulması nedeniyledir.³⁴ Burada yük taşıyanların, bulutların yanında "insan ve eşya yüklü gemiler" ve "gebe dişiler" gibi hakiki anlamda başka vasıtalara delalet ettiği bazı âlimler tarafından söylenmektedir.³⁵

"تَوَكَّرَ/tevkîr" lafzı Fetih sûresinde bu kökten saygınlık anlamında geçmektedir. Zira "Bu size Allah'a ve Resûlü'ne iman etmeniz, Resûlü'ne yardım etmeniz, ona saygı göstermeniz, O'nu (Allah'ı) sabah akşam tesbih etmeniz içindir"³⁶ meâlindeki ayette "tevkîr" lafzında ta'zîm (saygı göstermek) anlamı vardır. Dahhâk b. Müzâhim'e (öl. 105/723) göre, her türlü saygınlık ve yüceltmek, ta'zîr ve ta'zîm demektir. Yine Allah'ı tevkîr etmek ise tefsirlerde "تعظيم/ta'zîm", "إجلال/iclâl" ve "تفخيم/tefhîm" ile ifade edilir.³⁷ Yine ayette ta'zîr تعزوه, ta'zîm anlamına hamledilmiştir.³⁸ Oysa ki gerçek anlamda ta'zîr, "إِنْ تَنْصُرَ اللّٰهَ" ibaresindeki gibi, "yardım", "desteklemek" ve "izzet sahibi kılmak" demektir.³⁹

Tefsir kırâat ilişkisi olarak bakıldığında ayette geçen zamirlerin hepsinin ta'zîr, ta'zîm ve tesbîh olarak Allah'a râci kılındığını tercih edenler olmakla beraber;⁴⁰ bu hususta ta'zîr ve ta'zîm lafızlarını Hz. Peygamber'e, tesbîh lafzını da Allah'a râci kılan kırâat makbul görülmüştür. Nitekim bu ayrıma dair Mushaflarımızda "تَوَكَّرُوهُ" ibaresi üzerinde vakf-ı mutlak işaretinin remzi "ط" harfi konmuştur.⁴¹

"وَوَقَارَ/vakar" lafzı ise "ne oluyor size de Allah'ın büyüklüğünü hesaba katmıyorsunuz?" mealinde tek ayette geçmekte olup⁴², dilci müfessirler buradaki vakar lafzına "Allah'ın büyüklüğünden korkmuyorsunuz" anlamını vermişlerdir.⁴³ Nitekim ilk tefsirlerde İbn Abbas'tan rivayetle ayetteki vakar kelimesinin "azamet/büyüklik" anlamına delalet ettiği görülür. Buradan hareketle Mücâhid de ayeti "Sizler Allah'ın büyüklüğünü görmüyorsunuz" şeklinde yorumlar.⁴⁴ Fahreddin er-Razi burada iki görüş olduğunu söyler. İlki, burada umulan (reca) şey korkudur. Oysaki vakar, büyüklük; tevkîr ise saygı ve yüceltmektir. "تَوَكَّرُوهُ" ifadesinden hareket edilecek olursa mana, "onlara ne oluyor da Allah'ın azametinden korkmuyorlar?" şeklinde olur. Bu anlam Müfessir Râzî'ye göre doğru olmaz. Çünkü ona göre çoğu lügatlerde zahir olarak recâ, korkunun zıddıdır. İkinci görüş ise "büyüklüğü ummak" şeklinde Zemahşerî'nin de (öl. 538/1144) işaret ettiği üzere "size ne oluyor ki Allah'ın büyüklüğünü

²⁹ Râzî, Mefâtihi'l-gayb, 27/99.

³⁰ Ayette üzerine yemin edilen bu hususlar meâlen şöyledir: "Savurdukça savuranlara, yükü taşıyanlara, kolaylıkla akıp gidenlere, işleri taksim edenlere andolsun!" (ez-Zâriyât 51/1-4)

³¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 26/338.

³² Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 3/82; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hekkâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrût: Dâru İhyâi'Türâsi'l-Arabî, 1997), 4/398.

³³ Râzî, Mefâtihi'l-Gayb, 28/195.

³⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 26/338.

³⁵ Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 5/119.

³⁶ Fetih 48/9.

³⁷ Taberî, Câmiu'l-beyân, 21/249-253.

³⁸ Ebû Ubeyde, Mecâzül-Kur'ân, 2/217.

³⁹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 26/156.

⁴⁰ el-Fetih 48/9.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 19/305.

⁴² Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım,1979), 6/4413.

⁴³ Nûh 71/13.

⁴⁴ Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, 3/188; Ebû Ubeyde, Mecâzül-Kur'ân, 2/271.

⁴⁵ Taberî, Câmiu'l-beyân, 23/294-295.

ummuyorsunuz/düşünmüyorsunuz?" manasını taşır ki bu bağlamda ayetin anlamı, "sizin için sevap gününde gerekli olmasına rağmen neden O'nu ta'zîm eden biri olmuyorsunuz?" şeklinde olur.⁴⁵

"Vakar" kelimesinin tefsire yansımalarına gelince bunun bir takım farklı anlamlara delalet ettiği görülür. Kur'an'da bir yerde zikredilen bu terim, anlam olarak Allah'ın büyüklüğünü hesaba katmamak şeklinde öne çıkar. Nitekim Taberî de vakar kavramı hakkında, Allah'ın büyüklüğünü görmemek, hakkıyla O'na tazimde bulunmamak, O'nun büyüklüğünü bilmemek, imanın akıbetini/sonucunu beklemek ve O'na itaatte bulunmamak şeklinde farklı görüşleri nakleder. Son olarak da kendi tercihini, "size ne oluyor da Allah'ın azametinden korkmuyorsunuz?" şeklinde belirtir. Burada Arapların kullanımını dikkate alarak, recânın zıt anlamda korku manasında kullanıldığına dikkat çeker.⁴⁶ Hasan el-Basrî (öl. 110/728) de ayetin anlamına, "size ne oluyor ki Allah'ı hakkıyla bilmiyorsunuz ve O'na şükretmiyorsunuz?" şeklinde farklı bir yorum getirir.⁴⁷

"Vakar" kelimesinin anlam boyutuna gelince ayetteki "تَرْجُونَ" fiili de dikkate alındığında son dönem müfessirlerin bu husustaki farklı yorumları şöyle özetlenebilir:

a-Fiilin zâhirî anlamından hareketle "sevap ummaya" dayalı te'vil. Buradan hareketle anlam şöyle olur: Allah'ın sevabını ummuyorsunuz (O'nun azabından korkmuyorsunuz?) b-Ummak kelimesine dair "önem vermek" şeklinde yapılan te'vil. O halde buradaki anlam şöyle olur: Neden Allah'ın büyüklüğüne önem vermiyorsunuz? Yani önem verip de neden azabından korkmuyorsunuz? c-Vakar kelimesine "imanın akıbeti" anlamı verilerek yapılan tefsir. Dolayısıyla anlam şöyle olur: Neden imanın sonucunu beklemiyorsunuz? d-Son olarak "hesaba katmak" anlamında yorum öne çıkmaktadır ki, bu minvalde anlam: Ne oluyor size de Allah'ın büyüklüğünü hesaba katmıyorsunuz? şeklinde olur. Özellikle meâllerde bu son görüşün tercih edilip öne çıktığı görülür.⁴⁸

Son olarak "vakar/vakur" anlamına gelen "وَقَرْنَ" lafzı, "وَقَرَّ" formundan okunsa da bu lafız, aynı kökten değil, oturma ve iskân anlamında "قَرَّ" kökünden gelmektedir. Nitekim bu formda, Kur'an-ı Kerîm mu'cem fihristine dâhil edilmiştir.⁴⁹ Ahzâb suresindeki "(Ey Peygamberin hanımları) evleriniz de oturun. Daha önce Câhiliyye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın..."⁵⁰ ayette zikredilen "vkr", sözlüklerde olduğu üzere iskân etmek/oturmak şeklinde anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda Ebû Müslim el-İsfehânî (öl. 322/934) bu fiile sebât anlamına gelecek şekilde "evinizde oturup bekleyin" şeklinde anlam vermiştir.⁵¹

Kırâat olarak bu lafız "وَقَرْنَ" şeklinde "kâf" harfi kesre ile okunduğunda anlam "vakar"a delalet eder. Âsım ve Medine ehlinin kırâati üzere fethalı olarak "وَقَرْنَ" okunduğunda oturmak/kalmak anlamına gelir.⁵² Ayetteki "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ibaresinin kırâatine baktığımızda Medinelilerin geneli ve bazı Kûfeliler fethalı okumuşlardır. Bu kırâatte lafız "وَأَقْرُنَّ" manasında okunup fiilden birinci "râ" harfi düşürülmüştür. Dolayısıyla bu okunuşla "قَرَّ" kök fiiline "evlerinizde oturun" anlamı verilmiştir. Ancak Kûfelilerin ve Basralıların geneli bu fiili, manası "ey kadınlar vakar ve sekînet ehli olun" şeklinde kâf harfinin kesresi ile "وَقَرْنَ" olarak okumuşlardır. Taberî bu ayete dair ikinci kırâati tercih etmiştir. O, bu şekilde "vakarlı olmak" anlamında okumanın Arap dili kurallarına göre daha doğru olacağını söyler. Nitekim bu okuyuş, "وقر/vkr" den müştak olarak bir kişinin evinde vakarlı olması anlamına delalet eder ki misâl fiil olarak "قَرَّ" kipinde bu kökten geldiğinde vakarlı olmaktan emir olur.⁵³ Buradan hareketle ayetteki emir, "evinizde vakar, hudû' ve sükûnet sahibi olun" şeklinde anlamlandırılabilir.⁵⁴ Nitekim yakın dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) da bu ayeti vakar ile ilişkilendirerek "(Ey Peygamberin hanımları) ataletle boşu boşuna oturmayın, yani vakarlı olarak evinizde oturun" şeklinde anlam vermiştir.⁵⁵

Buradaki hükmün kapsamında değinilecek olursa Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben zaruret dışında evde kalmaları/oturmaları, evden dışarıya çıkmamaları emredilmiştir. Bu konudaki zaruretin ibâha gerekçesi de insanların ve

⁴⁵ Mukayeseli olarak bk. Zemahşerî, Keşşâf, 4/620; Râzî, Mefâtihü'l-gayb, 30/138-139.

⁴⁶ Taberî, Câmiu'l-beyân, 23/294-297.

⁴⁷ Muhammed Ali eş-Şevkânî, Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne'l-fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr,1998), 5/357.

⁴⁸ Şevkânî, Fethü'l-kadîr, 5/357; benzer yorumlara dair bk. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 29/199-201; son te'vilin meâllere yansımaları konusunda bk. Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 5/466.

⁴⁹ Muhammed Fuad Abdalbâki, "krr", Mu'cemü'l-müfessres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988), 688.

⁵⁰ el-Ahzâb 33/33.

⁵¹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 29/200.

⁵² Ferrâ, Meâni'l-Kur'an, 2/342.

⁵³ Taberî, Câmiu'l-beyân, 19/96; benzer kırâat ve sarfa dair hususlar için ve çoğunluğun "وَقَرْنَ" şeklinde kesreli vakar anlamında okuması hususunda bk. Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Alûsî, Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim ve Seb'i'l-Mesânî (Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 22/6.

⁵⁴ Ahmed b. Ali Ebî Bekir er-Râzî el-Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an, thk. Muhammed Sâdık el-Kamâvî Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984), 229-230.

⁵⁵ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 6/3891.

mü'minlerin arasını islah etme emrine binaen olduğu ayette zikredilmiştir.⁵⁶ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki müfessirlerin bir kısmına göre "evde oturma emri" zahiren peygamber hanımlarına hitap olsa da emrin mülazımına bakıldığında diğer hanımlar da ayetin hükmüne dahil edilmiştir. Zira hadislerdeki beyanlar bunu teyit etmektedir.⁵⁷

Özetle müfessirlere göre iki kırâatinde doğru olacağından hareketle⁵⁸ kanaatimizce bu iki anlamın birleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. O halde ayete "(Ey Peygamberin hanımları) evlerinizde vakarla oturun..." şeklinde anlam vermek yerinde ve maksada uygun olacaktır. Zira ayetin devamında Allah Teâlâ evde vakarlı duruşun nasıl olacağını "...Câhiliyye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazınızı hakkıyla kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resul'üne itaat edin. Ey Peygamber ailesi! Allah sizi sadece günaha dair kirden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor" şeklinde itaat ve ibadetlerin ifası üzerinden tadat ederek izah etmektedir. Bu şekilde ayette Peygamber hanımları üzerinden tüm mü'min kadınların evlerindeki vakur duruşuna dikkat çekilmektedir.

4. Vakar Kavramına Yakın Anlamda Kullanılan Lafızlar

Vakar kavramının, ahlâkî anlamlar çerçevesinde birtakım lafızlarla beraber ilintili olarak kullanıldığı görülür. Bu lafızları ana hatlarıyla şu şekilde izah ederek açabiliriz.

4.1. Hilm

Ahlâka dair önemli bir kavram olan "hilm/حلم", çoğunlukla "yumuşak huyluluk", "selim bir hal üzere olmak" anlamlarına gelir. Ancak ahlâkî bir kavramı olan hilm, asıl anlamda cehlin tam zıddına tekabül eder.⁵⁹ Halil b. Ahmed'e göre beşer için kullanıldığında yumuşak huyluluk anlamında sıfat olarak kullanılır. Allah için kullanıldığında ise, sabır anlamını ifade eder.⁶⁰ İbn Manzûr (öl. 711/1311) ise hilm ile akıl arasında ilinti kurarak "halûm" ve çoğulu "hulemâ" lafızlarının akl-ı selim olanlar için kullanıldığını; Allah için sıfat olarak kullanıldığında ise sabûr vezninde "çok sabırlı" olmak anlamına delalet ettiğini söyler. Bu bağlamda yaygın olarak hilm, "teenni ve akıl" şeklinde tanımlanır.⁶¹ Hilmin akılla bağlantısı düşünüldüğünde, düşüncesizliğin zıddı anlamında kullanılmıştır.⁶²

İstilahî olarak hilm, "öfke anında sakin olmak, zalime verilmesi gereken karşılığı ertelemek" olarak izah edilmiştir.⁶³ Yine "nefsi tutabilmek, öfke ve heyecana kapılmamak" olarak tanımlanmıştır. Örnek olarak Hz. İbrahim üzerinden hilmin gücüne ve ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.⁶⁴ Psikolojik olarak nefsin mutmain olma halidir ki bu durumda gazap hali olduğunda söylemde müsamaha meydana gelir.⁶⁵ Dolayısıyla ahlâkî bir kavram niteliği olarak hilm, şiddetli öfke anında sakin ve öfkesine hâkim olmak şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁶ Sonuç olarak hilm, öfke anında ve zulme karşı duruşu ifade etmesi bakımından önemli bir kavram olup akla benzer anlamı ifade etmesi bağlamında zihni bir özelliğe sahiptir.⁶⁷

⁵⁶ Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (öl. 543/1148), Rafizilerin Hz. Aişe'ye (r.a) karşı buldukları, Veda hacı (10/632) için yolculuğa çıkması ve Cemel (36/656) vakasına katılmasıyla evde oturma konusundaki ilahî emri ihlal ettiği şeklindeki mesnetsiz ithamlarını çürütür. Müfessir, Hz. Aişe'nin, necvâ sadakası ayetinde belirtilen insanların arasının islahı (en-Nisâ 3/114) ve Müminlerden iki grup savaştıklarında aralarını düzeltin (el-Hucurât 49/9) şeklindeki islah emrinden hareketle zarurete binaen evden çıkarak harbe katıldığını söyler. Buradaki islah emrinin muhatabının da sadece kadınlar olmadığını, erkek, kadın, hür ve köle herkesin bu emrin muhatabı olduğu şeklinde zarurete dair bu hususu teyit eder. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2003), 3/568-570.

⁵⁷ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, 229-230; Âlûsî, Rûhu'l-meânî, 22/6; ayrıca bir bakış açısı olarak İslâm öncesi kültüre dair kadının evine ait olduğunun 7. Yüz yıl Arapların kadınlara dair telakkî ve tasavvurların bir uzantısı olduğu şeklindeki tarihsel yaklaşımlar konusunda bk. Emrah Dindi, Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), s. 125-127.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, thk. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2008), 11/340-341.

⁵⁹ Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 274.

⁶⁰ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 351.

⁶¹ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 12/146.

⁶² İbn Düreyd, Kitâbu cemhereti'l-lüga, 565.

⁶³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcanî, Kitâbu't-tarifât (Beyrût: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), 98.

⁶⁴ Ragıb el-İsfahanî, Müfredât, 129.

⁶⁵ Muhammed Ali et-Tehanevî, Keşşâfu Istilâti'l-funûn, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü'l-Lübân, 1996), 1/706.

⁶⁶ Ali Çelebi Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 101.

⁶⁷ Bk. Serpil Başar, "Kur'an'da Hilm Kavramı", Diyanet İlmî Dergi, 49/1 (2013), 85; yine "akıllı ve kültürlü olmakla kazanılan, beşerî münasebetlerde hoşgörülü, bağışlayıcı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem" şeklindeki tanım ve kavrama dair geniş malumat için bk. Mustafa Çağrı, "Hilm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/33-36; ayrıca hilmin kavram kapsamı ve ahlâk ile diğer kavramlardan akıl, sefah, zulüm, adalet/güç kavramları ile ilintisi hususunda bk. Yakup Bıykoğlu, Câhiliyyeden Kur'an'a Ahlâk (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 44-52.

4.2. Tevazu

Tevazu "v-d-a/وضع" kökünden, kendini küçük görmek anlamına gelir. Bir arkadaşının durumuna eğilmek ve ona aynı seviyede bakmaktır.⁶⁸ Fîrûzâbadî'ye (öl. 817/1415) göre ise tevazu kendini küçük/hakir görmek ve alçak gönüllü olmak demektir.⁶⁹ Türkçe lügatlerde büyülenmemek, alçak gönüllülük, gösterişsizlik anlamları öne çıkmaktadır.⁷⁰ Ahlâka dair bir tanım yapılacak olursa tevazu, insanın kendi isteği ile makam mevki bakımından kendisinden daha aşağıda olan kimselere büyülenmemesidir.⁷¹ Dolayısıyla bu özellikleri taşıyan kimselere de mütevazı kişi denir.

Sonuç olarak kibir ve azametın zıddı olan bu kavramın, Allah Teala'nın büyüklüğünü, bunun karşıtı olarak da insanın küçüklüğünü ve acziyetini bilmeye dayalı duygu ve düşünce⁷² şeklindeki tanımını, tevazunun/alçakgönüllülüğün ahlâk ve hâlet-i ruhiye boyutunu açıkça ortaya koymaktadır.

4.3. Hudû'

Hudû' lafzı, "h-d-a/خضع" fiilinden türev olup kendini küçük (zillette) görüp teslim olmak, boyun eğmek demektir. Yine bu bağlamda bu lafız, kendini eksik bulan, küçüklüğe razı olan kişi anlamında da kullanılır.⁷³ Buradan hareketle her kendini küçük bulan hudû' sahibi olur.⁷⁴ Ayrıca huzur ve sükûnet bulmak, tevazu gibi anlamlara da delalet eder.⁷⁵ Hudû' nun en üst noktası zillete razı olmak şeklinde de ifade edilir.⁷⁶ Dolayısıyla Hudû' için tevazunun üst derecesi olduğunu söylemek mümkündür. Durum böyle olduğunda hudû' vasfı sayesinde birey, Rabbine karşı küçüklüğünü bilir, O'na boyun eğer ve şımarıklığa düşmeden erdemli bir şekilde kulluğunu idame ettirir.

4.4. İzzet-Ta'zîm

"İzzet/عزّة" lafzı, Allah için kullanıldığında yüce ve büyük olmak anlamında kullanılır. Diğer varlıklar bağlamında izzet ise, azlığı söz konusu olmayan her şeyi toplayan kendinde barındıran şey için kullanılır.⁷⁷ "Ta'zîm/تعظيم" lafzı nusret/yardım etmek manasına işaret ettiği gibi, ta'zîm, yüceltmek,⁷⁸ onurlandırmak, şerefli kılmak, saygı ve hürmette bulunmak anlamlarına da gelir.⁷⁹ Burada vakar ile bağlantı kurulduğunda saygınlık anlamının "izzet"e tekabül ettiği, vakarlı kimsenin izzet sahibi kimse anlamına geldiği söylenebilir.

4.5. Sükûnet/Sekîne

"S-k-n/سكن" kökünden gelen bu lafız, huzur/refah içinde olmak ve vakarla hareket etmek demektir. Dolayısıyla bu vasfı haiz kimselere huzurlu ve vakur kimse denir.⁸⁰ Vakur, sükûnete ermek, refah-mutluluk yanında emn (güven) anlamını da ifade eder. Bu duruma eren kimseye de sükûnet buluşuna dair sıfat olarak "sâkin adam" denir.⁸¹ Mutmain olmak, huzura kavuşmak anlamına da gelir.⁸² Yine farklı bir bakışla "O, sekîneti, mü'minlerin kalplerine indirdi/أنزل السكينة في قلوب المؤمنين" ayetinden hareketle "sekîne" lafzına, akıl diyenler olduğu gibi, "kalpler ancak Allah'ı zikirle huzur bulur"⁸⁴ ibaresindeki rûhî durumdan

⁶⁸ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 4/378.

⁶⁹ Fîrûzâbadî, Kâmusu'l-muhît, 772.

⁷⁰ Mehmet Doğan, Temel Büyük Türkçe Sözlük, 766.

⁷¹ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 102; Ömer Nasûhî Bilmen, Dîmî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 29; ayrıca bu kavramın zıddı olan kibir, 'ucb, fahûr, tas'îr lafızları ve tevazünün, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd bağlamında ahlâkî önemi ve anlam yansımaları konusunda bk. Celil Kiraz, Kur'an'da Ahlâk İlkeleri, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 317-322.

⁷² Ahmed Rifat, Tasvîr-i Ahlâk (Dersâadet/İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1309/1891), 79.

⁷³ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 1/417.

⁷⁴ İbn Dureyd, Cemheretü'l-Lüga, 606.

⁷⁵ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihah, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'în, 1990), 1204.

⁷⁶ Zemaşşerî, Esâsu'l-belagah, 253.

⁷⁷ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 3/145.

⁷⁸ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 3/186.

⁷⁹ Cevherî, es-Sihah, 1988.

⁸⁰ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 2/261.

⁸¹ Ezherî, Tezhibu'l-Lüga, 10/70; Zemaşşerî, Esâsu'l-belagah, 1/467.

⁸² Fîrûzâbadî, Kâmusu'l-muhît, 1206.

⁸³ el-Fetih 48/4.

⁸⁴ er-R'ad 13/28.

hareketle ıstılahta “artık korkunun son bulması” anlamına hamledildiği de görülür.⁸⁵ Tasavvuf ıstılahında ise bu lafız, “vakar, iç huzur”⁸⁶ anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.

Sonuç olarak vakur bir kimsenin, aynı zamanda sekînet sahibi olması nedeniyle vakar kavramının sekînete dair “uslu ve korkusuz” şeklindeki vasıfları da uhdesinde barındırdığını söylemek mümkündür.

4.6. Teenni

Teenni, vakar ile hareket etmek demektir. “E-n-y/أني” fiilinden teenni vezninde gelir. Halil b. Ahmed, bu kavram ile hilmin yakın anlamda kullanıldığına dikkat çekerek, bu kullanımın “bir kimsenin işlerinde acele etmemesi” anlamına delalet ettiğine dikkat çeker.⁸⁷ Bu da teenni ile hareket etmek anlamına gelir. “Rıfk”, “yumuşak davranmak”, “şefkatli olmak” anlamında da kullanılır. Nitekim Muhadram Şair Nabiğa el-Ca’dî (öl. 65/685[?]) bu konu da şiirinde şöyle der:

“Nazik ve şefkatli olmak huzur, temkinli olmak ise mutluluktur,

Nezakette teenni ile hareket et ki başarıya ulaşasın.”⁸⁸

Özetlenecek olursa teenni, herhangi bir işte acele etmeden vakar/temkin ile hareket etmek şeklinde tanımlamak mümkündür.

4.7. İn’âm ve Bereket

Nimetin artması ile vakar kelimesi arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu husus, ihsanın artması ve çoğalması in’âm şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁹ Etimolojik olarak vakar kökünden hareketle “Evkara”, if’âl vezninde ağacın fazla meyveli olması anlamını ifade eder ki hurmaların çok oluşuna “evkaratu’n-nahle” denir.⁹⁰ Malum olduğu üzere hurmanın Arap coğrafyasında önemli bir besin kaynağı olmasına binaen nimet olarak bol oluşu bölge halkı için büyük önem arz eder.⁹¹ Dolayısıyla çokluk, hacim ve miktar olarak ağırlık anlamlarından hareketle bu terkinin vakar/îkâr ile ilişkisi “bolluk ve bereket” şeklinde ifade edilebilir.

5. Hadislerde Vakar Kavramının Anlam Alanı

Vakar kelimesi aynı kökten farklı türevleri ile hadislerde de geçmektedir. Vakar lafzı hadislerde hudû’/sekîne ve tevazu,⁹² ağırbaşlılık,⁹³ izzet-ta’zîm/yüceltmek⁹⁴ ve olgunluk⁹⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında ise yan anlamlar şeklinde hilm ve sükûnet,⁹⁶ saygı ve ihtiram göstermek,⁹⁷ yerleşmek/oturmak ve sabit olmak⁹⁸ ve ağır gelmek⁹⁹ gibi aynı kökten farklı formlarda

⁸⁵ Rağb el-İsfehânî, Müfredât, s. 237.

⁸⁶ Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 626.

⁸⁷ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 1/95; ayrıca teenni lafzına dair bir işte acele etmemek manasında “yavaş ve ağır davranmak” anlamına gelen “عَدْرٌ/gadr” kelimesinin etimolojisi konusunda bk. Osman Arpaçukuru, “Vefa ve Gadr Kavramları Üzerine Etimolojik-Semantik Bir Analiz Denemesi”, Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu/Peygamberimiz ve Vefa Toplumunu, ed. Fatma Atay vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 50.

⁸⁸ “الرَّفْقُ يَمُنُّ وَالْأَنَاةُ سَعَادَةٌ فَتَأَنَّ فِي رَفْقٍ تَلَاقٍ نَجَاحًا”, Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 1/95; Zemahşerî, Esâsu'l-belagah, 1/37.

⁸⁹ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 4/244.

⁹⁰ Zemahşerî, Esâsu'l-belagah, 2/349; Ezherî, Tezhibu'l-lüga, 9/279.

⁹¹ Arap coğrafyasında hurmanın ehemmiyeti ile ilgili geniş bilgi için bk. Emrah Dindi, Arap Coğrafyası ve Kur'an (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 73-79.

⁹² /وَالْفَخْرُ وَالْخَيْلَاءُ فِي أَصْحَابِ الْإِبِلِ، وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَصْحَابِ الشَّاءِ” /Kendini beğenme ve büyülenme deve sürüsü olan bedevilerde; sükûnet ve vakar ise koyun sahiplerinde görülür.” Bk. Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (İstanbul, Çağrı yayınları; Tunus: Dâru Sahnûn, 1992/1413), “Megażî”, 74 (No: 4388); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, Sahîhu'l-Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “İmân”, 91 (No: 52)

⁹³ /Sizler, kâmeti duyduğunuzda acele etmeyiniz. Lakin namaza sükûnet ve vakar içinde gidiniz. Yetiştiginiz kadarını kılınız, yetiştiremediğiniz kısımları daha sonra tamamlayınız.” Bk. Buhârî, “Ezân”, 21 (No: 636); Müslim, “Mesâcid”, 154 (No: 602)

⁹⁴ “.../Ahirette şehidin başına vakar tâci giydirilir...” Bk. Muhammed b. İsa b. Sevrâ Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, Sünenü't-Titmiżî, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Fedâilü'l-Cihâd”, 25 (No: 1663)

⁹⁵ /Hz. İbrahim saçlarındaki beyazların vakar alameti olduğunu bilince: ‘Allah'ım! Öyleyse vakarımı artır’ şeklinde dua etti.” Bk. Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, el-Muvatta, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 2004), “Sıfatu'n-Nebî”, 4 (No: 3408)

⁹⁶ /فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّي وَأَوْقَرُ” /Hz. Ömer) şöyle dedi: Ebû Bekir benden daha hilm sahibi ve daha vakarlı idi.” Bk. Buhârî, Hudûd, 31 (No: 6830)

⁹⁷ /كُتِبَ لَهُمْ مَرْحَمَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوتُوا كِتَابًا /Küçüklerine merhamet etmeyen, büyüklerine saygıda bulunmayan bizden değildir.” Bk. Tirmizî, “Birr”, 15 (1919)

⁹⁸ /أَكْشَمُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطَّوْرِ وَذَلِكَ أَوْلَى مَا وَقَرَّ الْإِيمَانَ فِي قَلْبِي” /Akşam vaktinde Hz. Peygamber'in Tûr Süresini okuduğunu işittim. İşte ilkin o zaman iman kalbime yerleşti.” Bk. Ahmed b. Hüseyin b. Ali Mûsa el-Horasanî el-Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/276 (No: 3065)

⁹⁹ /هَذَا الَّذِي فِي نَفْسِي، فَجَلَسَ حَتَّى قَدَمُهُمْ أَمَامَهُ؛ لِيَلَّا يَبْعَ فِي نَفْسِهِ شَيْءٌ مِنَ الْكِبْرِ” /Hz. Peygamber onların ayak sesini işitince, bu durum bana ağır geldi. Nefsinde en küçük bir

da kullanılmaktadır.

Hz. Peygamber örneği üzerinden rivayetlerde "vakar" kavramı zikredilir. Peygamberlerin vasıflarından olması hasebiyle Hz. Peygamber'in vakarlı oluşunu hadislerde görebilmekteyiz. Şöyle ki bunlardan çoğu Kütüb-i sitte dışında kaynaklar da belirtilen hususlardır. Yine "vakar" kavramının diğer hasletlerle alakası, ilim-vakar ilişkisi,¹⁰⁰ vakarın hayâdan olması¹⁰¹ şeklinde hadis kaynaklarında ele alınmaktadır.

Bu husustaki hadislerin geneline bakıldığında Hz. Peygamber'in, bir Müslüman'ın vakarlı olması için olması gereken durumlar ve davranışlar üzerinde durduğu görülür. Bu konu da Hüseyin Vuruşkan, "Hadislerle Vakar Kavramı" adıyla yayımladığı makalesinde hadislerde zikredilen davranış modellerini, sadece rivayetlerin anlamlarını vererek vezir bir şekilde tadat etmiştir. Bunları ana başlıklar olarak:

Gülme konusunda aşırıya gitmemek, aceleci olmamak, yürürken ölçülü olmak, giyim kuşam ve dış görünümüne önem vermek, ses ve sözü yerinde ve güzel kullanmak, her sahada güçlü olmak, makam ve sorumluluğun hakkını vermek, boş ve lüzumsuz şeyleri terk etmek, hilm ile hareket etmek, görgü kurallarına riayet şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁰²

Özet olarak hadislerde "vakar", Hz. Peygambere dair örnek bir davranış model vasfını haiz olmakla beraber; kavram olarak da hilm, teenni ve tevazu şeklinde lügatlerdeki benzer anlamlarda kullanılmıştır.

6. Kavramın Nüzul Sonrası Anlamı

Nüzul sonrası süreçte bu kavrama bakıldığında vakar lafzı, halim bir kişi hakkında kullanılmıştır.¹⁰³ Yine bu lafız, hilm manası yanında "ciddi" ve "sakin/ağırbaşlı olmak" anlamlarını da ifade eder.¹⁰⁴ Sözlüklerde "vakar" kavramına dair zıt anlam olarak bir ifadeye rastlanmasa da benzer çalışmalarda genel olarak vakar lafzının zıddı manasında "basitlik, seviyesizlik ve hafiflik" anlamlarına işaret edildiği görülür.¹⁰⁵ Kavramın, anlam alanının korumasını tespit için sonraki dönem şiirlere bakıldığında ise Şam şairlerinden İbn Ebî Husayne'nin (öl. 457/1065) divânında sağırılık anlamında "vekr" ve ciddiyet-ağırbaşlılık manasında "vakar" aynı kökten müştak olarak şu şekilde geçer:

وَلَقَدْ زَارَنِي الْمَشِيبُ فَمَا كَانَ وَقَارًا... بَلْ كَانَ فِي الْأَذْنِ وَقَرًا

"İhtiyarlık beni ziyarette bulundu, ancak (bana) hilm/ciddi bir duruş sergilemedi,

Bilakis kulaklarımda sağırılık meydana getirdi."¹⁰⁶

Nüzul sonrası ıstılahî/terim anlamda ahlâkî bir davranış ifade eden vakar, bir şeye teveccühte bulunulduğunda "teenni/sükûnet sahibi", "ağır başlı" olmak demektir.¹⁰⁷ Son dönem lügatlere bakıldığında vakar kelimesine "ağırılık" şeklinde sözlük anlamı verilmesi yanında; kavrama dair "haysiyetini muhafaza etmek", "temkinli hareket etmek"¹⁰⁸ şeklinde ahlâka dair tanımlamalar da yapılmıştır.

Sonuç olarak nüzul sonrasında vakar, ahlâk terimi olma özelliğini sürdürerek "ağır başlı", "ciddi", "olgun", "sükûneti koruyan" ve "hilm sahibi olmak" anlamlarında kullanılmıştır. Böylece nüzul sonrasında da vakar, ahlâka dair bir kavram olma özelliğini muhafaza etmiş, bu vasıfları haiz olan kimselere de "vakûr" denmiştir. Yine Tasavvuf ilmi açısından ise yukarıda belirtildiği üzere vakar kavramının sekîne lafzına benzer olarak "iç huzuru" anlamına delalet ettiğini de söylemek mümkündür.

kibir hissi oluşmaması için onları önüne geçirinceye kadar oturdu." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Gazvinî İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kâhîre: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Mukaddime", 21 (No: 245)

¹⁰⁰ "وَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ، وَتَعَلَّمُوا لِلْعِلْمِ السَّكِينَةَ، وَالْوَقَارَ..." Bk. Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Eyyûb et-Taberânî, Mu'cemu'l-evsat, thk. Târik b. İvazullah, b. Muhammed (Kâhîre: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 6/200.

¹⁰¹ "أَنْ مَبَهُ وَقَارًا، وَمَبَهُ سَكِينَةً" Büşeyr b. Kâ'b'ın zikrettiğine göre: 'hikmet kitabında vakar ve sekînet hayadandır', yazılıdır." Bk. Buhârî, "Edeb", 77 (No: 6117); Müslim "İmân", 60 (No: 37); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. Ishâk es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvud, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb", 6 (4796); bu ifade ile vakar ve haya arasında güçlü bir bağın olduğu, bir kimsenin vakarlı oluşunu sağlayan en önemli unsurun haya olduğu kastedilmektedir. Bk. Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 10/522.

¹⁰² Hüseyin Vuruşkan, "Hadislerle Vakar Kavramı", Diyanet İlmî Dergi, 56/3 (2020), 850-877.

¹⁰³ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, Kitâbu cemhereti'l-lüga, thk. Remzî Münir Ba'lebekî (Beyrût: Dâru'l-İlmî'l-Melâyin, 1987), 797.

¹⁰⁴ İbn Fâris, Mu'cemu'l-mekâyisil-luga, 6/132; ayetteki "vekarne fi buyûtükünne" vakar değil de evde oturma (cülûs), iskân etme anlamına delalet eder. Bk. Mu'cemu'l-mekâyisil-luga, 6/132. Yine bu konuda bk. Ezherî, Tezhibu'l-Lüga, 9/280; Zemahşerî, Esasu'l-belagah, 2/349; Ragîb el-İsfahânî, Müfredât, 530.

¹⁰⁵ Vuruşkan, "Hadislerle Vakar Kavramı", 846.

¹⁰⁶ İbn Ebi Husayne, Divânu İbn Ebî Huseyne, 1/302.

¹⁰⁷ Cürcanî, Kitâbu't-tarifât, 275.

¹⁰⁸ Şemseddin Sami, Kâmûs-i Türkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 1494; Doğan, Temel Büyük Türkçe Sözlük, 797.

Sonuç

Akademik araştırmalarda görüldüğü üzere son dönemlerde Tefsir ilmine dair semantik türü çalışmalara verilen önem artmaktadır. Zira Kur'ân'da zikredilen her bir kavramın ilk indiğı dönemdeki anlamı ile daha sonraki dönemlerde geçirdiğı anlam değişimlerinin tahlili ve tespiti, söz konusu kavramın anlaşılmasında önem arz eden bir husustur. Bu çalışma da "vakar" kavramının etimolojik olarak hangi anlamlara tekabül ettiğı, nüzul öncesi, nüzul süreci ve sonrasında hangi anlamlarda kullanıldığı, herhangi bir anlama dair değişime uğrayıp uğramadığı hususları ele alınmıştır.

Vakar lafzı kök anlamda Kur'an'da altı yerde ağırlık; bir yerde "yük"; bir yerde "saygı-ta'zîm" ve bir yerde de "büyüklük/yücelik" olarak toplam dokuz yerde geçer. Bir yerde de iskân etme anlamında "قَر/kr" ile kullanılmakta olup (el-Ahzâb 33/33), bu formda ise kırâat farklılıkları dikkate alındığında "vakûr olmak" anlamına delalet eder.

Nüzul öncesi şiirlere bakıldığında ise "vakar" olarak hilm ve ciddi olmak anlamında kullanılmıştır. Câhiliyye şiirlerinde bu kökten türeyen "tevkîr" lafzı ise nüzul sonrası ayetteki kullanımdan farklı olarak "oyuk/iz" anlamına geldiğı görülmüştür. Lügatlerde zikredilen hilm ve tevazu olmak üzere, hudû', izzet-ta'zîm, teenni, sekîne ve nimetin çokluğu gibi lafızların da semantik olarak vakar kelimesinin yakın anlam kapsam alanına girdiğı müşahede edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında, altı yerde "وَقَر/vkr" kökünden kulak (üzn) ile kullanıldığı, mecâzî olarak ağırlık/sağırlık anlamına geldiğı görülür. Kesreli olarak "وَقَر/vikra" lafzı ise Kur'ân'da "ağır yük" olarak hakiki anlama delalet eder. Nitekim bu anlam, bulutlar yağmuru/suyu taşımaları vesilesiyle "yük taşıyanlar" şeklinde meâllere yansımaktadır. Kur'ân'da "tevkîr" lafzı ise saygı, ta'zîm/yüceltmek anlamında kullanılmaktadır. Ancak bunun nasr/yardım anlamına geldiğı de görülür. "Vakar" lafzı ise bir ayette geçmekte olup kavram anlamından ziyade, pek çok lügavî anlamlara delalet eder ki bunlar; sevap ummak, önemsemek, imanın akıbetini düşünmek ve hesaba katmak şeklinde sıralanabilir. Bu anlamlardan öne çıkan ise "hesaba katmak" şeklindedir. Bu bakımdan müfessirlerin çoğunluğu, "size ne oluyor da Allah'ın büyüklüğünü hesaba katmıyorsunuz?" şeklindeki ayet yorumunu tercih etmişlerdir.

Yine "قَر" kökünden gelen Ahzâb sûresi 33. ayetteki "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ibaresinde Hz. Peygamber'in hanımları hakkında emir olarak gelen "وقر" kelimesi için Taberî ve Elmalılı başta olmak üzere bazı müfessirler, "evlerinizde vakarlı bir şekilde olmaları" anlamını tercih etmişlerdir. Kanaatimizce hem oturma hem de vakar kelimesi anlamına gelecek iki kırâat birleştirilip "(Ey Peygamberin hanımları) evlerinizde vakarla oturun..." şeklindeki anlamı dikkate almak daha uygun olacaktır.

Hadislerde ise bu kavram, lügavî anlamlara benzer şekilde kullanılmıştır. Şöyle ki hadislerde kök olarak vakar kavramı; Hudû' ve tevazu, ağırbaşlılık, izzet-ta'zîm ve olgunluk gibi anlamlarda kullanılmakla beraber, farklı formlarda sükûnet, saygı göstermek, oturmak, sabit olmak ve ağırlık gibi anlamlara da tekabül ettiğı görülür.

Son olarak belirtilecek olursa Câhiliye şiirleri ve sözlüklerde geçen "vakar" lafzı, Kur'ân ile benzer anlamlarda kullanılmıştır. Binaenaleyh "vakr"ın mecâzî anlam yüklenmesi ve "tevkîr" kelimesinin "saygıda bulunma" ifade etmesi dışında Kur'an'ın, bu kelimeye yeni bir mana katmadığı söylenebilir. Zira İslam öncesinde "oyuk" ve "iz bırakma" anlamlarında kullanılan bu lafza ayet taz'îm ve saygıda bulunma anlamını yüklemiştir.

Özetle bu çalışmada ahlâkî kavram olan "vakar" lafzının Kur'ân'da kök olarak; "kulakta ağırlık", "sağırlık"; "ağır yük"; "ta'zîm", "yüceltmek", "saygı duymak", "azamet/büyüklük" ve son olarak da "hesaba katmak", "ummak" anlamlarında geçtiğı tespit edilmiştir. Burada bir öneride bulunmak gerekirse sonraki çalışmalara ışık tutması açısından "hikmet", "akıl", "iffet" ve "adalet" şeklindeki üst kavramların altında yer alan, "hilm", "tevazu", "sükûnet", "sebat", "teenni" ve benzeri diğer kavramların semantik olarak çalışılması; bunların cem edilerek Kur'ân'da bir ahlâk terimleri sözlüğü oluşturulması Tefsir literatürüne önemli oranda katkı sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Ahmed Rifat. *Tasvîr-i Ahlâk*. Dersâadet/İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1309/1891.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1975.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyîd Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azim ve Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Arpaçukuru, Osman. "Vefa ve Ğadr Kavramları Üzerine Etimolojik-Semantik Bir Analiz Denemesi". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu/Peygamberimiz ve Vefa Toplumu*. ed. Fatma Atay vd. 47-89. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtîm. *Divânu Zirumme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*. thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Cidde: Müessesetü'l-îmân, 1982.
- Başar, Serpil. "Kur'an'da Hilme Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi*. 49/1 (2013), 83-105.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali Mûsa el-Horasanî. *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bıyıkoğlu, Yakup. *Câhiliyyeden Kur'an'a Ahlâk*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Dîn ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları; Tunus: Dâru sahnûn, 1992/1413.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebî Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah*. Thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-tarifât*. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Hilme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/33-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dindî, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Dindî, Emrah. *Arap Coğrafyası ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Doğan, Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî. thk. Muhammed Fuad Sezgin, *Mecâzû'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. Ishâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tezhibu'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb. 3. Basım, 1983.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusî'l-muhîd*. thk. Muhammed Naim el-Arkusûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fuad Abdalbâki, Muhammed. "krr". *Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi* İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2002.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu cemhereti'l-lüga*. thk. Remzî Münir Ba'lebekî. Beyrût: Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Husayne, Ebu'l-Feth Hasan b. Abdillâh. *Divânu İbn Ebî Husayne*. thk. Muhammed Es'ad. Beyrût: Dâru Sâdir, 1999.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu'l-mekâyisil-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 13. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Gazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 2004.

- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kiraz, Celil. *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 24. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy. 19. Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2008.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ragîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût, Dâru'l-Marife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". *Kur'an ve Dil- Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*. 31-50. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001.
- Sükkerî, Ebû Saîd Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu Divanı Ka'b b. Züheyr*. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Şemseddin Samî, *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 6. Basım, 1996.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne'l-fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Eyyûb. *Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah, b. Muhammed. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin er-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tehanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâti'l-funûn*. thk. Ali Dehrûç. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Lübân, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevrâ Mûsâ b. ed-Dahhâk. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Vardar, Berke. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimler Sözlüğü*. Ankara: Sevinç Basımevi, 1980.
- Vuruşkan, Hüseyin. "Hadislerle Vakar Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi*. 56/3 (2020), 841-882.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hekâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru lhyâi'Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esasu'l-belagah*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998..

Regâib ve Berat Geceleri ile Âşûrâ Günü Namazları ve Rivayetleri

Cemil Cahit MOLLABRAHİMOĞLU |  0000-0002-4704-5068

Dr. | Yazar | cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **ROR**: 01a0mk874

Arap Dili ve Belâgatı | Tekirdağ, Türkiye

Öz

Müslümanların derlenip toparlandığı, günahlardan uzaklaşıp ibadetlere daha fazla yoğunlaştığı aylar ve bu aylar içerisinde diğer günlere nazaran daha fazla önem atfettiği günler ve geceler vardır. Receb ayının ilk cuma gecesi olan Regaib gecesi ile şâban ayının on beşinci gecesi olan Berat gecesi ve muharrem ayının onu olan âşûrâ günü bunlardan bir kısmıdır. İslâm dünyasında bu günler ve geceler, oruç, zikir gibi ibadetlerin yanı sıra belli şekilde ve muayyen sûreler okunarak kılınan hususî namazlarla da ihya edilmeye çalışılmaktadır. Bu namazların meşruiyeti, bid'at ve mekruh olup olmadığı âlimler arasında tartışma konusudur. Zira bu namazlara dair rivayetlerin tamamının uydurma olduğu hadis âlimleri tarafından tespit edilmiştir. Dayandıkları rivayetler uydurma olsa da bu hususî namazların namaz ibadeti ile ilgili genel nasların altına girip girmeyeceği, şer'i manada bid'at kapsamına dahil olup olmayacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusunu zikredilen namazlara dair rivayetler ve görüşler teşkil etmektedir. Çalışmada, öncelikle söz konusu günlerde ve gecelerde kılınan namazlar, ilk ortaya çıkışları, bu namazların ve rivayetlerinin zikredildiği kaynaklar ele alınmaktadır. Sonrasında rivayetler tahlile tabi tutulmakta, rivayetleri uydurma da olsa genel namaz rivayetlerine dayanarak bu namazların kılınıp kılınmayacağı hususundaki farklı kanaatler zikredilerek değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Namaz, Regaib, Berat, Âşûrâ, Bid'at.

Atıf Bilgisi

Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Regâib ve Berat Geceleri ile Âşûrâ Günü Namazları ve Rivayetleri". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 61-77.

<https://doi.org/10.32950/rid.1259255>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 02.03.2023	Kabul Tarihi: 15.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	iki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Regaib and Berat Nights and Ashura Day Prayers and Narrations

Cemil Cahit MOLLAI BRAHİMOĞLU |  0000-0002-4704-5068

Dr. | Author | cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University | [ROR:: 01a0mk874](https://orcid.org/01a0mk874)

Arabic Language and Rhetoric | Tekirdağ, Türkiye

Abstract

There are months in which Muslims gather and gather, get away from sins and concentrate more on worship, and there are days and nights in which they attach more importance than other days during these months. The night of Rajab, which is the night of the first Friday of the month of Rajab, the night of Barat, which is the fifteenth night of the month of Sha'ban, and the day of ashura, which is the tenth of the month of muharram, are some of them. In the Islamic world, these days and nights, in addition to worshipping such as fasting and dhikr, special prayers are also tried to be revived by reciting certain Surahs in a certain way. The Decency of these prayers is a matter of dispute among scholars whether they are bid'ah and makruh or not. Because it has been determined by the scholars of Hadith that all the narrations about these prayers are fabricated. Although the narrations on which they are based are fabricated, see whether these particular prayers fall under the general nas of prayer worship and whether they will be included in the scope of bid'at in the sense of ser'i. The subject of this study is the narrations and opinions about the mentioned prayers. First of all, the prayers performed on the days and nights in question, their first appearance, the sources in which these prayers and their narrations are mentioned are discussed in the study. Afterwards, the narrations are subjected to analysis, and although the narrations are fabricated, different opinions on whether these prayers can be performed based on the general prayer narrations were mentioned and evaluated.

Keywords

Hadith, Prayer, Regâib, Barat, Ashura, Bid'at.

Citation

Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Regaib and Berat Nights and Ashura Day Prayers and Narrations". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 61-77.

<https://doi.org/10.32950/rid.1259255>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 02.03.2023	Date of Acceptance: 15.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'an'ı Kerîm, Resûlullah'ta müminler için güzel bir örnek olduğunu belirterek¹ Allah'ı sevenlere Hz. Peygamber'e uymayı emretmiş,² Peygamber'e itaati Allah'a itaat olarak kabul etmiş,³ bir konuda anlaşmazlığa düşüldüğünde onu Allah'a ve Resûl'üne yani Kur'an ve Sünnet'e arz etmek gerektiğini söylemiştir.⁴ Resûlullah da kendi sünnetine ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine sarılmayı, sonradan ortaya çıkarılmış bid'atlardan şiddetle kaçınmayı emretmiş ve her bid'atın sapkınlık olduğunu,⁵ dinde olmayıp sonradan icad edilen ve yapılan şeylerin reddedildiğini bildirmiştir.⁶

Sözlükte, bir örneği olmadan ilk olarak icat edilen şey anlama gelen bid'at,⁷ şeriatte, Kur'an ve Sünnet'te yeri ve dayanağı bulunmayan, dinin itikat ve ibadetine dair sonradan ortaya çıkan şeyler manasına gelmektedir.⁸ Hadislerde sapkınlık olarak ifade edilen ve reddedildiği belirtilen bid'at, dinî anlamdaki bid'attır. Belirli gece ve günlere dair sonradan ortaya çıkan birtakım muayyen ibadetler de bu anlamda bid'at olarak görülmektedir. Bazı kimseler insanları hayra teşvik etmek (tergîb), şerden sakındırmak (terhîb) maksadıyla hadis uydurmuş, Hz. Peygamber'in aleyhinde değil de lehinde bir yalan olması sebebiyle bunu câiz zannetmişlerdir. Gün ve gece namazlarıyla alakalı hadislerin çoğu bu kimseler tarafından uydurulmuştur. Oysa müminler için Kur'an ve onun tefsiri olan sahih sünnet din adına ibadet icat etmeye gerek bırakmayacak derecede yeterlidir.

Bu cümleden olmak üzere âlimler, Regâib ve Berat geceleri ile âşûrâ günü kılınan muayyen namazlarla ilgili rivayetlerin uydurma olduğunda hemfikirlerdir. Bununla birlikte bu namazların kılınıp kılınamayacağı hususu tartışma konusudur. Çoğunluk bu namazların bid'at ve mekruh olduğunu söylerken bir kısım âlimler genel namaz rivayetlerine dayanarak bu namazların kılınmasında bir sakınca görmemekte, bazıları da belli şartlara bağlı olarak kılınabileceğini söylemektedir.

Bu çalışmada, Regâib ve Berat geceleri namazları ile âşûrâ günü namazı, bu konuda Arapça ve Türkçe yapılmış çalışmalar, söz konusu namazların yer aldığı eserler, kılınıp şekilleri, ortaya çıkışı, rivayetleri ve bu hususta âlimlerin kanaatleri ele alınıp değerlendirilecektir.

1. Regâib Namazı

Bu kısımda sırasıyla Regâib namazını konu alan çalışmalar, Regâib namazının şekli ve dayandığı rivayet, ilk olarak ortaya çıkışı, bu namaz ve rivayetle ilgili değerlendirmeler ele alınacaktır.

1.1. Regâib Namazını Konu Alan Çalışmalar

Regâib namazına dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır: İbn Abdisselâm'ın (öl. 660/1262) *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâibi'l-mevzû'a'sı*,⁹ Ebû Şâme el-Makdisî'nin (öl. 665/1267) *el-İnsâf fîmâ vaka'a fi salâti'r-Regâib mine'l-ihlîlafı*,¹⁰ İbnü'l-Haydırî'nin (öl. 894/1489) *Tuhfetü'l-habâ'ib bi'n-nehî 'an salâti'r-Regâibi*,¹¹ İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) *el-İzâh ve'l-beyân limâ câe fi*

¹ el-Ahzâb, 33/21.

² Âl-i İmrân, 3/31.

³ Nisâ, 4/80.

⁴ Nisâ, 4/59.

⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 1430/2009), "Sünnet", 5; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdullatif Hirzullah (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 1430/2009), "İlim", 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 1430/2009), "Mukaddime", 6.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Sulh", 5; Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), "Akdiye", 17, 18.

⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun (y.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/209.

⁸ Bk. Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb, *Câmi'u'l-ülûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadîşen min cevâmi'i'l-kilem*, nşr. Şuayb el-Arnaût-İbrahim Bâciş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1419), 2/127; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2013), 8/397; Yûsuf el-Karadâvî, *el-Bid'atü fi'd-dîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2013/1423), 6-81. Sünnet ve Bid'at kavramlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Saffet Sancaklı, "Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (Temmuz 2016), 21-46; Abdülvehhab Gözün, *Sünnet-Bid'at Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

⁹ Eser, İbn Salâh'ın iki risâlesiyile birlikte Nasiruddin el-Elbâni ve Muhammed Zühayr eş-Şâviş tarafından *Müsâcele ilmiyye beyne'l-imeyni'l-celileyni İzz b. Abdisselâm ve İbn Salâh havle sâlti'r-Regâib* ismiyle neşredilmiştir. (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405).

¹⁰ Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî, *el-İnsâf fîmâ vaka'a fi salâti'r-Regâib mine'l-ihlîlafı* (Riyad: Dâru Mecdi'l-İslâm, 1410/1990).

¹¹ Ebû'l-Hayr Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed el-Haydırî, "Tuhfetü'l-habâ'ib bi'n-nehî 'an salâti'r-Regâib", nşr. Abdullah Muhammed Saîd, *el-Mecelletü'l-ilmîyye li Külliyyetü'd-dirâsâti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye li'l-benîn bi Dımyâtî'l-cedide* 10 (Dimyat: 2022), 592-638.

leyleyi'r-Regaib'i,¹² İbn Gânim el-Makdisî'nin (öl. 1004/1596) *Red'u'r-râgib 'ani'l-cem' fi salâti'r-Regaib'i*,¹³ Muhammed Vâil el-Hanbelî'nin *Menhelü'r-râgib fi hâli hadîsi salâti'r-Regaib'i*,¹⁴ Cemal Sofuoğlu'nun İbn Abdisselâm ile İbn Salâh'a ait risaleleri neşrettiği "Regaib Namazı Hakkında Bir Münazara" adlı çalışması,¹⁵ Bünyamin Arvasi'nin "Tasavvufta Hadis Usulü Esnekliği (Regaib Namazı Bağlamında)" isimli makalesi.¹⁶

1.2. Regaib Namazının Şekli ve Dayandığı Rivayet

Regaib (receb ayının ilk cuma) gecesi akşam ile yatsı namazı arasında on iki rek'at olarak kılınan bir namazdır. İki rek'atta bir selam verilir. Her rek'atta bir Fâtîha, üç Kadr ve on iki ihlâs sûresi okunur. Namazdan sonra yetmiş kere "Allahümme sallî alâ Muhammed en-nebiyyi'l-ümmiyyi ve alâ âlihî" denilip secdeye kapanılır ve orada yetmiş kere "Subbûhun kuddüsün rabbü'l-melâiketi ve'r-rûh" okunur. Sonra secdeden kalkılıp yetmiş defa "Rabbi'ğfir ve'rham ve tecâvez ammâ ta'lem, inneke ente'l-eazzü'l-ekrem" duası zikredilir. İkinci defa secde edilir ve birinci secdede söylenenler tekrarlanır.

Hz. Peygamber buyurmuştur ki: "Kim, Receb ayının ilk perşembe günü oruç tuttuktan sonra akşamla yatsı arasında bu namazı kılıp zikredilen duaları okur ve son secdede ihtiyacını isterse o ihtiyacı mutlaka gerçekleştirilir. Allah, bu namazı kılan kişinin bütün günahlarını, deniz köpüğü, kumlar sayısı, dağlar ağırlığı ve ağaç yaprakları kadar bile olsa bağışlar. Ve o kişi kıyamet günü, cehennem hak eden ev halkından yedi yüz kişiye şefaahat eder."¹⁷

Bu namazı ve müjdeleri bu şekilde açıklayan uzunca bir hadisi, Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) nakletmiştir.¹⁸ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Suyûtî (öl. 911/1505) de aynı hadisi uydurma hadislerle ilgili eserlerinde zikretmiştir.¹⁹ Gazzâlî hadisi senedsiz, diğerleri senediyle vermiştir.

İhyâ'yı ihtisar edenlerden İbnü'l-Cevzî, Regaib ve Berat gecesi namazları ile ilgili bir hadis sabit olmadığı gerekçesiyle onları muhtasarına almadığını belirtmiş, Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) ve Salih Ahmed eş-Şâmî de bu bölümü muhtasarlarına koymamışlardır.²⁰

1.3. Regaib Namazının Ortaya Çıkışı

Gazzâlî, bu namazın müstehap olduğunu, tüm Kudüslülere bu namaza devam edip terkedilmesine müsamaha göstermediklerini gördüğünü söylemektedir.²¹

Turtûşî (öl. 520/1126) "Receb namazı bizde Beytülmakdis'te 480 yılından sonra ortaya çıktı. O namazı daha önce ne duymuş ne de görmüştük." demiş,²² İbn Abdisselâm ve Ebû Şâme el-Makdisî de aynı sözleri Turtûşî'den nakletmişlerdir.²³

İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) receb ayına mahsus bir namazın olmadığını, Regaib namazının âlimlerinin cumhuruna göre bid'at olduğunu söylemiş, hicrî dört yüzden sonra ortaya çıktığını, bu nedenle önceki ulemânın bu namazı bilmediğini ve bundan bahsetmediğini belirtmiştir.²⁴

¹² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-İzâh ve'l-beyân limâ câe fi leyleyi'r-Regaib ve'n-nüsf min şâban*, nşr. Ahmed Fevzâz (Dimaşk: Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, 2010).

¹³ Nürüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Makdisî, *Red'u'r-râgib 'ani'l-cem' fi salâti'r-Regaib*, nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Mebârekî (Amman: Dâru'l-Feth, 1429/2008).

¹⁴ Muhammed Vâil el-Hanbelî, "Menhelü'r-râgib fi hâli hadîsi salâti'r-Regaib", *Mecelletü't-türâsi'n-nebeviyyi*, 2/4, (Mart 2019), 129-152.

¹⁵ Cemal Sofuoğlu, "Regaib Namazı Hakkında Bir Münazara", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 13-45.

¹⁶ Bünyamin Arvasi, "Tasavvufta Hadis Usulü Esnekliği (Regaib Namazı Bağlamında)" *Genç Müttefekkirler Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 20-33.

¹⁷ *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de burada biten rivayet *Gunye*, *el-Mevzû'ât* ve *el-Le'âlî*'de abartılı müjdelere devam etmektedir.

¹⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 1/750-751; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih el-Geylânî, *el-Gunye li-tâlibi tarîki'l-hak 'azze ve celle*, nşr. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/331.

¹⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*, nşr. Nureddin Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997), 2/436-437; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Le'âlî'l-mesnâa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/55.

²⁰ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfidü's-sâdikîn*, nşr. Kâmil Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru't-Tevfîk, 1431/2010), 1/149; Kâsımî, *Mev'izâtü'l-mü'minîn min İhyâü ulûmi'd-dîn*, nşr. Asım Behcet el-Baytâr (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1401/1981), 89; Sâlih Ahmed eş-Şâmî, *el-Mühezzeb min ihtisari İhyâü ulûmi'd-dîn* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1993), 1/158.

²¹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/751-752.

²² Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed et-Turtûşî, *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bida'*, nşr. Ali b. Hasen b. Ali el-Halebî el-Eserî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1411/1990), 132-133.

²³ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dimaşkî, et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a ve beyânü mâ filhâ min muhâlefeti's-süneni'l-meşrû'a, nşr. Nâsîrüddîn el-Elbânî-Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 5; Şihâbüddîn Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-Bâ'is 'alâ inkâr'i'l-bida' ve'l-havâdis*, nşr. Muhammed Muhibbüddîn Ebû Zeyd (Kahire: Dâru Mecdi'l-İslâm, ts.), 117.

²⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâ'ifü'l-ma'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâ'if*, nşr. Yasin Muhammed es-Sevâs (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1420/1999), 228.

1.4. Regaib Namazı ve Rivayetiyle İlgili Değerlendirmeler

Turtûşî,²⁵ İbnü'l-Cevzî,²⁶ İbn Abdisselâm,²⁷ Ebû Şâme el-Makdisî,²⁸ Nevevî (öl. 676/1277),²⁹ İbn Teymiyye (öl. 728/1328),³⁰ Zehebî (öl. 748/1348),³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350),³² İbn Receb el-Hanbelî,³³ İrâkî (öl. 806/1404),³⁴ Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415),³⁵ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449),³⁶ Suyûtî,³⁷ İbn Arrâk (öl. 963/1556),³⁸ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605),³⁹ Aclûnî (öl.1162/1749),⁴⁰ Zebîdî (öl. 1205/1791),⁴¹ Şevkânî (öl. 1250/1834),⁴² Leknevî (1848-1886)⁴³ ve Kevserî (1879-1952)⁴⁴ gibi birçok âlim bu namazın ve hadisinin uydurma olduğunu söylemişlerdir. Hatta İbn Teymiyye, Aclûnî, Şevkânî ve Leknevî hadisin uydurma olduğunda muhaddislerin ittifakı olduğunu belirtmişlerdir.

Regaib hadisinin senedine baktığımızda orada İbn Cezzem olarak anılan Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. el-Hasen b. Cezzem el-Hemedânî'yi (öl. 414/1023) görüyoruz ki hadisi uyduranın bu zat olduğu ifade edilmiştir. Bu kişi yalancılıkla itham edilmiş, diğer ravilerin de meçhul olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

Nevevî, bu namazın bid'at, mezmûm, münker ve kabîh, hadisinin de batıl, şiddetli zayıf veya uydurma olduğunu ifade etmiş, *Kûtü'l-kulûb* ve *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de⁴⁶ zikredilmesine ve doğruyu karıştırıp bu namazın müstehap olduğunu söyleyen zata (İbn Salâh) aldanmamak gerektiğini, onların bu konuda ümmete muhalefet edip hata ettiklerini söylemiştir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in "Sonradan ortaya çıkarılmış bid'atlardan sakının. Çünkü her bid'at sapkınlıktır."⁴⁸ "Kim bizim dinimizde olmayan bir şey ortaya çıkarırsa, yaparsa o reddedilmiştir."⁴⁹ hadislerini zikrettikten sonra bu namazın sonradan ortaya çıktığını ve aslının olmadığını

²⁵ Turtûşî, *Kitâbü'l-Havâdis*, 132.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/436-438.

²⁷ İbn Abdisselâm, *et-Tergîb*, 4-10.

²⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Bâ'is*, 138-226.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutîî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 3/549; a.mlf., *Hulâsatu'l-ahkâm fi mühimâtü's-süneni ve kavâidü'l-ahkâm* nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/616; a.mlf., *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 8/29.

³⁰ Takyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecciddîn, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım-Muhammed b. Abdurrahman (Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1425/2004), 23/132.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tertibü'l-mevzûât*, nşr. Kemal b. Besyuni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 162.

³² İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*, nşr. Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1390/1970), 95.

³³ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâ'ifü'l-ma'ârif*, 228.

³⁴ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâü ulûmi'd-dîn, i mine'l-ahbâr*, nşr. Eşref b. Abdülmaksud (Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995), 1/156.

³⁵ Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, Sifrü's-sâ'ade, nşr. Ahmed Abdurrahim-Ömer Yusuf Hamza (Kahire: Merkezi'l-Kitab li'n-Neşr, 1417/1997), 275.

³⁶ İbn Hacer, *Tebyînü'l-aceb bimâ verede fi şehri Receb*, nşr. Tarık b. İvazullah (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 52-56.

³⁷ Suyûtî, *el-Le'âlî'l-masnû'a*, 2/55-56.

³⁸ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dimaşkî, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şerî'ati'l-mevzû'a*, nşr. Abdülvehhâb Andülâtîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981), 90-92.

³⁹ Nûriüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sebbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986), 438; a.mlf., *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, nşr. Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1414/1994), 259-260.

⁴⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ' ve müzli'l-İlbâs, nşr. Yusuf b. Mahmud (Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 2/504, 510.

⁴¹ Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrârî İhyâ'i ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabiyyi, 1414/1994), 3/423-424.

⁴² Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemanî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 47-50.

⁴³ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1391/1971), 62-77.

⁴⁴ Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 63.

⁴⁵ Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/438; Zehebî, *Tertibü'l-mevzûât*, 162; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, 1413/1993), 28/351; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 6/16; a.mlf., *Tebyînü'l-aceb*, 54-55.

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/750-751.

⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/549; a.mlf., *Hulâsatu'l-ahkâm*, 616.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

⁴⁹ Buhârî, "Sulh", 5; Müslim "Akdiye", 17, 18.

belirtmiştir.⁵⁰ Nevevî, “Geceler arasında cuma gecesine bir ibadet ve oruç tahsis etmeyin.”⁵¹ hadisini açıklarken cuma gecesine bir namaz tahsis etmenin ittifakla mekruh olduğunu, âlimlerin bid’at olan Regaib namazının mekruh olduğuna bu hadisi delil getirdiklerini söyledikten sonra “Allah bu namazı uydurana kahretsin. Çünkü bu, dalâlet ve cehalet olan bid’atlardandır ve münkerdir.” demiştir.⁵²

İbn Teymiyye, Resûlullah’ın, sahâbe, tâbiîn ve imamların Regaib namazını kılmadıklarını, Mâlik (öl. 179/795), Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed (öl. 241/855), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Sevrî (öl. 161/778), Evzaî (öl. 157/774), Leys (öl. 175/791) ve diğer imamlardan hiçbirinin bu namazı müstehap görmediğini söylemiştir. Bu konuda zikredilen rivayetin âlimlerin ittifakıyla uydurma kabul edildiğini, ayrıca Hz. Peygamber’in cuma gecesine bir namaz tahsisini de nehyettiğini⁵³ belirtip bu namazın aslı olmayan bir bid’at olup cemaatle de tek olarak da kılınmasının müstehap değil mekruh olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber Regaib gecesinin faziletiyle ilgili hadisler bulunduğunu, seleften bir topluluğun bu gecede namaz kıldığını ve bunun inkâr edilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁴

Aclûnî, her ne kadar *İhyâ’da* ve *Kütü’l-kulûb’da* zikredilse de Regaib namazının sünnette ve hadis imamları nezdinde sabit olmadığını, çünkü sünnetin Hz. Peygamber’in sözü veya fiili ya da takriri ile sabit olduğunu⁵⁵ ve Regaib namazıyla alakalı herhangi bir şeyin asla sabit olmadığını söylemiştir.⁵⁶

Leknevî, konuyla ilgili birçok eserden nakilde bulunduktan sonra muhaddislerin çoğunun veya tamamının ittifakıyla Regaib namazı hadisinin uydurma olduğunu, aksini söyleyenlere itibar edilemeyeceğini ve uydurma hadisle amel etmenin caiz olmadığını söyler. Bu hadisin *Gunye* ve benzeri tasavvuf kitaplarında bulunmasının da dikkate alınamayacağını, zira hadisin sabit olması konusunda bir kısım zevatın keşfine değil hadis âlimlerinin tenkit ve tespitine değer verileceğini belirtir. Muhaddislerin bu husustaki mübalağalarının da yerinde olduğunu, çünkü muhaddisler, bu namazın avam (halk, sıradan insanlar) ve havas (seçkin kişiler) arasında yayıldığını ve hadisi sahih sandıklarını görünce hadisin uydurma olduğunu söylemelerinin kendilerine vâcib olduğunu, aksi halde tasavvuf kitaplarında bunun yer alması sebebiyle avamın da ötesinde havastan birçoğunun bile aldanacağını söyler.⁵⁷

Bütün bu değerlendirmelere rağmen Ali el-Kârî *el-Edeb fi Receb* adlı risâlesinde Regaib hadisini uydurma değil zayıf saymış, büyük hadis âlimi İbn Salâh ile Gazzâlî’nin bu namazı caiz kabul etmelerinin hadise itibar etmek için yeterli olduğunu söylemiştir. Hicrî dört yüzden sonra ortaya çıkması onun bid’at-ı seyîye olmasını göstermeyeceğini zira namazın aslının kitap ve sünnette bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Nevevî’nin *Müslim* şerhindeki yukarıda zikredilen sözlerini nakledip itiraz ederek cuma gecesi tek başına veya cemaatle namaz kılan kimseye dalâlet ve cehâlet isnat edilemeyeceğini ifade etmiş ve “Namaz (Allah tarafından) meşrû kılınan en hayırlı ibadettir.”⁵⁹ hadisini zikredek “Regaib hadisinin uydurma olduğu kabul edilse bile günahı, gerçekte var olan(namaz)ı kılana değil, hadisi uyduranadır”⁶⁰ demiştir.

Ali el-Kârî burada kendisinden beklemediğimiz değerlendirmeler yapmış, teslimiyetçi bir yaklaşım sergilemiştir. Zira Gazzâlî ve İbn Salâh’ın bu namazı caiz kabul etmeleri ilgili hadise itibar edileceği anlamına gelmemektedir. Zaten İbn Salâh da hadisin uydurma olduğunu açıkça ifade etmiş, aşağıda geleceği üzere hadisi muteber saydığı için değil kitap ve sünnette mutlak namaz hakkındaki emirlerden dolayı Regaib namazına batıl denilemeyeceğini ve bu namazın men edilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca Ali el-Kârî uydurma hadislere dair yazdığı *el-Esrâru’l-merfûa* ile *el-Masnû’* isimli eserlerinde Regaib hadisinin uydurma olduğunu söylemiş, hatta *el-Masnû’da* bu konuda ittifak bulunduğunu belirtmiştir.⁶¹ Her iki eserinin giriş kısmında bu eserlerdeki tüm rivayetlerin uydurma olduğunda ittifak olduğunu belirtmiştir.⁶²

⁵⁰ Nevevî, *Hulâsatü’l-ahkâm*, 1/616.

⁵¹ Müslim, “Sıyâm”, 148.

⁵² Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 8/29.

⁵³ Müslim, “Sıyâm”, 148.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 23/132, 134, 135.

⁵⁵ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/510.

⁵⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/512-513.

⁵⁷ Leknevî, *el-Âsâru’l-Merfû’a*, 74,76.

⁵⁸ Ali el-Kârî, *el-Edeb fi Receb*, nşr. Meşhûr Hasen Selman (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1411/1991), 45-46.

⁵⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 1400/1999), 1/384; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 35/432; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002), 2/652; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh ale’t-tekâsîm ve’l-envâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 2/76.

⁶⁰ Ali el-Kârî, *el-Edeb fi Receb*, 43-44.

⁶¹ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa*, 438; a.mlf., *el-Masnû’*, 259-260.

⁶² Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa*, 99; a.mlf., *el-Masnû’*, 43-44. Ali el-Kârî’nin, eserindeki tüm rivayetlerin uydurma olduğunda ittifak olduğu iddiasına Ebû Gudde itiraz

Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*'yı hicri 1410'dan sonra yani son yıllarında yazdığını bizzat kendisi belirtmiş ve bu eserinde *el-Edep fi Receb* isimli risâlesine atıfta bulunmuştur.⁶³ Bu da *el-Edep fi Receb* isimli risalesini *el-Esrâru'l-merfûa*'dan önce yazdığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu risalesinde İbn Salâh ile Gazzâlî'nin namazın caiz olduğunu söylemelerinden hareketle hadisi muteber sayma genel kabulünü ve zannını değil daha sonra kaleme aldığı her iki eserindeki hadisin uydurma olduğu görüşünü esas almak gerekmektedir.

İbn Abdisselâm ile İbn Salâh arasındaki Regaib namazının kılınıp kılınmayacağına dair tartışma da iki farklı bakış açısını sergilemesi açısından dikkate değerdir. İbn Abdisselâm Emevî camiinin imam-hatipliğine getirilince "Bid'atların yok edilmesine ve sünnetlerin yaşatılmasına çalışanlara müjdeler olsun." diyerek hatiplerin veya halkın uyguladığı birçok bid'atı ortadan kaldırmaya çalışmıştır. İptal ettiği bid'atlardan biri de Regaib namazı idi. Hicrî 637 yılı receb ayında bir hutbe okuyup bu namazın bid'at ve münker olduğunu açıklamış, İbn Salâh ve bir başka âlimin aynı görüşte olmayıp aksi fetva verdiklerini görünce de *et-Tergîb an salâti'r-Regaibi'l-mevzûa* isimli bir risale kaleme almıştır. Söz konusu risalede İbn Abdisselâm, bu namazın Resûlullah adına uydurulan bid'at bir namaz olduğunu, Kudüs'te hicrî 480 yılından sonra ortaya çıktığını ve şeriata muhalif olduğunu belirtmiştir. Ona göre âlimin bu namazı kılması, halkın bunu sünnet zannetmesine sebep olup bid'atçıların da bid'at uydurmalarını teşvik etmiş olur. Namazda sûreleri eliyle ve sair şeyle sayması kalbin huşû ve huzuruna engel teşkil eder. Bu namazın cemaatle kılınması, nâfile namazların tek olarak kılınması sünneti ile evde kılınması sünnetine ve cuma gecesine bir namaz tahsisini men eden hadise muhaliftir. Sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve diğer âlimlerden böyle bir namazın nakledilmemesi olması da bu namazın uydurulmuş olduğunu göstermektedir. Hiç kimse "Namaz (Allah tarafından) meşrû kılınan en hayırlı ibadettir."⁶⁴ hadisini delil olarak getiremez. Zira o, hiçbir şekilde şeriata muhalif olmayan namaza mahsustur. Regaib namazı ise zikredilen açılardan şeriata muhaliftir.⁶⁵

İbn Salâh da birilerinin, faziletinde şüphe olmayan değerli bir gecede insanların âdet edindikleri ibadete mâni olmaya, hadisi zayıf hatta uydurma olduğu gerekçesiyle Regaib namazını ortadan kaldırmaya çalıştıklarını belirterek *er-Reddü ale't-Tergîb an salâti'r-Regaibi'l-mevzûa* adını verdiği bir risale kaleme almıştır. Söz konusu risalede, bu husustaki hadisin isnadında kopukluk olup zayıf, bazılarının ve kendi kanaatine göre uydurma olduğunu söylemiştir. Ancak Kur'an ve sünnette mutlak namazla ilgili genel emrin altına girip müstehap olduğunu belirtmiş, İbn Abdisselâm'ın bu namazın şeriata aykırı olduğuna dair saydığı maddelere cevaplar vermiştir.⁶⁶ İbn Abdisselâm tekrar "*Tefnîdü reddi ibn Salâh*" isimli bir risale kaleme alarak İbn Salâh'a cevap vermiştir.⁶⁷

İbn Salâh ve Ali el-Kârî'nin, namazın aslının kitap ve sünnette olduğu, bu yüzden o gecede namaz kılınmasının bid'at-ı seyyie olmaması gerektiği iddiası ise, mutlak namaz için doğrudur. İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi Regaib gecesinin faziletiyle ilgili -zayıf da olsa- hadisler mevcuttur ve o gece namaz kılınması inkâr edilemez. Burada söz konusu olan ise muayyen sûreler okunarak ve tekrarlanarak belli rek'atlarla kılınan özel namazdır.

İbn Kesîr (öl. 774/1373), İbn Salâh'ın ilim ve ibadetteki değerinden, üstünlüğünden söz edip "Regaib namazının müstehap olduğu fetvası hariç onun doğru fetvaları, isabetli görüşleri vardır" diyerek bu konuda ona katılmadığını ifade etmiştir.⁶⁸

2. Berat Gecesi Namazı

Bu kısımda sırasıyla Berat gecesi namazını konu alan çalışmalar, namazın şekli ve dayandığı rivayetler, ilk olarak ortaya çıkışı, bu namaz ve rivayetlerle ilgili değerlendirmeler ele alınacaktır.

2.1. Berat Gecesi Namazını Konu Alan Çalışmalar

Birçok âlim Berat gecesine ilgili eserler yazmış, ilgili rivayetleri ve o gecede kılınan namazı ele alıp değerlendirmiştir. Bunlardan bir kısmı şunlardır: İbnü'd-Dübeysî'nin (öl. 637/1239) *Zikru ehâdîse ruviyet anî'n-Nebîyyi fi zikri Leyleti'n-nısf min şâban*'ı,⁶⁹ Ali el-

etmiş, bunun ekserisi için söz konusu olduğunu, kitapta uydurma olduğu ihtilafı olan rivayetler de bulunduğunu belirtmiştir. Bk. *el-Masnâ*' 43.

⁶³ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 354, 439. Ayrıca bk. Eserin muhakkiki es-Sebbâğ'ın giriş kısmındaki değerlendirmesi, 10.

⁶⁴ Tayâlisî, 1/384; Ahmed, 35/432; Hâkim, 2/652; İbn Hibbân, 2/76.

⁶⁵ İbn Abdisselâm, *et-Tergîb*, 4-11.

⁶⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân eş-Şehrezürî, *er-Reddü ale't-Tergîb an salâti'r-Regaibi'l-mevzûa ve beyâni mâ fihâ min muhâlefeti's-süneni'l-meşrûa* (*Müsâceletün ilmiyyetün beyne'l-imâmeyn*), nşr. Nâsirüddîn el-Elbânî-Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 14-26.

⁶⁷ Bu üç risâle Nasıruddîn el-Elbânî ve Muhammed Zühayr eş-Şâviş tarafından *Müsâcele ilmiyye beyne'l-imameyni'l-celileyne İzz b. Abdisselâm ve İbn Salâh havle sâlti'r-Regaib* ismiyle neşredilmiştir (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405).

⁶⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Abdülhafız Mansûr (Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2002), 2/782.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd b. Yahyâ b. Alî ed-Dübeysî, *Zikru ehâdîse ruviyet anî'n-Nebîyyi fi zikri Leyleti'n-nısf min şâban* ve fazlihâ, nşr. Amr Abdülmünim Selîm (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1413/1992).

Kârî'nin *et-Tibyân fi beyani mâ fi leyleti'n-nısf min şâban*'ı,⁷⁰ Gumârî'nin (1910-1993) *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban*'ı,⁷¹ Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd'ın *Cüz fi ehâdisi leyleti'n-nısf min şâban*'ı,⁷² Meşhûr b. Hasan'ın *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban*'ı,⁷³ Muhammed b. Ahmed Âmûh'un *Gâyetü'l-beyân*'ı.⁷⁴

2.2. Berat Gecesi Namazının Şekli ve Dayandığı Rivayetler

Berat (şâban ayının on beşinci) gecesi kılınan bu namaz, ya her rek'atta bir Fâtiha ve on İhlâs sûresi okunup iki rek'atta bir selam verilerek yüz rek'at olarak veya her rek'atta bir Fâtiha ve yüz İhlâs sûresi okunarak on rek'at olarak kılınır. Her iki kılımda da bin İhlâs okunmaktadır.

Birinci kılınış şeklini Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Gazzâlî ve Abdülkâdir-i Geylânî, ikinci kılınış şeklini ise Gazzâlî nakletmiştir.⁷⁵

Selefin bu namazı genelde toplanıp cemaatle kıldıklarını, buna hayır namazı dediklerini, bereketini umduklarını söylemişler, bu namazla ilgili bir de rivayet nakletmişlerdir: Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in ashâbından otuz kişi bana şunu nakletmiştir: "Kim bu gecede bu namazı kılsa, Allah ona yetmiş nazarla bakar ve her bakışta en azı bağışlanma olan yetmiş ihtiyacını karşılar."⁷⁶

İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî de uydurma hadislerle ilgili eserlerinde birinci kılınış şeklini ve bununla ilgili üç rivayeti, ayrıca her rekatinde otuz kere İhlâs sûresi okunarak kılınan on iki rek'atlık bir namaz ile Hz. Peygamber'in on dört rek'at olarak kıldığı belirtilen bir namazı ve ilgili rivayetleri zikretmişlerdir.⁷⁷

İhyâ'yı ihtisar edenlerden İbnü'l-Cevzî, Regaib ve Berat namazları ile haftanın günleri namazlarıyla ilgili bir hadis sabit olmadığı için onları ihtisarına almadığını belirtmiş, Cemâleddin el-Kâsımî ve Salih Ahmed eş-Şâmî de bir açıklama yapmadan bu bölümü muhtasarlarına koymamışlardır.⁷⁸ Bu namaza İhlâs sûresi bin kere okunduğu için "elfiyye" de denilmiştir.⁷⁹

2.3. Berat gecesi Namazının Ortaya Çıkışı

Turtûşî, Ebû Muhammed el-Makdisî'nin kendisine Kudüs'te Berat gecesi namazının kılınmaya başlayışını şöyle anlattığını nakleder: "Bizde ilk defa 448 yılında ortaya çıktı. Kudüs'e Nablus'tan İbn Ebî Hamrâ diye bilinen bir adam geldi. Kur'an okuyuşu güzeldi. Mescid-i Aksâ'da şâban ayının yarısında (Berat gecesi) namaz kılmaya başladı. Bir adam gelip ona uydu, sonra onlara üçüncü, dördüncü kişi katıldı derken namaz bitmeden kalabalık bir cemaat oluştu. Bir sonraki yıl onunla kalabalık bir topluluk bu namazı kıldı. Böylece söz konusu namaz Mescid-i Aksâ'da ve evlerde kılınıp yayıldı ve günümüze kadar bir sünnetmiş gibi yerleşip kaldı." Turtûşî, Makdisî'ye: "Senin de bu namazı cemaatle kıldığını gördüm" dediğini onun da "Evet bu yüzden Allah'dan bağışlanmamı istiyorum." diye cevap verdiğini belirtmiştir.⁸⁰ Ebû Şâme el-Makdisî de aynı cümleleri Turtûşî'den nakletmiştir.⁸¹

2.4. Berat Gecesi Namazı ve Rivayetleriyle İlgili Değerlendirmeler

İbnü'l-Cevzî,⁸² İbn Dihye el-Kelbî,⁸³ Ebû Şâme el-Makdisî,⁸⁴ Nevevî,⁸⁵ İbn Teymiyye,⁸⁶ Zehebî,⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye,⁸⁸ İrakî,⁸⁹

⁷⁰ Ali el-Kârî, *et-Tibyân fi beyani mâ fi leyleti'n-nısf min şâban ve leyleti'l-kadr min ramazan*, nşr. Mahir Edîp Habbûş (Beyrut: Dâru'l-Lübâb, ts.).

⁷¹ Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1405/1985).

⁷² Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, *Cüz fi ehâdisi leyleti'n-nısf min şâban*, nşr. Ahmed b. Abdurrazzâk-Hüsnî b. Ahmed (Riyad: Merkezü Rusûh, 2019).

⁷³ Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân'ın *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban* (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.).

⁷⁴ Muhammed b. Ahmed Âmûh, *Gâyetü'l-beyân li fezzâli leyleti'n-nısf min şâban* (Yemen: Dâru Ebî Hanîfe, 1427/2016).

⁷⁵ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kütü'l-Kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Mahmud İbrahim Muhammed (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/189; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/754; Geylânî, *el-Gunye*, 1/348.

⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1/189; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/753-754; Geylânî, *el-Gunye*, 1/349.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/440-445; Suyûtî, *el-Leâli'l-mesnâ*, 2/57-59.

⁷⁸ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn*, 1/149; Kâsımî, *Mev'izatü'l-mü'minîn*, 89; Sâlih Ahmed eş-Şâmî, *el-Mühhezzeb*, 1/158.

⁷⁹ Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 116.

⁸⁰ Turtûşî, *Kitâbü'l-Havâdis*, 132-133.

⁸¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Bâ'is*, 116-117;

⁸² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/440-445.

⁸³ İbn Dihye el-Kelbî, *Mâ veduha ve's-tebâne*, 46.

⁸⁴ Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 124-137.

⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/549; a.mlf., *Hulâsati'l-ahkâm*, 1/616.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 23/134.

⁸⁷ Zehebî, *Tertîbü'l-mevzûât*, 162-163.

⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, 98-99.

⁸⁹ İrakî, *el-Muğnî*, 1/157.

Fîrûzâbâdî,⁹⁰ Suyûtî,⁹¹ Halebî (öl. 956/1549),⁹² İbn Arrâk,⁹³ Ali el-Kârî,⁹⁴ Aclûnî,⁹⁵ Zebîdî,⁹⁶ Şevkânî,⁹⁷ Leknevî⁹⁸ ve Abdullah el-Gumârî⁹⁹ Berat (şâban ayının on beşinci) gecesi rivayetlerinin ve namazının uydurma olduğunu söylemişlerdir.

İbnü'l-Cevzî “Şâbanın Yarı Gecesi Namazları” başlığı altında Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), İbn Ömer (öl. 73/693) ve Ebû Ca'fer el-Bâkır (öl. 114/733) tarikiyle gelen ve yüz rekât namazdan söz eden üç rivayet nakleder ve hadisin uydurma olduğunda şüphe olmadığını, üç tarikte de ravilerin çoğunun meçhul olduğunu ve zayıf ravilerin bulunduğunu söyler. Bu namazı kılan birçoklarının kısa gecelere denk geldiğinde namazdan sonra uyuyup sabah namazını kaçırdıklarını ve sabah tembel tembel kalktıklarını gördüğünü, cahil imamların Regaib ve benzeri namazları avam cemaati camiye toplama ve riyasette öne geçme vesilesi yaptıklarını, hikayeci vaizlerin meclislerini bunları zikrederek doldurduklarını belirtir. Ayrıca on iki ve on dört rek'at olarak kılan iki namaz ve rivayetlerini zikreder ve onların da uydurma olduğunu belirtir. Başka uydurma namazlar da nakledildiğini, batıl oluşu gizli olmayan bu namazları zikrederek konuyu uzatmayı uygun görmediğini söyler. Söz konusu uydurma rivayetlerde zikredilen Hz. Peygamber'in bu namazı kılanla ilgili verdiği şu müjdelerin de çok abartılı olduğu görülmektedir:

“Kim bu namazı kılsa, Allah o kişinin o gece her isteğini yerine getirir. Levh-i mahfûzda şakî yazılmışsa silinip saîd yazılır. Allah ona yetmiş bin melek gönderir. Melekler o kişinin günahlarını siler ona sevaplar yazar, derecelerini yükseltirler. Allah adn cennetine yetmiş bin veya yedi yüz melek gönderir. Onun için şehirler, köşkler inşa ederler, ağaçlar dikerler. O gece ölürse şehid olarak ölür. O gece İhlâs sûresini okuyana yetmiş şehid sevabı verilir. Öncesinde kıldığı ve sonrasında kılacağı namazları kabul edilir. Anne babası cehennemde ise ve onlara dua ederse müşrik değilse cehennemden çıkarılıp cennete konurlar...”¹⁰⁰

Suyûtî de İbnü'l-Cevzî'yi hadisin uydurma olduğu hususunda onaylamıştır.¹⁰¹

Ebû Şâme el-Makdisî, bu gecenin Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ve ihyâ ettiği gecelerden bir gece olduğunu belirtir. Bununla birlikte mahzurlu ve münker olanın ise, bazı gecelere belli vasıflara haiz hususî bir namazın tahsis edilişi ve bunun İslâm'ın şiarı gibi izhar edilişi, insanlar arasında dolaşımı, çocuklara öğretilmesi, farzlardan daha çok muhafazası gibi hususlar olduğunu söyler.¹⁰²

Nevevî, Regaib namazıyla ilgili söylediği şeyleri bu namaz için de söyler: Bu namazın bid'at, mezmûm, münker ve kabîh, bu konudaki hadisin batıl, şiddetli zayıf veya uydurma olduğunu, *Kütü'l-kulûb* ve *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de¹⁰³ zikredilmiş olmasına ve doğruyu karıştırıp bu namazın müstehap olduğunu söyleyen zata (İbn Salâh) aldanmamak gerektiğini ve onların bu konuda ümmete muhalefet edip hata ettiklerini söyler.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in “Sonradan ortaya çıkarılmış bid'atlardan sakının. Çünkü her bid'at sapkınlıktır.”¹⁰⁵ “Kim bizim dinimizde olmayan bir şey yaparsa o reddedilmiştir.”¹⁰⁶ hadislerini zikrettikten sonra “Bu namaz sonradan ortaya çıkmıştır, aslı yoktur.” der.¹⁰⁷

İbn Teymiyye bu konu ile alakalı görüşünü şu şekilde açıklamıştır:

“Şâban ayının on beşinci gecesi kişi, seleften bir kısmının yaptığı gibi tek başına veya özel bir cemaatle namaz kılsa bu, en güzelidir. Fakat bin İhlâs sûresiyle yüz rek'at namaz kılmak için toplanmak gibi belirli bir namaz için mescitte daimî olarak toplanmak bid'attır. Bunu imamlardan hiç birisi müstehap görmemiştir. Bu husustaki hadisin uydurma olduğunda hadis âlimleri arasında bir tartışma da yoktur.”¹⁰⁸

⁹⁰ Fîrûzâbâdî, *Sifri's sa'ade*, 275.

⁹¹ Suyûtî, *el-Leâli'l-Mesnâ*, 2/57-60.

⁹² İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Guruyetü'l-Mütemelli fi Şerhi Münyeti'l-Musallî* (Dersâdet: Arif Ef. Matbaası, 1325), 433-434.

⁹³ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şer'ati'l-merfû'a*, 2/93-94.

⁹⁴ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, 439-440; a.mlf., *el-Maşnû'*, 259.

⁹⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/504.

⁹⁶ Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn*, 3/425-427.

⁹⁷ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, 50-51.

⁹⁸ Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, 82-85.

⁹⁹ Gumârî, *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nisf min şâban*, 30.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/440-443.

¹⁰¹ Suyûtî, *el-Leâli'l-mesnâ*, 2/57-59.

¹⁰² Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Bâ'is*, 123.

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/750-751.

¹⁰⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/549; a.mlf., *Hulâsatü'l-ahkâm*, 616.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

¹⁰⁶ Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Adiye”, 17, 18.

¹⁰⁷ Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm*, 616.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 23/131, 134.

İbn Kayyim el-Cevziyye bu namazın İslâm'da hicrî dört yüzden sonra Beytülmağdis'te ortaya çıktığını ve bununla ilgili birçok hadis uydurulduğunu söylemiş, sünnete dair az da olsa nasibi olan kişinin bu tür hezeyanlara aldanmasının, bu namazı kılmasının şaşılacak iş olduğunu belirtmiş ve söz konusu hadisleri zikretmiştir.¹⁰⁹

Ali el-Kârî, *el-Masnû'* ve *el-Esrâru'l-merfûa* isimli eserlerinde, şâban ayının on beşinci (Berat) gecesi her rek'atta on, toplamda bin ihlâs sûresi okunarak kılınan yüz rek'at namazın uydurma olduğunu, bu namazın *Kûtü'l-kulûb*,¹¹⁰ *İhyâü ulûmi'd-dîn*¹¹¹ ve Sa'lebî'nin tefsirinde zikredilmesine aldanmamak gerektiğini söylemiş, sünnete dair az da olsa nasibi olan kişinin bu tür hezeyanlara aldanmasının ve bu namazı kılmasının şaşılacak iş olduğunu, bu namazın İslâm'da hicrî dört yüzden sonra Beytülmağdis'te ortaya çıktığını ve bu konuda birçok hadis uydurulduğunu belirtmiş, bunlardan iki tanesini zikredip "Ve bunların dışında sahih olmayan birçok hadis." diyerek sözünü noktalamıştır.¹¹²

Uydurma hadisler dair yazdığı iki eserinde yukarıdaki cümleleri ifade eden Ali el-Kârî, *et-Tibyân fi beyani mâ fi leyleti'n-nısf min şâban* isimli risâlesinde ise, Hz. Peygamber'in şâban ayının yarısı (Berat) gecesi on dört rek'at namaz kıldığına dair Beyhakî rivayetini ve Beyhakî'nin "Bu hadis uydurmaya benziyor, münkerdir, rivayetinde meçhul raviler vardır."¹¹³ değerlendirmesini nakledip ravilerin meçhul, lafızlarının münker olmasının hadisin uydurma olmasını gerektirmeyeceğini, zayıf olduğuna hükmedilmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte amellerin faziletleri konusunda zayıf hadisle amel edilebileceğini, o gece mutlak olarak nâfile namaz kılınabileceğinin sahih yollarla sabit olduğunu, hadisin zayıflığının kemmiyet ve keyfiyetini beyana zarar vermediğini belirtmiştir. Dolayısıyla farklı bölgelerdeki insanların kıldığı, Geylânî ve Gazzâlî'nin zikrettiği yüz rek'at namazın caiz olduğunu, Hz. Peygamberden geldiği sahih olmasa bile onun devamlı da olsa kılınmasına bir mâni bulunmadığını, fakat sünnet olduğuna inanmanın ve bazı fakihlere göre cemaatle kılmanın doğru olmadığını söylemiştir.¹¹⁴

Leknevî, Ali el-Kârî'nin bu cümlelerini naklettikten sonra itiraz ederek öncelikle söz konusu hadisin zayıf değil uydurma olduğunu söyler. Amellerin faziletleri konusunda zayıf hadisle amel edilebilirlik konusunda ittifak bulunmadığını, bunun, çoğunluğun görüşü olup hadisin çok zayıf olmaması şartına bağlı olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in o gecede nâfile namaz kıldığı meselesine gelince kişinin Berat gecesini namaz, dua gibi dilediği ibadetle geçirmesinin müstehaplığına bir itiraz bulunmadığını söyleyip ilgili rivayetleri nakleder. Bu husûsî namazın bu özel şekliyle müstehaplığına ve Hz. Peygamber'den sabit olmasına itiraz edildiğini belirtir. Zira namazın en hayırlı ibadet olması ve o gecede mutlak namazın müstehap oluşu bu husûsî namazın sabit olduğunu ifade etmez. Leknevî, bu ve benzeri namazları böyle gecelerde kılanların bunu rastgele yapmadıklarını, şer'an sabit olduğuna inandıklarını ve belirli bir sevap alacaklarını sandıklarını dolayısıyla şeriatla olmayan bir şeyi şeriatla saydıkları endişesiyle men edilmeleri gerektiğini söyler.¹¹⁵

İbnü'l-Cevzî ve Gumârî de söz konusu Beyhakî rivayetinin uydurma olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁶ Aclûnî, Berat namazıyla alakalı herhangi bir haberin asla sabit olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁷ Abdullah el-Gumârî de bu gecede ne sahih ne zayıf bir yolla gelen bir namaz bulunmadığını, bu konudaki hadislerin uydurma olduğunu belirtmiş, avam ile hadis konusunda bilgisiz âlimlerin aldanmaması için bunlara tembihle bir beis olmadığını söyleyerek konuyla ilgili uydurma altı rivayet nakletmiştir.¹¹⁸

3. Âşûrâ Günü Namazı

Bu kısımda Âşûrâ günü namazı ile ilgili çalışmalar, namazın şekli ve rivayetleri, namaz ve rivayetle ilgili değerlendirmeler ele alınacaktır.

3.1. Âşûrâ Günü Namazı ile İlgili Çalışmalar

Âşûrâ (muharrem ayının onuncu) gününün faziletini, o günde namaz kılıp, oruç tutmak gibi ibadetleri ve o günde yapılması güzel görülen işleri konu alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Abdülhâlik b. Ali ez-Münzirî'nin (öl. 656/1258) *Meclisün fi fazlı savmi yevmi âşûrâ'sı*,¹¹⁹ Zebîdî'nin (öl. 1201/1786) *Hasmu mâddeti'l-mirâi fi salâti yevmi*

¹⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, 99.

¹¹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1/189.

¹¹¹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/754.

¹¹² Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 259-260; a.mlf., *el-Esrâru'l-merfûa*, 439-440.

¹¹³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Su'abü'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdilhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 5/366.

¹¹⁴ Ali el-Kârî, *et-Tibyân*, 19-20.

¹¹⁵ Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, 80-82.

¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/444-445; Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, 81; Gumârî, *Hüsnü'l-beyân*, 30-31.

¹¹⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafî*, 2/512-513.

¹¹⁸ Gumârî, *Hüsnü'l-beyân*, 30-34.

¹¹⁹ Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Meclisün fi fazlı savmi yevmi âşûrâ*, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002).

âşûrâ'sı,¹²⁰ Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ'ın *Yevmü âşûrâ'sı*,¹²¹ Ebû Abdillâh Hamza el-Cezâirî'nin *Tenbîhü'l-fuzalâ li'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa el-vâride fi yevmi âşûrâ'sı*,¹²² Muhammed Hasan Yusuf'un *Fazlu şehri'llahi'l-muharrem ve yevmi âşûrâ'sı*,¹²³ Rana Sena Mutağ'ın *Âşûrâ Gününün İslâm'daki Önemi ve Bu Günle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* isimli Yüksek Lisans Tezi.¹²⁴

3.2. Âşûrâ Namazının Şekli ve Rivayetleri

Âşûrâ günü namazı, ya her rek'atta bir Fâtiha, eli İhlâs sûresi okunarak kılınan dört rek'at veya her rek'atında birer kere Fâtiha, Zilzâl, Kâfirûn ve İhlâs sûreleri okunarak iki selamla kılınan dört rek'atlık ya da öğle ile ikindi arasında her rek'atında bir Fâtiha, on Âyete'l-kürsî, on bir İhlâs, beşer Felak ve Nâs sûreleri okunarak kılınan kırk rek'atlı bir namazdır.

Bu namazın birinci ve ikinci kılınış şekliyle ilgili rivayeti Geylânî, üçüncü kılınış şekli ile ilgili rivayeti ise İbnü'l-Cevzî nakletmiştir. İbnü'l-Cevzî birinci kılınış Âşûrâ gecesinde olarak rivayet etmiştir.¹²⁵

Birinci rivayetin devamında bu namazı kılan kişinin geçmiş elli yıllık ve gelecek elli yıllık günahlarının bağışlanacağı ve onun için mele-i a'lâda nurdan bin minber yapılacağı müjdesi vardır.¹²⁶ Üçüncü rivayetin devamında da bu namazı kılıp sonrasında yetmiş kere istiğfar eden kişiye firdevs cennetinde içerisinde yeşil zümrüitten bir ev bulunan beyaz kubbe verileceği, bu evin genişliğinin üç bu dünya kadar olacağı gibi müjdeler verilmiştir.¹²⁷

3.3. Âşûrâ Namazının Şekli ve Rivayetiyle İlgili Değerlendirmeler

İbnü'l-Cevzî,¹²⁸ Mevsilî (öl. 622/1225),¹²⁹ İbn Teymiyye,¹³⁰ Zehebî,¹³¹ Fîrûzâbâdî,¹³² Suyûtî,¹³³ İbn Arrâk,¹³⁴ Heytemî,¹³⁵ Fettenî (öl. 986/1578),¹³⁶ Ali el-Kârî,¹³⁷ Melibârî (öl. 1028/1619),¹³⁸ Aclûnî,¹³⁹ Şevkânî¹⁴⁰ ve Leknevî¹⁴¹ âşûrâ günü namazı ile ilgili hadisin uydurma olduğunu söylemişlerdir.

Mevsilî ve Fîrûzâbâdî, âşûrâ günü orucunu Hz. Peygamber'in tutup tavsiye ettiğine dair rivayetler bulunduğunu,¹⁴² oruç dışında o günün fazileti, o günde namaz kılmanın, kına, yağ, sürme kullanmanın ve diğer şeylerin fazileti hususundaki rivayetlerin uydurma olduğunu söylemişlerdir.¹⁴³

Heytemî, âşûrâ gününde namaz kılmak, gusletmek, kına kullanmak, yeni elbiseler giymek gibi hususlarda Hz. Peygamber'den de sahâbeden de sahih bir rivayet gelmediğini, dört imam dahil hiçbir imamın bunu güzel görmediğini, o gün gerçekleştiği söylenen Hz. İbrahim'in ateşten kurtarılması, Hz. Yusuf'un babasına kavuşması gibi olayların da uydurma olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴

Abdülhâlik el-Yemenî (öl. 1201/1786) de âşûrâ günü namazıyla ilgili hadisin uydurma olduğunu, onu rivayet etmenin ve

¹²⁰ Abdülhâlik b. Ali ez-Zebîdî, *Hasmu mâddeti'l-mirâi fi salâti yevmi âşûrâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014).

¹²¹ Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ, *Yevmü âşûrâ* (Riyad: Dâru'l-Verrâk, 1420/2000).

¹²² Ebû Abdillâh Hamza el-Cezâirî, *Tenbîhü'l-fuzalâ li'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa el-vâride fi yevmi âşûrâ* (Medine: Mektebetü Dâru'n-Nasîha, 1428/2007).

¹²³ Muhammed Hasan Yusuf, *Fazlu şehri'llahi'l-muharrem ve yevmi âşûrâ* (Kahire: Mektebetü't-tevhîd, 1425).

¹²⁴ Rana Sena Mutağ, *Âşûrâ Gününün İslâm'daki Önemi ve Bugünle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹²⁵ Geylânî, *el-Gunye*, 2/88; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/432-433.

¹²⁶ Geylânî, *el-Gunye*, 2/88; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/432.

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/433.

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/433.

¹²⁹ Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd el-Mevsilî, *el-Muğni'ani'l-hifzi ve'l-kitâb bi-kavlihim lem yasihha şey'ün fi hâze'l-bâb* (Kahire: el-Matbaati's-Selefiyye, 1342), 36.

¹³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 25/300.

¹³¹ Zehebî, *Telhîsu Kitabu'l-mevzûât*, nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 184.

¹³² Fîrûzâbâdî, *Sifri's sa'âde*, 276.

¹³³ Suyûtî, *el-Leâli'l-Mesnâa*, 2/54-55.

¹³⁴ İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şer'ati'l-merfû'a*, 2/89.

¹³⁵ Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrîka fi'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zenâdika*, nşr. Ahmed et-Tahhân-Âdil Şûşa (Kahire: Mektebtü Feyyâz, 1429/2008).

¹³⁶ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûât* (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1343), 43.

¹³⁷ Ali el-Kârî, *el-Maşnû'*, 259.

¹³⁸ Ahmed Zeynüddîn b. el-Kâdî Muhammed Melibârî, *Fethu'l-mu'in bi-şerhi Kurreti'l-ayn*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2004), 170.

¹³⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/504, 513.

¹⁴⁰ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, 47.

¹⁴¹ Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, 90-91.

¹⁴² Müslim, "Siyam", 133, 196, 197.

¹⁴³ Mevsilî, *el-Muğni'ani'l-hifzi ve'l-kitâb*, 36; Fîrûzâbâdî, *Sifri's sa'âde*, 276.

¹⁴⁴ Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrîka*, 507.

insanlara okumanın caiz olmadığını söylemiştir. Hadisle fikhî cem etmiş, cerh ve ta'dîl ehli olan hadis hafızı imamlara göre âşûrânın faziletiyle ilgili sadece oruç tutma¹⁴⁵ ve o günde ailesinin nafakasında genişlikte bulunma¹⁴⁶ konusunda rivayet bulunduğunu, bu hususu Irâkî, İbn Hacer, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in de açıkça ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁷

Leknevî uydurma hadislerden bahseden kitabının baş tarafında kendisine âşûrâ günü namazı, kemmiyeti (kaç rek'at olacağı), keyfiyeti (şekli) ve sevabı sorulduğunu ve şöyle cevap verdiğini söyler: "Hiçbir muteber rivayette, âşûrâ gününe ve senenin diğer mübarek günlerine mahsus olmak üzere kılınacak kemmiyet ve keyfiyet bakımından muayyen bir namaz yoktur. Bu hususta zikrettikleri rivayetlerin tamamı uydurmadır. Sabit olup husûsî bir ecri olduğuna inanarak onunla amel etmek helal değildir." Âşûrâ günü ve gecesi namazları ile senenin diğer gün ve gecelerine dair namazların ve bunlarla ilgili rivayetlerin tasavvuf şeyhlerinin kıymetli eserlerinde zikredildiği, bunlarla amel edilemeyeceğine ve uydurma olduklarına nasıl hükmedileceği sorusuna da şöyle cevap verdiğini belirtir: "Söz konusu hadislerin o şeyhlerin kitaplarında zikredilmesine itibar edilmez. Çünkü onlar muhaddis olmadıkları gibi hadisleri, kitaplarında senediyle nakleden hadisçilerden birine de isnad etmemişlerdir."¹⁴⁸

4. Regâib ve Berat Geceleri ile Âşûrâ Günü Namazlarının Kılınıp Kılınmayacağıyla İlgili Değerlendirmeler

Söz konusu namazlarla ilgili rivayetlerin uydurma oldukları yukarıda etraflıca ortaya konulmuştur. Ancak buna rağmen bu namazların kılınıp kılınmayacağı âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Burada bu husustaki görüşler nakledilecektir.

İbn Dihye el-Kelbî, Regaib ve Berat gecesi namazlarının Kudüs'te hicrî dört yüzden sonra ortaya çıktığını Turtûşî'den naklettikten sonra bu hususta Hz. Peygamber'den bir şey nakledilmediğini, bunları şeriatla oynayanların uydurduğunu, bunları idarecinin menetmesi, âlimlerin alıkoyması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁹

Nevevî, Regaib ve Berat gecesi namazlarının bid'at, mezmûm, münker, kabîh ve mekruh olduğunu, "Geceler arasında cuma gecesine bir namaz tahsis etmeyin."¹⁵⁰ hadisinin Regaib namazının mekruhluğuna delil getirildiğini söyledikten sonra "Allah bu namazı uydurana kahretsin. Çünkü bu, sapkınlık ve cehalet olan bid'atlardandır." demiştir.¹⁵¹

Halebî, Regaib ve Berat gecesi namazlarıyla ilgili rivayetlerin âlimler tarafından uydurma olduğuna hükmedildiğini, dolayısıyla bu namazların cemaatle kılınmasının bid'at ve mekruh olduğunu şu dokuz maddede açıklamıştır: Nâfile bir namazın cemaatle kılınması, ihlâs ve Kadr sûrelerinin tahsisi, cuma gecesine namaz tahsisi, halkın onu sünnet sayması, onu kılmanın hadis uyduranları hadis uydurmaya teşvik etmesi, sûrelerin sayılmasının huşûya mani olması, iftarın acele yapılması sünnetine muhalif olması, namazdan sonra sadece secde yapılmasının mekruh oluşu, sahâbe tâbiîn ve sonraki müctehid imamlardan bu namazın nakledilmemiş olması.¹⁵² Bu namazın bid'at ve mekruh oluşunun zikredilen gerekçelerine bakıldığında cemaatle kılınmasa da aynı hükmü alacağı anlaşılmaktadır.

Melibârî de Regaib ve Berat geceleri ile âşûrâ günü namazlarının bid'at, kabîh ve mezmûm olup kılınanların günahkâr olacaklarını ve idarecilerin bu namazların kılınmasını engellemeleri gerektiğini, hadislerinin de uydurma ve batıl olduğunu söylemiştir.¹⁵³

Abdülhâlik el-Yemenî, âşûrâ hadisinin uydurma olduğunu, muteber fikhî metinleri ve şerhlerinde, fetva kitaplarında, muteber hadis metinleri ve şerhlerinde bu namazın geçmediğini belirtmiştir. Âlim birinin bu namazı kılması durumunda insanların onu sünnet zannedip Hz. Peygamber'e yalan uyduracağı, hadis uyduranlara cesaret vereceği gibi sakıncaları sıralamış ve bu namazı kılmanın ötesinde ona inanmanın bile haram olduğunu söylemiştir. Faziletli geceleri meşrû şekilde ihyâ etmenin sünnet olduğunu; ancak o vaktin husûsî bir şekille, özel bir namaz veya zikirle kayıtlanmasının ve insanların ona davet edilmesinin o namazı o şekilde ve o sayıyla sünnet zannettireceğini, şeriatın buna izin vermediğini, belli sayı ve vakitle ibadet belirlemenin sadece vahiyyle olabileceğini ifade etmiştir. Bir kısım zevâtın bu namazın müstehap olduğunu söylemelerinin, hadis ve fikhî cem eden, sahîh, zayıf ve uydurma hadislerin arasını ayıran uzman âlimlere değil, salih insanların kitaplarına itimat etmelerinden

¹⁴⁵ Müslim, "Siyam", 133, 196, 197.

¹⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 10/94; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/331-334. Beyhakî, Hadisin senedleri zayıf olsa da birbirleriyle kuvvet kazandıklarını söylemiş; ancak Elbânî, kuvvet kazanabilmesi için gerekli olan 'zayıflığın çok şiddetli olmaması' şartının burada bulunmadığını belirtip buna itiraz etmiş ve gerekli açıklamaları yapmıştır. Bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa*, (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1412/1992), 14/738-743.

¹⁴⁷ Abdülhâlik b. Ali b. ez-Zeyn b. Muhammed el-Mizcâcî el-Yemenî, *Hasma müddeti'l-mirâ fi salâti yevmi âşûrâ*, nşr. Muhammed Halid Kellâb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2914), 25.

¹⁴⁸ Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, s. 8.

¹⁴⁹ İbn Dihye el-Kelbî, *Mâ veduha ve's-tebâne*, 44-47.

¹⁵⁰ Müslim, "Siyam", 148.

¹⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 8/29; a.mlf., *el-Mecmû'*, 3/549; a.mlf., *Hulâsatü'l-ahkâm*, 616.

¹⁵² Halebî, *Şerhu'l-Münye el-Kebîr*, 433;

¹⁵³ Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 170; a.mlf., *İrşâdü'l-ibâd ilâ sebîlir-reşâd*, nşr. Muhammed Nûr Hasan el-Hallâk (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018), 152.

kaynaklandığını belirtip “Ehl-i hadis olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi.” demiştir.¹⁵⁴

İbn Âbidîn, *el-Münye* şârihleri İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) ve Halebî'ye atıfta bulunarak Regaib namazını genişçe ele aldıklarını, ilgili rivayetin batıl ve uydurma olduğunu söylediklerini, İbn Gânim el-Makdisî'nin *Red'u'r-râğib 'ani'l-cem' fi salâti'r-Regaib'i* isimli güzel bir eseri olup orada dört mezheb âlimlerinin sözlerinin çoğunu naklettiğini belirtir.¹⁵⁵

Leknevî, hakkında husûsî nas bulunmayan bu ve benzeri uydurulan namazların kılınıp kılınmaması hususunda farklı görüşlere sahip iki grup olduğundan söz eder:

Birinci grup (Müteşeddî): Bu namazların kılınmasını meneden, bunların sünnete muhalif, bid'at ve sofiyenin îcadlarından olduğuna hükmeden katı davranan grup.

İkinci grup (Mütesâhil): Bu namazları kılma taraftarı olan, hatta bu namazlara, Hz. Peygamber'den ve sahabeden sabit olan namazları kılmaya gösterdiği ihtimamdan daha fazla ihtimam gösteren müsamahakâr grup.

Leknevî, birinci grubun katılığının sofiyenin büyüklerine ta'n etmeye, ikinci grubun müsamahakârlığının da bunların sünnet olduğuna inanmaya kadar vardığını söyleyip her iki grubun görüşlerini ve bu görüşlere itirazlarını ifade ederek üçüncü ve orta bir yol izlediğini, katılık ve aşırı müsamahakârlıktan uzak insaflı herkesin bunu tercih edeceğini belirtmiştir.

Leknevî'ye göre bu husûsî namazları özel şekilleriyle eda etmek, söz konusu namazların şeriata aykırı bir durumu ihtiva etmemesi ve şu şartlara uyulması halinde zarar vermez ve kılan men edilemez:

1. Kişinin, bu namazlara, rivayetle sabit namazlardan özellikle farz ve vaciplerden daha fazla ihtimam göstermemesi.
2. Bu namazların, Hz. Peygambere ait olduğunu zannetmemesi.
2. Rivayet edilen hadislerin sabit olduğunu vehmetmemesi.
3. Bunların şer'î ibadetler gibi müstehap olduğuna inanmaması.
4. Onları şeriatın men ettiği bir zorunlulukla zorunlu görmemesi. Çünkü zorunlu olmayı zorunlu görmeye götüren her mubah şeriatte kerih kabul edilmiştir.
5. Hz. Peygamber'in açıkça ifade ettiği husûsî sevapların terettüb ettiği gibi (uydurma rivayetlerde) bu namazlara tahsis edilen sevabın terettüb edeceğine inanmaması.
6. Onları gerekli görüp eda etmek, sünnet olmayı sünnet, sünneti de bid'at zannetmek suretiyle cahillerin inançlarını bozmaması.¹⁵⁶

el-Mevsûatü'l-fikhyye'de bid'at, hakikî ve izafî kısımlarına ayrılıp Regaib ve Berat geceleri namazları izafî bid'at kabul edilmiş, namazın aslına nazaran meşrû, belli bir vakitte belli şekilde kılınmasına nazaran meşrû olmadığı, dolayısıyla zatî itibariyle meşrû, ârizî şeyler itibariyle bid'at olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁷

Sonuç

Hakkında husûsî nas bulunmayan, Regaib, Berat ve âşûrâ gün ve gecelerinde kılınıp bir kısım kıraat ve şekilleri ihtiva eden özel namazların sonradan ortaya çıktığı ve rivayetlerinin uydurulmuş olduğu âlimlerin ittifakıyla sabittir. Yine uydurulmuş bir hadisin, uydurulduğunu söylemenin ve ondan sakındırmanın dışında herhangi bir maksatla rivayet edilmesinin caiz olmadığı hususunda da görüş birliği vardır. Bu namazları kılanlarla ilgili verilen abartılı müjde ve sevaplara inanmak da doğru değildir.

Bu sebeple âlimlerin çoğu; Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve imamların kılmadığı, muteber fıkıh metin ve şerhleri ile hadis metin ve şerhlerinde geçmeyen, sonradan ortaya çıkan bu namazların bid'at, münker, mekruh ve kabîh olduğunu belirtmişler, hatta bazı âlimler kılanların günahkâr olacağını ve idarecilerin bu namazların kılınmasını engellemeleri gerektiğini söylemişlerdir. Bu, gün ve geceler de dahil olmak üzere senenin herhangi bir zaman diliminde kerahet vakti olmamak kaydıyla mutlak olarak namaz kılmak ise tartışmasız caiz kabul edilmiştir.

Ancak İbn Salâh, Ali el-Kârî gibi bazı âlimler bu namazların, âyet ve hadislerle sabit olan mutlak namazlara dahil olup kılınabileceğini söylemektedirler.

¹⁵⁴ Abdülhâlik el-Yemenî, *Hasmu mâddeti'l-mirâ fi salâti yevmi âşûrâ*, 25-27, 32-34, 37.

¹⁵⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkî, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1423/2003), 2/470.

¹⁵⁶ Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, 117-122.

¹⁵⁷ *el-Mevsûatü'l-fikhyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1983-2006), 8/32-33.

Leknevî de “Hz. Peygamber’e ait ve müstehap sanılmayacak, hadislerinin sabit olduğu vehmedilmeyecek, cahillerin sünnet olmayı sünnet zannetmek gibi inançlarını bozmayacak, rivayetlerde belirtilen sevapların terettüp edeceğine inanılmayacak” gibi bir kısım şartlarla bu namazların kılınabileceğini söylemektedir.

Söz konusu namazların kılınmasını doğru bulmayıp bunu bid’at sayan çoğunluğun görüşünün isabetli olduğu gayet açıktır. Zira her rek’atta on, on iki, elli veya yüz ihlâs sûresi ya da başka sûreler okunarak farklı rek’atlarla belli gün ve gecelerde kılınan bu özel namazlar, sonrasında secdede belli bir sayıda tesbîh ve istiğfarda bulunulması farklı bir ibadet ihdas etmektir. Bu da birilerinin bir takım ibadet uydurmalarının önünü açmaktadır. Bunu mutlak namazla ilgili naslara dahil etmek kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü kişinin, kerahet vakti dışındaki herhangi bir zaman diliminde, hakkında hususî bir nas olmasa bile istediği kadar namaz kılabilmesine itiraz eden hiç kimse yoktur. Kabul edilmeyen, karşı çıkılan ise, muayyen gün ve gecelere bazı sûrelerin tekrarlanarak okunacağı belli şekillerde kılınan özel bir namazın tahsisidir.

Leknevî’nin söylediği şartlara riayet edilerek bu namazın kılınmasının da pek mümkün olmadığı, Leknevî’nin burada zorlamaya gittiği görülmektedir. Zira bu rivayetleri sahih kabul etmeyen, rivayetlerde söz konusu edilen sevapların verileceğine inanmayan birinin bu farklı namazları kılması pek makul değildir. Leknevî her iki tarafı tenkit edip kendisinin orta bir yol tuttuğunu söylemiş ve bu anlaşılabilir değerlendirmeyi yapmıştır. Ondaki beklenen, rivayetleri uydurma olan, sonraki asırlarda ortaya konan bu farklı namazları kılmaya gerek olmadığını, onun yerine kişinin istediği kadar mutlak namaz kılabilmesini söylemesidir. Nitekim kendisi de yukarıda ifade edildiği üzere bu ve benzeri namazları bu tür gecelerde kılanların bunu rastgele yapmadıklarını, şeran sabit olduğuna inandıklarını ve belirli bir sevap alacaklarını sandıklarını dolayısıyla şeriatta olmayan bir şeyi şeriattan saydıkları endişesiyle men edilmeleri gerektiğini söylemiştir.

Sonuç olarak muayyen zamanlara tahsis edilen farklı şekillerde ve sûreler tekrar edilerek kılınan bu özel namazlar, sonraki asırlarda ortaya çıkmış, rivayetleri uydurma olan namazlardır. Dolayısıyla bir ibadet ihdasıdır, bid’attır. Yapılması gereken bu rivayetlerin uydurma olduğunun bilinmesi ve nakledilmemesi, söz konusu gün ve gecelerin diğer geceler gibi normal namaz ve sair ibadetlerle değerlendirilmesidir.

Kaynakça | References

- Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. *Cüz fi ehâdisi leyleti'n-nısf min şâban*. Nşr. Ahmed b. Abdurrazzâk-Hüsnî b. Ahmed. Riyad: Merkezü Rusûh, 2019.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî. *Keşfü'l-Hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*. Nşr. Yusuf b. Mahmud. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Edeb fi Receb*. Nşr. Meşhûr Hasen Selman (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991).
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*. Nşr. Muhammed b. Lütfi es-Sebbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Maşnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Nşr. Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *et-Tibyân fi beyani mâ fi leyleti'n-nısf min şâban ve leyleti'l-kadr min ramazan*. Nşr. Mahir Edîp Habbûş. Beyrut: Dâru'l-Lübâb, ts.
- Arvasî, Bünyamin. "Tasavvufta Hadis Usulü Esnekliği (Regâib Namaza Bağlamında)". *Genç Mütefekkirlere Dergisi* 3/1 (Haziran 2022).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *Şu'abü'l-îmân*. Nşr. Abdülalî Abdilhamid Hâmid. Riyad: 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Dubey'sî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd b. Yahyâ b. Alî. *Zikru ehâdisi ruviyet ani'n-Nebiyi fi zikri Leyleti'n-nısf min şâban ve fazlihâ*. Nşr. Amr Abdülmünim Selîm. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida' ve'l-havâdis*. Riyad: Dâru'r-râye, 1410/1990.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-İnsâf fimâ vaka'a' fi salâti'r-regâib mine'l-ihtilâf (el-Bâis içerisinde)*. Riyad: Dâru'r-râye, 1410/1990.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî. *Kütü'l-Kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Nşr. Mahmud İbrahim Muhammed. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân'ın. *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban*. Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1412/1992.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî. *Tezkiretü'l-mevzû'ât*. Kahire: İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1343.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Sifrû's sa'ade*. Nşr. Ahmed Abdurrahim-Ömer Yusuf Hamza. Kahire: 1417/1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir. *el-Gunye li Tâlibi Tariki'l-Hak'azze ve celle*. Nşr. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Gözün, Abdülvehhab. *Sünnet-Bid'at Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Gumârî, Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Siddîk. *Hüsnü'l-beyân fi leyleti'n-nısf min şâban*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1422/2002.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Gunyetü'l-Mütemellî fi Şerhi Münyeti'l-Musallî (eş-Şerhu'l-Kebîr)*. Dersâdet: Arif Ef. Matbaası, 1325.
- Irakî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. Nşr. Eşref b. Abdülmaksu. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz ed-Dımaşkî. *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a ve beyânü mâ fihâ min muhâlefeti's-süneni'l-meşrû'a (Müşâceletün ilmiyyetün beyne'l-îmâmeyn)*. Nşr. Nâsirüddîn el-Elbânî-Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Âli Muhammed Muavvez. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî. *Tenzihü's-şer'i'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şeni'ati'l-mevzû'a*. Nşr. Abdülvehhâb Andüllatîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 cilt. y.y. Dâru'l-fikr, 1979.

- İbn Gânim, Nûrüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Makdisî. *Red'u'r-râğib 'ani'l-cem' fi salâti'r-regâ'ib*. Nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Mebârekî. Amman: Dâru'l-Feth, 1429/2008.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 24 cilt. Beyrut; Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013/1434.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebyînü'l-aceb bimâ verede fi şehri Receb*. Nşr. Tarık b. İvazullah. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Nşr. Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Îzâh ve'l-beyân limâ câe fi leyleteyi'r-regâib ve'n-nısf min şâban*. Dımaşk: Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, 2010.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *es-Savâ'iku'l-muhrika fi'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zenâdika*. Nşr. Ahmed et-Tahhân-Âdil Şûşa. Kahire: Mektebtü Feyyâz, 1429/2008.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*. Nşr. Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer ed-Dımaşkî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*. Abdülhafız Mansûr. Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2002.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Hanbelî. *Letâ'ifu'l-ma'ârif fimâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâ'if*. Nşr. Yasin Muhammed es-Sevâs. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1420/1999.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Hanbelî. *Câmi'u'l-ülûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîşen min cevâmî'i'l-kilem*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-İbrahîm Bâciş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1419.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *er-Reddî ale't-Tergîb an salâti'r-regâibi'l-mevzûa (Müsâceletün ilmiyyetün beyne'l-imâmeyn)*. Nşr. Nâsırüddîn el-Elbânî-Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn. *Mecmûu fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım-Muhammed b. Abdurrahman. Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*. Nşr. Nureddin Boyacılar. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*. Nşr. Kâmil Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru't-Tevfik, 1431/2010.
- İbnü'l-Haydırî, Ebû'l-Hayr Kutbüddîn Muhammed ed-Dımaşkî, "Tuhfetü'l-habâ'ib bi'n-nehy 'an salâti'r-Regâ'ib". Nşr. Abdullah Muhammed Saîd el-Hüseynî. *el-Mecelletü'l-ilmiyye li Külliyyetü'd-dirâsâti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye li'l-benîn bi Dımyâti'l-cedîde* 10 (Dımyat, 2022), 592-638.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mev'izâtü'l-mü'minîn min İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. Nşr. Asım Behcet el-Baytâr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1401/1981.
- Karadâvî, Yûsuf. *el-Bid'atü fi'd-dîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1423/2013.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Âsârü'l-Merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*. Nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1391/1971.
- Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.
- Makdisî, Şihâbüddîn Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil. *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida' ve'l-havâdis*. Nşr. Muhammed Muhibbüddin Ebû Zeyd. Kahire: Dâru Mecdi'l-İslâm, ts.
- Melibârî, Ahmed Zeynüddîn b. el-Kâdî Muhammed. *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurretî'l-âyn*. Nşr. Bessâm Abdülvehhâb. Beyrut: Dâru İbn Hazm 1424/2004.
- Melibârî, Ahmed Zeynüddîn b. el-Kâdî Muhammed. *İrşâdü'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd*, nşr. Muhammed Nûr el-Hallâk. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 45 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1983-2006.
- Mizcâcî, Abdülhâlîk b. Ali b. ez-Zeyn el-Yemenî. *Hasmu mâddeti'l-mirâ fi salâti yevmi âşûrâ*. Nşr. Muhammed Halid Kellâb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2914.
- Muhammed b. Ahmed Âmûh. *Gâyetü'l-beyân li fezâili leyleti'n-nısf min şâban*. Yemen: Dâru Ebî Hanîfe, 1427/2016.

- Muhammed Vâil el-Hanbelî. “Menhelü’r-râgib fi hâli hadîsi salâti’r-râgıb”. *Mecelletü’t-türâsi’n-nebeviyyi*, 2/4, (Mart 2019).
- Mutaf, Rana Sena. *Âşûrâ Günü’nün İslâm’daki Önemi ve Bugünle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu’s-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nevevî Muhyiddin Ebû Zekeriyya. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nevevî Muhyiddin Ebû Zekeriyya. *el-Mecmu’ şerhu’l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutîfî. 23 cilt. Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.
- Nevevî Muhyiddin Ebû Zekeriyya, *Hulâsatu’l-ahkâm fi mühimmâtü’s-süneni ve kavâidi’l-ahkâm*. Nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.
- Sancaklı, Saffet. “Hadisler Bağlamında Bid’at Olgusu ve Bid’atle Mücadelenin Gerekliliği”. *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (Temmuz 2016), 21-46.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli’l-mesnûa fi’l-ehâdîsi’l-mevzûa*. Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.
- Şâmî, Sâlih Ahmed eş-Şâmî. *el-Mühezzeb min ihtisari İhyâi ulûmi’d-dîn*. 2 cilt. Dimaşk- Dâru’l-Kalem, 1413/1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî. *el-Fevâidü’l-mecmû’a fi’l-ehâdîsi’l-mevzû’a*. Nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemanî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu’cemü’l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. Nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Cîze: Dâru Hecr, 1400/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu’l-kebîr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dimaşk: 1430/2009.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed. *Kitâbü’l-Havâdis ve’l-bida’*. Nşr. Ali b. Hasen el-Halebî el-Eserî. Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1411/1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tertîbü’l-mevzûât*. Nşr. Kemal b. Besyunî Zağlûl. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 53 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyyi, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Telhîsu Kitabu’l-mevzûât*. Nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1419/1998.

Futuram in Missio: Yeni Dini Hareketlerde Misyoner Gelecek

Mustafa ALICI |  0000-0002-8070-8425

Prof. Dr. | Yazar | malici@erzincan.edu.tr

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi | ROR: 02h1e8605

Dinler Tarihi | Erzincan, Türkiye

Öz

Çağımız her zamankinden daha fazla eleştirel kimliğiyle devamlı geleceği inşa edici, geleneksel açıdan insan doğasını yapılandırmasını bilhassa modern insan karşıtlığı üzerinden dindar bireyi daha fazla belirginleştirici ve “olumlayıcı” bir karakterde sağlamaktadır. Genel olarak insanlık, gelecek bağlamında kendi doğasının tamamen imhası yerine biyo-dijital açıdan yeni trans/post-human teknolojilerin devraldığı veya en iyimser haliyle insan kapasitesinin buna göre modifiye edildiği sonunda “aşırı mükemmelleştirilmiş beşeri gelecek” inşasına yönelik “yarınlara doğru” ilerlemektedir. Yeni dini hareketler (YDH) bağlamında düşünüldüğünde; geleceğin “inanç dünyasında” ortodoks olmayan görüşler, sıra dışı tefsirler, olağanüstü dindarlıklar, distopya idealler revaç bulabilecektir. Buna ilave olarak geleneksel inançların son gün gelecek tasavvurları yerine şimdiki zaman odaklı, daha ayrıntılı ve iyi taranmış gelecek kurguları, Tanrı sözü veya din kurucularının mukaddes beşeri sözleri yerine daha minimal misyo-politik lider söylemleri, “yazar”, “metin” ve “okuyucu” üçlü klasik yorum bilgisi yerine “muhatap”, “uygulayıcı”, “yorumcu” olarak dindarın birikimci hermenötüğü hedeflenecektir. Son olarak şimdiden farklı olarak geleceğin parçalı ve hareketli din dünyasında mega dinî kurum veya makro görsel otoriter yapılar yerine daha fazla acıların hafifletildiği, daha fazla mutluluğun öne çıkarıldığı mikro medyatik akışkanlıklar öne çıkabilecektir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Dijital Din, Yeni Dini Hareketler, Misyoloji, Postmodernizm.

Atıf Bilgisi

Alıcı, Mustafa. “Futuram in Missio: Yeni Dini Hareketlerde Misyoner Gelecek”. *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 79-93.

<https://doi.org/10.32950/rid.1238480>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.01.2023	Kabul Tarihi: 24.03.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlüme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Futuram in Missio: The Missionary Future of New Religious Movements

Mustafa ALICI |  0000-0002-8070-8425

Prof. Dr. | Author | malici@erzincan.edu.tr

Erzincan Binali Yıldırım University | **ROR**: 02h1e8605

History of Religions | Erzincan, Türkiye

Abstract

Our age, with its critical identity, is constantly constructing the future, traditionally structuring the human nature on anti-modernist humanism along with more clarifying and "affirmative" characteristics than ever. In general, All-mankind is moving towards tomorrows, where instead of the complete destruction of its own nature in the context of the future as well as bio-digital new trans/post-human technologies take over or, most optimistically, human capacity is modified accordingly, and eventually evolving towards the construction of an "over-perfected human future". When considered in the context of new religious movements (NRM); In the "religious world" of the future, non-Orthodox views, extraordinary interpretations, unusual religiosity, dystopian ideals will be popularly apparent. In addition, instead of the last-day visions of traditional beliefs, more detailed and well-scanned future fictions focused on the present, more missio-cultic leader jargons instead of the word of God or the sacred human speech of religious founders as well as instead of the triple classical interpretative elements such as "author- text - reader", more cumulative hermeneutic of the religious trilogy as "interlocutor- practitioner-interpreter" will be targeted on. Finally, unlike the present day mega-religious institutions or macro-visual authoritarian structures, all-micro-media fluidities, in which more pain is alleviated and more happiness is emphasized, will come to the fore in the fragmented and dynamic world of religious future.

Keywords

History of Religions, Digital Religion, New Religious Movements, Missiology, Postmodernism.

Citation

Alici, Mustafa. "Futuram in Missio: The Missionary Future of New Religious Movements". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 79-93.

<https://doi.org/10.32950/rid.1238480>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 18.01.2023	Date of Acceptance: 24.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

İnançlar, henüz işgal edilmemiş ve etraflıca tanımlanmamış bir geleceği ve onun evrenini her türlü kaostan kurtarıp kozmosa sokmayı inananlarına vaat ederler. Ancak günümüzde geleceğe dair inançla konuşmak en sıradan ve en kötümser haliyle “vakit kaybı”, en zihinsel şekliyle “hayal” ve en iyimser olarak “spekülasyon” kabul edilebilmektedir. Bunun yanında geleceği inancın parçası yapmak, Yeni dini hareketlerin (YDH) entegral bir unsur iken klasik dinler açısından ise “riskler” doludur. Dinî geleceği sahiplenen YDH, “din”, “dindar” ve “din bilimleri” gibi üç önemli nesnel etkileşim alanında çok etkin ve hızlı hareketlenmeler içindedir. Son yarım asırdır YDH’nin büyük katkılarıyla hem akademik hem de pratik açıdan bu üçlü din alanı, hiçbir zaman görülmemiş ölçüde değişik küresel ve yerel kültürel ilişkilerde, canlı gündemler, bilişsel ve teolojik boyut genişlemeler, gerilimler, dönüşümler, politik durumlar ve sosyo-ekonomik dinamikler ile daha belirgin olarak ön plana çıkmaktadır.

Sırası gelmişken belirtelim ki klasik dini geleneklerin geleceği ile ilgili “en uç senaryolar” bile YDH’ninkilerden daha kolay anlaşılır ve daha fazla monotilik ve daha az heyecan verici olurken aynı zamanda daha belirgin iz bırakan “yol haritaları” olarak görülebilmektedir. Özet olarak değişebilen hızda ilerleyen tasavvurlarıyla klasik geleneklerin geleceğine dair en muhtemel senaryolar arasında; a.) Dijital/küresel köyün geleneklerinden formel anlamda tek bir küresel din yaratımı, b) Dinlerin inançlar bazında “karşılıklı aydınlatıcı transformasyonlarının gerçekleşmesi”, c.) Dinlerin ruhani alemlerindeki odak hikmetler arasında interaktif ilişkilerin gelişmesi ve “küresel bir spiritüalizmin” ortaya çıkma imkanı d.) Mega yapılardan nano birimlere doğru gelişmek üzere “dinsiz din”, “tanrısız teolojizm”, “dinî yapı yoksunu dindar”, “agnostik inanç”, fizik odaklı seküler mikro perspektif” ve “nano boyutta seven gönül” gibi YDH’ye kapılar aralayan yeni din tipolojilerinin gitgide belirginleşmesi sayılabilir.¹

Bu olasılığı yüksek senaryolar, YDH bağlamında tahmin edilebilir güçlü teorik altyapılara sahip seküler, mimariye ait, edebi, felsefi ve akademik postmodern durumların katkılarıyla etkileri daha fazla hissedilen yakın gelecekte bize yardım edebilmektedir. Buna bağlı olarak bilhassa postmodern inanç durumları, doğal olmayan bir tarzda çoklu teorik çatı içinde oluşturulan ve klasik dinlerin geleceğini istikrarsızlaştırırken “küresel spiritüalizm” kategorisinde ortaya çıkan seküler inanç tipolojilerine yakın gelecek vaat edici olduğu kesindir.

Bilhassa bu kategorideki YDH’ler, din fenomenolojisi verileri ışığında klasik olanlarla yeni mukayeseciliğin teorik yapıları yardımıyla iyimser tanımlamalara sahip olmaktadır. Bu tanımlamalar sayesinde YDH, çoklu boyutlar kazanarak klasik geleneklerin güncellenmiş, yenilenmiş ve geleceği inşa edici yorumlarının bizzat kendileri olarak anlaşılabilir. ² Bu bakımdan günümüzde zengin içerik, problematik gündem ve yeni perspektifleriyle “din” hakkındaki çağdaş çalışmalar, kaçınılmaz bir şekilde postmodern duruma ayak uydurmuş görünmektedir. Buna bağlı olarak bu çalışmalar, ister en tekil ve bireysel din haliyle ister en çoğulcu metodolojik yaklaşımlarıyla tartışmanın tam ortasında yeni alanlar açıcı geçmiş tarihleri, aktüel anları ve gelecekte en yüksek seviye (*optima ultima*) yorumlayıcı verimli yön levhalarına halihazırda sahip bulunmaktadır.³

Yeni dini hareketlerin bir diğer ismi de “geleceğin dinleridir”. Bu açıdan YDH’in iki önemli kelimesi kavramsal bir zeminde gelişerek taraftarlarını cezbedici olarak öne çıkmaktadır; “işlevsel dinamik misyon” ve “doğasına ait gelecek”. Bu iki kelime diyalektikten ziyade dikotomik bir interaktif ilişki içinde kendisi sarmal bir yapı içinde dönüştürerek ilerlemektedir. Böylece YDH, zaman zaman kendisi ile özdeş gördüğü “misyonu”, inşa edeceği yarınki dünyanın yani “geleceğinin” hayati parçası kabul etmektedir. Yine yeni misyondaki gelecek veya geleceğin misyonu, kendi özgün karakteristiğini, ideal yarından alırken form verici inşacı boyutlarının ipuçlarını ele vermektedir.

YDH, aynı zamanda kıyamet veya ihtişamlı altın zamanlar veyahut mehdi/mesih gibi şahıs temelinde geleceği şekillendirici doğada “yıkıcı kültürler”, “zararlı örgütler”, “yeni dinler”, “milyenyum hareketleri”, “kıyamet tarikatları” gibi etiketlerle de sıfatlanabilmektedirler.⁴

Yeni dini hareketlerin genel anlamdaki geleceği çoğu uzman için yüksek derecede spekülasyon içerse de birçoğu için yapısal cemaatlerin standart süreçlerine bağlı olarak doğrusal bir gelişme içinde değerlendirilen bir olgudur.

Geleneksel dinler için gelecek niceliğe dayalı nitelik gelişimidir. Bu bakımdan bir dinî yapının geleceğini belirleyen faktörleri iki

¹ Jorge N. Ferrer, “Future of World Religions: Four Scenarios, One Dream”, *Tikkun* 27/1 (2012), 14-16.

² Ursula King, “Is There a Future for Religious Studies as We Know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritualist Challenges”, *Journal of the American Academy of Religion* 70/2 (2002), 376-385.

³ Slavica Jakelc-Lori Pearson, *Introduction: Whither of Study of Religion, The Future of Study of Religion: Proceedings of Congress 2000*, ed. Slavica Jakelc-Lori Pearson (Leiden: Brill, 2005), 1.

⁴ Süleyman Turan- Emine Battal, “Giriş: Yeni Dini Hareketler”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan- Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 11-13.

önemli başlık altında nüfus doğurganlık hızları, göçler, değişebilen yaşam beklenti veya ortalama yaşama süresi gibi “niceliğe dayalı demografik değerlerin” etkilerinin yanında din değiştirmeler, hidayetler veya taraftar kazanma faaliyetlerini kapsayan “niteliğe dayalı dinî geçiş değerler diye sayabiliriz.”⁵

YDH’in dindarları, yeryüzünde varoluşsallığını Heidegger’in ifadesiyle “poetika bir dil örgüsünde” ama kendine özgün ifalarıyla gerçekleştirecektir. Misyona böylece önemli bir din dili aracı olarak YDH için gelecek şekillendirici etkidir. Yeni din dili olarak YDH jargonu, dilin antropolojik potansiyel alanına insanları yönlendirerek veya onları karşılıklı konuşarak hareketin anlamlarını esneterek yeni anlam alanları keşfetmesine katkı sağlayabilir. Elit bir eylem olarak diyalojik söyleme sahip olma arzusunda YDH, yakın, candan, dinamik bir karşılıklı oluş ile kendi din dilindeki anlamların ortaya çıkmasını önemli bir misyon olarak görürler. Bu misyoner potansiyel gerçek anlam içinde bir araç olarak hareketin özgün dilinin kendisine “uygun bir frekans alanı”, “dalga mekânı” ve “yayılmacı etki dünyası” oluşturması hatta harici alem görüşlerine temas etmeye açık olarak geleceği inşa adına bir “ufuk birliği” oluşturması kaçınılmaz hale gelecektir. Nispeten donuk, yavan ve statik kalan geleneksel olandan daima farklı anlam kazanarak genişlemek niyetinde olan YDH, buna paralel olarak elde ettiği toplumsal zemin ile insanları kolaylıkla manipüle edebilecek bir zafiyet ortamına sahip olmuş olabilecektir. Gündelik dili egzotik, mistik bir forma konuşurmada gayet başarılı olan YDH’nin dili böylece geleneksel olanın ötesine dindarını taşıyabilecek bir mekânda dinamik olarak tecrübe edilebilir bir gerçekliğe dönüşebilmektedir.⁶ Bu donanımıyla YDH, kendi taraftarları için gizemli ama anlaşılabilir, ötekiler için muğlak, saçma ve anlamsız gelebilecektir.

Bu anlamda yeni kavramlar üretmede ve dili yenilemede gayet başarılı olan din dili, son kullanım tarihi geçmiş veya raf ömrü bitmiş kelimelerini yenileyici, dinamik anlam verici veya ömrünü uzatıcı etkide olabilmekte veya anlam erozyonuyla yeni bir anlam sürüklenmesine tabi tutabilmektedir. Bu YDH için monolojik olmayan ama muhatabını yıkıcı eleştirel (diyo-kritik) tarzda gelişebilecek yeni ritüellerin oluşmasına imkân sağlayabilecektir.⁷ Bu açıdan bakıldığında dil, misyoner YDH için mental bir göz formuna girebilmekte ve bilinci ve zihni aktaran araç haline dönüşebilmektedir. Böylece geleneğin vahiy dilinin yerine dindarın zihinsel semantiğini öne çıkaran okuyucu merkezli bir dil oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında YDH’nin gelecekte oluşturmak istediği, dönüştürücü dilin pragmatik bir ilişki ile dindarına yaklaşmak istediği gayet açıktır. İçsel, samimi ve varoluşsal bir çehreye bürünen bu dil, mecaza, metafora ve alegoriye meyiletme hevesi tükenmeyecektir. Zira bu aygıtlar, dindarın zihinsel dünyasını zorlayan, genişleten hatta aşmayı teşvik eden merkeze dindarı koyan seküler bir yapıda olacaktır.

Bir başka çalışmamızda gelenekten farklı formlarıyla YDH’yi işlemiştik.⁸ Bu çalışma, o yazının devamı hükmünde gelecekteki misyoner hedefler bağlamında pozitif anlamda ilerletici değişmelerinin, negatif anlamda yapı-bozucu saplantı, savrulma ve objektif anlamda dinî olgulardaki gelişmelerin analitik ve sosyo-kültürel açıdan ana hatlarını vermek üzere tasarlanmıştır.

1. Momentum Fatale (Öldürücü An): Fani Geçmiş- Şizofrenik Gelecek Dikotomisinde Refleksif Şimdiki Zaman

Modern zamanlar, mutlak, kozmosa uygun iken postmodern zamanlar kaotik ve parçalı zamanlardır. Postmodern inançlar kategorisinde olanlarından YDH için gelecek zaman, “muğlak ve güven vermeyen kaotik çağlarının güvenli kozmos adacığı” olarak uzamları birleştirici “anlar” inşa etmek demektir.

YDH genel olarak zaman ve buna bağlı tarih kronolojik değil hermenötiktir. Zaman, ne lineer ne sirkülerdir belki ikisinin eklektik halidir. Yine zaman bazısı için durmuş olabilirken vaatlere bağlı da işleyecektir. Ancak her durumda anın anlamı, özel olarak da özgün misyoner karakteriyle ilişkilidir.

YDH için belirsizlikleri öldürücü zamana ait temel motto veya slogan, “yavaş anın tadını çıkar”, “aktüel zamanla özdeşleş”, “an, tek gerçek zamandır” veya “momentum hayattır” şeklinde olup geleceğe dair her türlü reaksiyona böylece zafer kazanmak istemektedir. Onlar için hareketin misyoner vaatlerindeki ideal gelecek, en güven duyulacak, en iyimser ve en mutluluk verici şey olduğundan onun en hayati ölçütü ve en somut belirleyicisi “anlık zamanda cemaatin yaşadığı kült zamanın kendisidir”.⁹ Mesela bunun en somut teorik çatısı İngiltere’de entelektüel bir çevre inşa eden 1948 doğumlu Alman asıllı senkretist spiritüalist dönüşümcü Echart Tolle grubunda gözlemlenmektedir. Sirküler zaman algısına sahip Hint inancı ile aydınlanmacı lineer zaman düşüncesini senkretik ve sentetik bir yapıya dönüştüren Tolle, fantezi formunda geleceğin sürekli ağırlık kazanan yükünden ve geçmişin ezici belleğinden kurtarıcı, kendini gerçekleştiren aktif kimlik verici, anlık tecrübeye dayalı, dinamik, tek gerçek zaman

⁵ Pew Research Center, “The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050” (2015), 1-10, (Erişim 22 Mayıs 2022).

⁶ Burhanettin Tatar, *Din Dilinin Ontolojik- Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar, Din Dili*, haz. Ahmet Baydar, (İstanbul: Kuramer, 2015), 39-40.

⁷ İlhami Güler, *Ana Müzakere, Din Dili*, haz. Ahmet Baydar, (İstanbul: Kuramer, 2015), 206.

⁸ Mustafa Alıcı, *Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Ayırtığı Noktalar, Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 71-79.

⁹ Maarten C. Berg, “New Age to Advice? Ticket to Happiness”, *Journal of Happiness Studies* 3 (2008), 366- 372.

olarak elem-öldürücü “şimdi zaman vurgusu” yapmaktadır.¹⁰

Çağımızın -ve onun inşa etmek istediği gelecek- küreselleşen dünyası, kimileri için her şeyin genleriyle oynandığı, sırtımızdaki nasırlı deri (Habermas), katı olan her şeyin buharlaşması, kutsal olanların sekülerleşmesi (Marx), dünyanın çölleşmesi (Nietzsche), alemin çoraklaşması (Eliot), insanın teknolojik açıdan çepeçevre kuşatılması (Heidegger) diye betimlenebilmektedir.¹¹

YDH, içinden doğduğu geleneğin gelecek beklentisini hem kendini hem de dindarı için oluşturucu halde tutarken aslında bir boyutuyla o geleneğin gönüllü veya ideolojik geleceğini şekillendirmektedir. Bu haliyle gelecek, beklenti olup, geleneksel dinî yapıların aksine YDH'nin idealist değil gerçek çağdır. Onlar için belirsiz olan şimdiki zaman olduğundan gelecek en konsantre haldeki zamanlar ardışıklığını sunmaktadır. Gelecekte yaşayan insan olarak YDH dindarı, geleneksel olan her şeyin statükoyu korumak anlamına geleceğinin farkındadır.

Modern olanın gelişmiş formu, karşısı veya sonrası anlamında “postmodern” veya en iletkenlik formuyla “akışkan modern”, epistemolojik yetiyi iktidar aracı dahil kudret anlamında kullanarak “bilgi çağı” ve sözel alanın sayısal teknolojilerle sanal ve yapay alem inşasıyla “dijital çağ, metafizik dahil her şeyi dünyevileştirmesi ile “post-seküler” ve tamamen insanileştirmesiyle “post-antropolojik dönem” diye isimlendirilir.

Yine söz edilen zamanlar, insanın fiziksel ve bilişsel özelliklerinin artırılması, yaşlanma ve hastalanma gibi arzu edilmeyen veyahut gereksiz kabul edilen yönlerinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen her türlü teknolojik ilerlemeyi gerektirmesiyle transhuman devir, hakikatin tekil halden tikel forma dönüşerek nesnellliğini kaybetmesi veya erozyona uğratılması neticesinde “olgu”, “bilgi” ve “inançlar” ile birbirine katışması veya karmaşası ile “post-truth çağ” diye isimlendirilmektedir.¹²

Çağdaş zamanlar, birkaç açıdan geleceği inşa etmektedir; mega anlatılarla anılan geçmiş ile birleşik aktüellik formu veya gelecek altın çağ ile bütünlük şimdiki ve sonrasının dünyasında yaşayan yeni dindarlık formları dikkatlerden kaçmaz.

Mekân kavramını “boyutları açık, sınırsız ve muğlak” anlayan anlayış için zaman açısından modern olan her şeyin “baskın ama ölü” olduğu “ilerlemeden bahseden bir dönemin (modern) ötesine bir an önce gitmeyi neticede her şeyi ihlal eden devirleri ihlal etmek ister”. Bu bakış altında tarih bile asla tekerrür etmeyen, tarihsel kalıp ve limitleri aşabilen ama “ezeli/ebedi mevcut an” olarak, her türlü ardışıl kronolojik veya umut ve beklenti formundaki tarih algısının sonunu getirebilmektedir.¹³

Zaten Lyotard'a göre postmodern olan her şey, geçmiş zaman olarak tarihi ve sürekliliği aynı anda anlatmak istediğinden “gelecek zamanın geçmişi” diye bir paradoks her an yaşanabilmekte; söz gelişi bir metin veya sanat yapıtı önce postmodern iken daha sonra modern duruma düşebilmektedir. Bu yüzden “Postmodern zaman” durağan ve mutlak bir sonuç değil, bir öncesini “eskiten” ve kendini yenileyen bir süreklilik anı demektir.¹⁴ Bu kimlikle klasik ve modern anlayıştaki “önemli zaman” (kairos) kavramı ile “sıradan donuk zaman” algısı (chronos) birbirine karışarak veya birbirinden saparak zikzaklar çizen senkretik bir form ortaya çıkabilecektir. Postmodern tarih, yersiz ve önemsiz, batıl veya gerçek olabilen, apokrif veya anakronizm gibi tarihsel aygıtlar kullanarak “kronik şizofrenik” bir ruh haliyle gerçeğe hayal karıştırabilecek ve önceki tüm sıradan tarih teorilerini bile bile ifsat eden, eleştiren veya ortadan kaldıran perspektifler sergilemektedir.¹⁵

Özellikle günümüzde gelişen bilim dallarıyla geçmiş dönemlerde oluşmuş ve günümüzde de gelişmeye devam eden ilimler arasında irtibat kurmak gerekmektedir. Çünkü modern ilim anlayışı dinî ve mânevî düşünce tarzlarının gölgesinde oluşmuş geçmiş dönemlerin bilgi mirasına ilgi duymayabilmektedir. Bu iki bakımdan kabul edilemez bir durumdur. Birincisi, yeni gelişen ilimler eskiyle bir şekilde bağlantılıdır ve bu bağlantı devamlılık arz etmektedir. İkincisi, bilgi her zaman yenilenmeye ve gelişmeye muhtaçtır ve bu nedenle de ilimlerarası ilişkiler canlı kalmalıdır.

Post-religio zamanların dindarının karakteristiği çağcıl eylemlerinde evrensellik ve mutlaklık yerine parçalı ve yerellik, nesnellik yerine alabildiğine öznel, rasyonellik yerine anti-rasyonellik, geleneksel yapılara dayalı dinî kurumlar yerine iyileştirilmiş yeni insan türünün tekno-evrimlerine odaklanılmaktadır. Bilhassa bu tekno-evrimler yönünde “yeni insan merkeziliği” esas alan ileri-humanist akımlar (transhumanizm, posthumanizm, meta-humanizm gibi) yeni tipolojik maneviyatlar olarak gelecek çağların temel inançlarının karakteristiklerini oluşturabileceklerdir.¹⁶

¹⁰ Eckhart Tolle, *The Power of Now: A Guide To Spiritual Enlightenment* (London: Hodder & Stoughton 2001), 23-78.

¹¹ Güler, *Ana Müzakere*, 204.

¹² Hannah Arendt, *Crisis of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), 4.

¹³ Hal Foster, *Postmodernism: A Preface, Anti-Esthetic Essays on Postmodern Culture* ed. H. Foster, (Washington: Bay Press, 1983), IX.

¹⁴ Jean Francois Lyotard, *The Post-Modern Condition*. trans. G. Bennington & B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), 95.

¹⁵ Berry Lewis, *Postmodern and Literature, The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*, ed. Stuart Sim (London: Icon Books, 1998), 124-125.

¹⁶ Francesca Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *An International*

Neticede misyoner gelecek, YDH'nin yarınını belirleyen en önemli “desimal endişedir”. Bazı YDH'nin isimlerinde bizzat bulunan ve ortaya çıkış hedeflerindeki “misyon” kavramı aynı zamanda onların klasik geleneklerin ihmal edilen misyonlarını tamamladıkları, eskiyen yönlerini attıklarını, paradigmatik değişime gittikleri veyahut ona merkezi vurgu yaptıkları anlamına da gelebilmektedir.

2. “Eskimiş Ahmak” Misyonu Yeni Kalıplara Dökmek: YDH Misyonlarının Eklektik, Senkretik ve Sentetik Geleceği

Temelde bu çağın kendisi, dijitalleşmiş bir dönem olarak çoklu disiplinler, eklektik sentetik ve senkretik bir dönemdir. Bu çerçeveden bakıldığında disiplinler arası çalışmalar yapmak daha da önem kazanmaktadır. Çünkü günümüzde problemler her ilmin kendi başına üstesinden gelemeyen karmaşıklığa sahip olmaya başlamıştır. Bu nedenle problemlerin çözümü için birbirine yakın ilim dalları arasında yeni ilişkiler kurma gereği her zamankinden daha da önemli duruma gelmiştir.¹⁷

YDH'nin misyolojik geleceğine çok boyutlu interaktif ilişkiler teorik yaklaşımlar bağlamında hakimdir. Özgürlük ve esneklik ruhlarına uygunluk içinde fikirler ve tasavvurlar bazında “eklektik” karakteristikleriyle hareket eden YDH, daha senkretik bir tavırla hemen hemen her düşünce veya dinî sistemden pragmatik bir bağdaştırıcı anlayışla kendilerine uygun olanı devşirmek, uymayanları dışarıda bırakmak suretiyle “açık büfe” davranışlarla daha üst seviyede ve yepyeni görüntü verecek varsayımlar etrafında toplanmak istemektedir.

Daha somut olarak YDH aynı zamanda misyoner karakterdeki inançları bazında senkretik (bağdaştırıcı) karakterdedir. YDH, inanç bazında uzlaşması güç olan unsurları harmanlamak ister. Bu bakımdan teorik fikirlerin eklektisizminden daha kapalı, üstün körü ve bilinçsiz bir şekilde inanç veya kültürel unsurların kabulünü gerektiren senkretizm, klasik paganizmde görüldüğü gibi neo-pagan akımlar için de söz konusudur. Latin Amerikan toplumlarında Kızılderili kültürü ile klasik dinî yapıları bağdaştırmaktan hareketle daha fazla yeni boyutlar kazanabileceği öngörülebilir. Son olarak YDH, farklı yapısal ve birimsel fenomenlerden tamamen “başka” sentezci bir yapı kazanmaya sentetik boyutlarla meyillidir.

Klasik olanın “eski” “saçma” ve “ahmakça” görüldüğü YDH ironisinde çoğulcu yaşamlara ve aşkın nihai değerinin kendini kanıtlayan argüman kabul edildiği YDH'deki idealler birer aksiyomlar formunda yaşanacaktır.¹⁸

Yeniçağ dindarının kavramların spontane içinde eklentili oluşu dikkatten kaçmaz. İnsan bilinci, dinî kavram ve inançları diğerlerinden aktarırken mutlaka yeni şeyler katarak eylemi tamamlar. Doğal olarak yeniçağda Sicilyalı bir Katolik dindarın çağın etkileşiminden hareketle Hindu panteonundan etkileşim ile yeni kalıplarla kendi ilah anlayışını yeni kalıplarla inşa edip tasarlaması veya filtreleyici uyum ve harmoni tasavvuru peşindeki Çinlinin Amazon mitolojisinden kalıp model ve temsiller “kapması” hayati hale dönüşecektir. YDH misyonundaki tedricilik, bilhassa direnç kırıcı, adapte ettirici, entegre ve asimile edici neo-misyolojik etkileşimlerin hayati faktörüdür.¹⁹

YDH'nin yapısallığında tekdüze veya mono-blog yapılar barınamayacaktır. Yeniçağın kendisi derinlemesine eklektiktir. “Birbirinden farklı” pek çok din formundan biri, çeşitli felsefe, seküler uygulama ve kültürel adetleri tek bir pota içine alabilecektir. Misyolojik temaları veya tartışacağı konular ise otorite ve hakikat kabul ettiği rüyalar, geleceğe dair kehanetler, meditasyonlar, telepatiler, yoga, reekarnasyon, homeopati, şamanik coşkular gelecekte daha eklektik formlar kazanacaktır.²⁰

Yeniçağ gelenekleri için veriler, “eski” geleneklerden geldiğinden teorik açıdan tek ihtiyaç olan şey tarihsel veriler değil onları izah edebilecek çok boyutlu antropolojik metodolojilere sahip olmaktır.²¹ Bu bakımdan YDH, ontolojik varlıkları çağın temel argümanlarına uygun bir şekilde “geleneklerin yeni ve yarınki yüzleri”, “dinlerin geleceği” ve “karşıt-klasik” gibi isimlendirmelerle anlaşılmalı meyillidir. Geleneklerin niceliğe dayalı sayısal gelecek endişe ve krizlerini bir kenara bırakırsak dinamik karakterlerine bağlı niteliğe dayalı yarına doğru gelişmeleri YDH'nin temel doğalarının gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa misyoner kimlikteki klasik dinlerden doğan YDH için tonlama olarak “misyon” daha güçlü haldedir. Hatta onlar için misyon, kimlik verici bir sonek formunda (X Misyonu) olarak ortaya çıkabilecektir.

Daha somut olarak YDH, geleneksel inancın güncellenmiş ve yenilenmiş yüzü olarak ortaya çıkar. Söz gelişi Roma Katolik Kilisesi gibi eklesiyolojik kurtuluş ve hiyerarşiye önem veren geleneksel yapılardan çıkan *Afrika Mission* gibi yeni dini akım, kendini 1982 yılından itibaren Gana merkezli kuruluş olarak misyoner kimlikte görmektedir. Burada dikkat çeken özellik, bu hareketin Roma Katolik litürjisine uygun misyolojiyle, ruhban kimliği ile Afrika yerel/ geleneksel rahiplik anlayışını (*Osofo Okomfo*)

Journal in Philosophy, Religion, Politics and Art 8/2 (2013), 27-30.

¹⁷ Teoman Duralı, “Eklektizm, Senkretizm, Sentez, Disiplinlerarası Araştırma, Sistem Kavramları Üzerine Çözümleyici Çalışma”, *Felsefe Dünyası* 2 (1991), 23-34.

¹⁸ Robert L. Patterson, “History and the Future of Science and Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion* 2/2 (1971), 75-77.

¹⁹ Pascal Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001), 44 - 46.

²⁰ Berg, *New Age to Advice? Ticket to Happiness*, 363.

²¹ Ron Cameron, “Ancient Myths and Modern Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins”, *Method and Theory in The Study of Religion* 11 (1999), 236.

senkretik bir tarzda yeniden tanımlanmış olmasıdır. Bu açıdan bu misyonun amacı, artık çeşitli yerel kutsal mekanlar ve geleneksel şifa dağıtıcıların misyonlarına sahip Afrika yerel dinini pan-Afrikanizm çatısı altında Katolik değerler ile bağdaştırmaktır. Böylece Roma Katolik değerlerin yerelleşmesini kendi enkültürasyonu sürecinde, yayınlar, konferanslar, seminerler, basın toplantıları, radyo ve televizyon programlarıyla Afrikalı olmayı yeni bir maneviyat formu olarak önemsemektedir. Bu misyon, aynı zamanda kadim Mısır dininden ilhamla ve Tanrı merkezli oluşu vurgulayarak *A Men Ra* veya Afrika maneviyat ve ahlaki değerlerine geri dönüşü amaçlamak üzere yerel dille *Snkofa* kültü diye de isim almaktadır.²²

YDH'nin güncellenmiş çoklu yapıdaki misyonlarındaki temel temalar arasında ahlak, ekoloji, çevresel ve sosyal küresel sorunların temel ruhanî ve dinî amaç haline gelmesi muhtemeldir. Hatta politik güçlerin derin etkisiyle bu misyonların daha çoğulcu, kültürlerarası, çoklu ideolojik, seküler ve hümanist boyutlar kazanması kaçınılmazdır. Bu açıdan misyoner geleceğin içeriğini oluşturan ana dinamik unsurları şöyle listeleyebiliriz; dogmatik olmayan, geniş ölçüde düzensiz, herhangi bir formel yapıda ısrarcı olmayan, hakikat iddialarında kişisel tecrübeleri esas alan, dine kendini revize sistemi olarak bakan, aracısız kurtuluşu özgürleşme ile özdeşleştiren, çoklu üyeliğe kapı aralayan, kendine yabancılaşmayı ortadan kaldıran ben-merkezli bilgiyi esas alan, insanlığın kurtuluşunu hedeflerken bireysel ben ile evrensel ben arasında interaktif ilişki peşinde olan ve son olarak Budist YDH'de görüldüğü üzere alemin dönüşümü için benliğin dönüşümünü şart gören yaklaşımlar.

3. *Missio in Flux*: *Statu Quo*'dan Kurtuluş veya Kültürlerin Form Verici Sanal Bedenlenmesi Olarak Akışkan Gelecek

Misyoner karakterinin en somut olarak ortaya çıkması için YDH, önemli bir aygıt ve okur-yazar uzamı olarak medyayı kullanmaktadır. Batı kökenli YDH, daha küresel bir akışkanlık içindeyken Doğu kökenli olanlar ise yerelliği tercih etmektedir.²³ Çağdaş kognitif din bilimine göre bilhassa antropologların ısrarla vurgulamış oldukları “tarihsel kökeni bulma bağlamında insanların din olgusunu yoktan yarattıkları belli bir tarihsel dönem iddiası” bilişsel açıdan terk edilmesi gereken şüpheli bir anlayıştır. Aksine yeni dini hareketler göstermektedir ki insandaki değişmez din olgusu “akışkanlık halinde” (*in flux*) yavaşça gelişen karmaşık zihinsel süreçlerin sonuçları olarak çeşitli kavramsal tercihlerin ve belleklerin seçimine bağlı olarak her zaman ve her anda meydana gelebilmektedir. Son tahlilde bilişsel açıdan dinî mefhumların sayısız varyantları geçmişte bireysel açıdan ontolojik açıdan beşer zihninde yaratılmışlardı, yaratılmaktadırlar ve gelecekte yaratılacaklardır.²⁴

Dijital gelecek, YDH için yenilikler alanı olup aktif görünürlük meydana getirmek üzere aynı zamanda çağa ayak uydurmanın somut göstergesi kabul edilmektedir.²⁵ Bu bakımdan misyoner karakterde şekillendirilmek istenen YDH'nin gelecek çağları, “yeni, cismani açıdan bedensiz ama daha çok zihinsel bir bedenlenme sürecinde bir insan türü” yaratma peşindedir. Bu yeni insan türü, iletkenliğe önem veren akışkanlık içinde (*flux quo*), siber üstünlük hevesinde ve “Siber beden”, “araç beden”, “makine beden”, “kurgusal beden”, “tekno beden”, “dijital beden” gibi aygıtsal medyatik donanımlarıyla “dayanaklı” olmak istemekte ve geleceğe ait misyolojik dil kullanarak cezbedici bir tarzla sanal bedenlenme yapılanmalarına davet etmektedir.²⁶ Zaten postmodern durum- süje ikilemi içinde bu bedensel algılarla beslenen insan türünü, etkin ve makine gibi disipline olmuş ve öncelikli fonksiyonu “çok dakik” ve “körü körüne teslimiyet” içinde görmektedir. Ona göre bu kıyaslanamaz misyonu yüklenen “ geleceğin uysal bedeni”, makine insan metaforunu kullanarak tekno-dijitalleşmeye hapsedilmeye maruz kalmış, son derece itaatkar, üzerinde sürekli uygulamalar yapılmaya müsait ve “sürekli eğitilebilir bir beden” diye tanımlanmaktadır.²⁷

Bu felsefi alt yapılar sayesinde YDH için insan tecrübelerini aktaran gelenek ile insan gerçekliğinin somut ifadesi olan teknolojik gelişmelerin eklektik birlikteliğinin kaçınılmaz ürünü olan bu insan, akışkan geleceğin inşa edileceği bir yeni tasarımdır. Bazen “yeni bir din formu” bile kabul edilen, vaatler sunan klasik dinlerin “somut ifası” görülebilen ama çoğu kez insanlığı boyun eğdirici ve bağımlı kılıcı çok boyutlu etkileri olan dijitalleşen teknolojiler, mutlak bağımlılık duygusuna teslimiyeti öne çıkaran yeni dini formlarının doğuşunda hayati unsurlardan biri sayılabilir. Doğaüstü karakteristik aygıtlarıyla teknolojinin temel karakteristiklerinden biri yeni olanı inşa etmesi gözlemlenirken farklı bir algı sahibi peygamber hariç, tüm öğreti tarzları, ritüel, kutsal kurtuluş tarihi, kurtarıcı gibi özgün dinî unsurlar, kültürel açıdan aslında sonsuz varoluş ve sonsuz bir kudret vaat edici teknolojinin araçsık doğasında zımnen durmaktadır. Zaten kendi ruhunu taşıyan baş döndürücü ve insanı dönüştürücü

²² Elom Dovlo, *Afrika Mission, Encyclopedia of New Religious Movement*, ed. Peter B. Clarke (London-New York: Routledge, 2006), 12.

²³ Bayramalı Nazıroğlu - Şeyma Turan, *Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri Karşısında Dini Medya Okuryazarlığı, Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik*, ed. Süleyman Turan (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022), 289- 301.

²⁴ Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, 37.

²⁵ Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, “Yeni Dini Hareketler ve Sanal Misyonerlik”, *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik*, ed. Süleyman Turan (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022), 110.

²⁶ Jana Reynolds, *This Guy Is Such a Machine: Gendering the Amputee Body in Fashion and Lifestyle Media, Body in Flux- Embodiments at The End of Anthropocentrism*, ed. Hanan Muzaffar & Barbara Braid (Leiden: Brill, 2019), 89.

²⁷ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Random House, 1995), 141-164.

geleceğin teknolojik gelişmeleri, klasik dinlerin yeni dini formlar kazanmasına veya dönüşmesine her boyutta vesile olabilmektedir. Bu anlamda geleceğin teknolojisinin ışığında yorumlanabilecek her yeni dini hareket, kendisini çağına göre uyumlu hale getirebilen insan potansiyeline sahip “dinamik misyoner bir güç” olarak da anlaşılabilir. Geleceğin çok yönlü dijital teknolojilerine dayalı misyoner karakterdeki inanç cemiyetlerinin, “veri tekeli” (*datum monopolii*) içinde olmaya maruz kalan ve monolitik doğaya sahip klasik anlayışlardan farklı hatta onları bile parçalara ayırabilen, daha fazla doğayla ilintili ama insanı üstün tutup merkeze alan zeminlerde çok daha kolay hareket edebileceği tahmin edilebilmektedir.²⁸

Neticede “akışkan misyon” adı altında sanal açıdan sayısız düşman ile savaşmayı kendilerini dine adayan, cemaatinin siber homojenliğini korumak üzere kendini sibernetik şahitliğine veren “yeni tip dindarlar” geleceği şekillendirecektir.²⁹ Daha somut ifadeyle “melezliği” ve “açık sınırları” kendisine genişleme mottosu olarak çalışma alanı kabul eden çağdaş din anlayışındaki maneviyatçı/dindar, bilimsel rasyonellik ile inanç arasındaki ilişkide tekno-kognitif sınırlardan yana durmakta ve ortaya çıkan teknolojik sorunları çözerken onları yeni dini dünya görüşlerine göre entegre edecek fırsatlar peşine düşmektedir. Zira farklı yeni çağ dinleri takipçilerine “teknolojik zekâ” bahşetmek ve statükoyu koruyucu geleneksel yöntemler yerine daha değişken, dönüştürücü ve akışkan unsurlar kazandırmak istemektedirler.

4. *Missio Poli-Dei in Terram*: “Çok Boyutlu Tanrılaşan Yeryüzü” veya Geleceğin Dünyasında Tanrı Tipolojileri

Tanrı, YDH'nin maneviyat dünyasındaki “birincil kelime” olmayı korumaktadır. Paganizmin neo pagan kültürel dönüşümü geleceğin dünyasında monoteizm tipolojileri bile paramparça edilmekte ve en belirgin halden en muğlak olanına çok boyutlu tektanrıcılık (poli-monoteizm) formlarına bürünmekte ve zatı olandan zatı olmayanına kadar geniş spektrumlu Tanrı tipolojileri öne çıkarılmaktadır.

a. Neo- Teist Tanrı

Klasik teist dinlerin savunduğu anlamda aşkın ve yaratıcı bir varlığın mevcudiyetini benimseyen Tanrı tasavvuru olarak teizm iki önemli safhada gelişmiştir;

aa.) Pratiğin teorinin önünde olduğu, ahlakın inancı şekillendirdiği, Tanrı ile özdeş olan Hakikat'in beşeri gerçek söylemlerini beslediği, beşer söylemlerinin ihlaslı *doxa* veya kanaatlere bürünüp halisane yaşandığı “peygamberlerin şekillendirdiği teizm”.

bb.) Bunları dogmatik bir potadaki ilmi/felsefi söylemleri ve teorik inanç esasları haline getirip antropomorfik karakterle izah edebilen buna karşın insan bedeninin ihmal edilip metafizikselleştirilen dindarlık kipleri inşa eden “teolojik teizm”.³⁰

cc.) Son olarak bu iki safhanın sonucunda postmodern/yeniçağın şekillendirdiği eleştirel, parçalı ve öznel değerleri anti-rasyonel ahlaki aygıtları önemseyen anlamların yitirilmemesine odaklanan “neo-teizm” bulunmaktadır. Bu bakımdan Neo-teist Tanrı, yeni klasiğin teizmin olumlu anlamda devamı olup var olanın derin anlamlarını parçalar haline getirmekte, sınırsız hale gelen hakikat, insan üzerinde hâkim ve dünyasını inşa edecek güçtedir. “Açık teizm” de denen ve “kendisine ait dünyanın” sadece gerçek ve anlamlı bir yaşam alanı olabileceğini anlatan neo-teizm, en iyimser formuyla tanrının olmadığı bir dünyanın anlamsızlığına vurgu yapmaktadır. Neo-teizm bir süreç teolojisi olup Tanrı'nın zatının değişebilen, doğasının değişebildiğini hatta ilahi zihnin değişebileceğini iddia etmektedir. Klasik teizm gibi Tanrı'nın ontolojisinde “sonsuz kudret ve sonsuz ilim sahibi olduğunu” söylemesine rağmen fiziksel alemde O'nun değişebilir bir doğaya sahip olmasını savunup geleceğe dair “mutlak bilgi sahibi” oluşuna itiraz ederek beşer üzerindeki mutlak kudretine inanmayıp O'nun daha çok bölgesel veya öznel anlamlar alabileceğine dair kesin uyarıcı iddialara sahiptir.³¹

b. Postmodern Tanrı

“Geleceğin Tanrısı” veya “Yarının Tanrısı” gibi ifadelerin muhatabı olan bu tipoloji, küresel çoğulculuk, tüketici toplum anlayışlarına dayalı, muğlak ve esnek Postmodernizmin bizzat ürettiği dünya görüşleri/ hayat tarzları formundaki Tanrı kavramlarının beslediği, itiraz ettiği ve yıkmak istediği klasik (modern-öncesi) ve modern tanrı fikirlerinden bahsetmek gerekir. Birbirleriyle ardışıklık içinde Tanrı merkezli bir evren, insan merkezli bir dünya görüşüyle hareket eden ve ilah fikri dahil her şeyi politeist bir zihniyetle değerlendiren klasik pagan inançlar, epistemolojik açıdan vahiy, ilahi sezgi veya ilham ile hareket etmektedir. Klasik inançlar ile kavga içinde olan ve ardışıl süreçler içinde hümanizmaya dayalı insan anlayışı ve rasyonel açıdan doğadan beslenen “hemen” ve “şimdi” kelimelerine özel önem veren modernizm, klasik olan ile kavga içinde büyüyerek Tanrı - insan ve insan - doğa dikotomilerinde büyük kopuşlar yaşatmış, insan - doğa ilişkisinde bilhassa şüpheli bir tarzda

²⁸ Theodore John Rivers, *The Future of Religion and the Religion of the Future* (Landham: University Press of America, 2012), VII-69.

²⁹ F. W. Graf, *The Stubborn Persistence of Religion: Some Post-Secular Reflections, The Future of Study of Religion*, ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson (Leiden: Brill, 2004), 39-40.

³⁰ Süleyman Gümüş, “Teist Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 368-370.

³¹ Norman L. Geisler - Wayne House, *The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism* (Kregel: Grand Rapids, 2001), 12-14.

ilerleyen mutlak bilme peşindeki Dekartçı *cogito* ile gittikçe güçlenen, kendine özel otorite alanı belirleyen insanın mutlak hakimiyetini doğurmuştur. Bunun sonucunda ortaya çıkan olumsuz anlamdaki Aydınlanmacı ateizmin hemen yanında aydınlanmacı ve modern deizm, kurumsal ve yapısal tanrı fikirlerine karşılık ikisinin tam ortasındaki agnostik tavır insanın klasiğe karşı özel protestan tavırlarını öne çıkarmıştır. Bu üç tavrın sonucu oluşan sekülerleşme sürecinde modern tanrı fikri, son dönemlerde yeniden eleştirilip sorgulanmaya başlamış ve bilhassa olgunlaştırılan ve totaliter bir güce dönüştürülen “modern evrensel akıl” kavramına ciddi eleştiriler getirmiştir.³²

Postmodern tanrı inançları, bilhassa kesinlikten uzak, yanlışlanabilir sağlamalar yapabilen, bilimsel bilginin tek bilgi kaynağı olmasına itiraz eden, senkretik uzlaşından yana, hakikati parçalayıcı, epistemik rölativist anlayışın hakimiyetindeki örtüştürücü (dikotomik) doğası ile ayrılmaktadır. Tanrı'nın yetkinlik, etkinlik ve merkeziliğini kaybettiği buna karşın insanın bu zihinsel otorite aygıtlarında öne çıktığı bu paradigmatik değişimler vasıtasıyla kendisinin kalkış noktası seçilen postmodern Tanrı tipolojisi, aslında neo-teizm dahil tüm diğer tanrı tipolojilerinin geleceğini de belirleyecek güçtedir. “Düşün” - gerçek ikileminin geçersizleştiği, objektif gerçekliğin reddedildiği ama kesinliği olmayan yüksek ihtimalli soyut kuramsal aygıtların öne çıktığı, Postmodern tanrı fikrinde Hermenötik, yazara odaklı sabit anlam yerine özne merkezli, okuyucu birikimli, metinlerin kendi kendilerini yapı-bozuma uğrattığı, yeniden inşacı, çoklu, ikircilik, metaforik, zıtlıklar dolu anlamlar içerebilen karakteristiklere sahiptir. Klasik dinlerin, “Tanrı”, “insan” ve “alem” hakkındaki tüm hakikatleri tüm insanları kapsayan bir hakikat olmadığından Postmodern teolojiler tarafından birer sorun haline getirilmekte, dinlerin bütünlük iddiaları reddedildiğinden “sosyo-işlevsel misyon” olarak kültürel, siyasal ve sosyolojik çoğulculuk fikri genişletilmeye çalışılmaktadır. Bir başka deyişle toplumsal açıdan eski Tanrı fikirleri, adil, uygar ve mutlu bir dünya yaratmadığından “Yarının Tanrısı” denebilecek Postmodern tanrı tipolojisine ve bu teolojiye uygun hakikatin yaratımına ihtiyaç vardır. Yine klasik tanrı fikrindeki Tanrı - insan arasındaki hiyerarşiye dayalı ilişki Postmodern Tanrı fikrinde ortadan kalkmış görünmektedir. Tanrı'yı ifşa edebilen yegâne canlı olan insan, Tanrı ile beraber konuşabilmekte ve bu yüzden ilahlık yapabilecek gerçek varlığa bürünebilmektedir.³³

c. Yeni Maneviyatçı Tanrı

Yeniçağ dinlerinin geleceğinde bugünden de şahit olduğumuz bir diğer durum, katı yapılarıyla din şeklinden maneviyata doğru bir dönüşümün yaşanması ve buna bağlı olarak organizeli, teyit edilmiş, kurumsal yapıların otoritesiyle şekillenen hayatın geçmiş ve gelecek dünyasına etki eden klasik Tanrı fikrinden bireysel ruhani içkinliklere ve batini tecrübelere yoğunlaşan ve daha özel olarak yeniçağın içerik ve tezahürlerine uygun bir tanrı fikrine dönüşüm yaşanmasıdır.³⁴

Yeniçağ, aynı zamanda gelecek geleneksel dinle beraber geleneksel dindar tipinin de düşüşünü hızlandırmakta ve gelecek de büyük olasılıkla ortadan kalmasına yol açacaktır. Çünkü geleceğin inançlarının temel misyonlarından birini, her türlü modern mensubiyet alışkanlığından uzak, insan benliğini, zihin-madde, süje-obje, birey-doğa düalizmini öne çıkaran geleceğin gücünden arındırıcı, daha geniş odaklı, daha açık fikirli ve sonsuzluk hissi veren bir özgürlük fikrine meyilli ama “daha ezoterik temelli” argümanlar geliştirmek oluşturmaktadır. Bu formuyla yeniçağın misyonu daha çok teorik fizik ve biyolojik aygıtlardan beslenen “doğanın anti-mekanik çağrısına” beşerî cevaplar şeklinde olacağından insana ait hiçbir olguyu birbirinden ayırtırmayan parçalı ama bütün olarak değerlendiren maneviyatçı bakış açıları şeklindedir.³⁵

Teolojik açıdan bu yeni maneviyat misyonu, bir ruhani devrim olarak dine bakışı değiştiren, yeni sorunlar doğuran, yeni yöntemler, yeni paradigmlar geliştiren, yeni betimleme dilleri ve Hermenötik yorumlamalar içeren jargonlar üreten ve yeni bir gündem oluşturan güçtedir.³⁶

Yeni maneviyatçı Tanrı tipolojisinde gözlenecek birinci misyoner karakteristik diğer dinleri reddedip dışlayıcılıktan uzaklaşarak daha eklektik olmaya yönelme veya tek bir dine güvenmek yerine, daha eklektik olarak değişik dünya dinlerinin kaynaklarına dayanarak bir dünya görüşü meydana getirmektir. İkincisi, her türlü dogmadan uzaklaşıp farklı deneyimlere ilgi duymak, klasik dinlerin gerçek olamayacağı şeklindeki kanaate varmaktır. Üçüncüsü, kolektif oluştan kişisel dindarlığa dönüşümün sonucu şifa, esenlik, sevgi, hümanist değerler ve etkin anlamlı ilişkilere girmek gibi bireysel faaliyet ya da uygulamaların gittikçe daha fazla güçlendirilmesidir. Dördüncüsü, Klasik dinlerin hiyerarşi yapısı yerine daha eşitlikçi bir yaşam görünümüne doğru gittikçe daha sınırları belirsiz algılara sahip olmasıdır. Beşincisi, teolojiden antropolojik boyuta geçiştir. Altıncı ve son karakteristik bir dönüşüm ölümden sonraki yaşam yerine bu dünyaya ve dinamik hayata odaklanmaktır. Neticede bu anlayışta Tanrı'nın insanda ve bu dünyada yerleşik içkinliği kabul edilirken öte alemdeki sonsuz

³² Mustafa Tekin, “Postmodern Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 544-551.

³³ Tekin, “Postmodern Tanrı”, 556-568.

³⁴ Jakelic - Pearson, *Introduction: Whither of Study of Religion*, 14.

³⁵ Hans Kippenberg, “The Study of Religion in the Twentieth Century”, *The Future of Study of Religion*, ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson (Leiden, Brill, 2004), 62-63.

³⁶ Paul Heelas- Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (London: Blackwell, 2005), 252.

ceza olarak cehennem inancı ve ödül alanı olarak cennet dışlanacaktır.³⁷

d. Agnostik Tanrı

Huxley'ci bir perspektifle Tanrı hakkında doğru veya yanlış gibi kanaat ile varlığı veya yokluğunu dair herhangi bir görüş bildirmeyen agnostisizm, bu tartışmaların dini doğrulama anlamına geldiğini ileri süren anlayıştır. *Agnostisizm*, bir sonuç değil de arayış içindekilerin tavrı olarak Tanrıya inanan (teist) ile inanmayan (ateist) arasında orta yoldaki bilinemezci olanı işaretler. Bu bakımdan *agnostik, hiçbir şeyin bilinmediği veya Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere maddi olmayan metafizik hiçbir şeyin asla bilinmeyeceği* inancını sahiplenmiş kişi olarak tanımlanabilmektedir. Günümüz YDH inanç literatüründe bir de *kamusal agnostisizm vardır ki*; kamusal alanda agnostik davranma gereğinin dinsel ve Tanrısal inanç veya inançsızlıkla ilişkisi enine boyuna irdelemekte olup o, küresel kapitalizm, küreselleşme ve bireyselleşme kavramları ile dinamik bir ilişki içindedir. Zira seküler büyük ekonomik güçler, insanların agnostik olmasını kendi çoklu çıkarları için daha uygun bulmaktadırlar. Agnostisizm, özellikle 2000 sonrası oluşan inanç haritalarında, bir zihniyet, anlayış veya yöntem olarak genel anlamda insan hakları, sivil haklar, yönetimler, yetkiler ve sınırlar, laiklik, dinî özgürlükler gibi yaygın dinamik kavramları “*politik post-truth agnostisizm*” diyebileceğimiz tarzda etkilemektedir.³⁸

Neticede önümüzdeki yakın zamanlar, “agnostik Tanrı'nın” ister ateist, ister politeist ister monoteist olsun çoğu dindar dünya toplumlarını ve sosyo-politik kurumlarını tarayacağı bir döneme dönüşeceği açıktır. Dahası çağdaş din bilimlerinde yeni metodolojik yönelimlerde bu tipolojinin, içerdiği bilişsel ve rasyonel aygıtlarla insanların psikolojik, sosyolojik, politik, felsefi ve fideist deneyimlerini anlayabilmek için “bir veri sağlayıcı yaklaşım” olarak kullanılmak istenecektir.³⁹

5. Kurtarıcı Yeninin Kognitif En Ucu: YDH İdeolojilerinin İstismarcı, Veri Tekelci- Mit Üretici Misyo-Politiğinin Ana Hatları

YDH'nin önemli bir karakteristiği de kurtarıcı mesaj, figür ve zaman dolu gelecek tasavvurudur. Kendilerine ön ek, vizyon veya ana hedef belirledikleri isimlerle YDH, bu çoklu misyonu, geleneksel dinlerden ödünç alarak kendilerine dinamizm sağlamak için kullanırlar. Taraftarlarını mutlak boyun eğdirici mahiyette ve toplum tarafından onaylanmayan davranışlara insanları meylettirtici karakterdeki bu tasavvurlar yüklenen YDH için artık geleceği vaat edilen altın kurtuluş zamanı, mesih veya mehdi rolündeki şahıs veya ifa olunması beklenen mesaj en somut haliyle kendileridir.⁴⁰

Aşırı istismara ve ileri sömürgeci ideolojik dünya görüşlerinde gittikçe yer edinen din/inanç/maneviyat üçlemesi, öncelikle yeni ve çoklu gündemlerle, insan merkezli karmaşık sorunlarla ve onların ifade ettiği benlik odaklı, ideolojik yayılcı ve sürekli değişen dinî hayat biçimleriyle şekillenebilecektir.⁴¹ Bilhassa geleneksel inançlar için YDH'nin dünyası en genel ifadeyle zaten “istismar evreni” detaylı örneklerle doludur. Bunlar arasında fiziksel (aç bırakma, darp ve şiddet uygulama, cinayet ve intihara sürüklenme gibi) psikolojik (beyin yıkama, sosyal bağları koparma, ideolojik kabule zorlama, giyim ve dış görünüş kısıtlama, aldatma, temel ihtiyaçlardan mahrum bırakma, küçük düşürme, itiraf ettirme, sözde şifa dağıtma gibi), cinsel istismarlar (kategorik olarak kadın, erkek ve çocuk) ve ekonomik (üyelerini çalıştırarak elde edilen haksız gelirler, eğitimlerden alınan ücretler, gönüllü veya zorla alınan bağışlar, eğitim kurumları gelirleri, ticaret, pazarlama, sosyal refah kurumlarına dayalı gelirler, vergi muafiyeti usulsüzlükleri gibi) ve güç ve otorite sağlayıcı politik istismarlar sayılabilir.⁴²

“Sözde medenileşmemiş” ve “saflık içindeki” insanlara dayatılan baskın çıkarıcı medeniyete (büyük ölçüde Batı) dair uygun söylem, masal, ders kitabı, senaryo metni, plastik ve görsel sanatlar, mit, kurtuluş reçetesi, bilinç ve zihniyet bağlamında dönüştürücü ideolojiler, dindarların zihinsel haritalarında teselli edici belirleyici roller üstleneceklerdir.⁴³ Bu bakımdan beşeri din hayatındaki nesnel ilişkilerinin büyük bölümünde, temel öncül kategoriler olarak sırasıyla “anlam, neden ve işlev” açısından hakim batı kökenli ideolojilerin gittikçe çok yönlü boyutlar kazanarak daha baskın olacağı kestirilmiştir.

YDH'nin ideolojik geleceğine dair ciddi araştırmalar, onlara mensup militan ruhlu taraftarların muhaliflerine karşı şiddeti

³⁷ Mustafa Alıcı, “Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Dindarlık-Maneviyat Tartışmaları”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/16(2018), 16-17.

³⁸ Muhammet Özdemir, “Agnostik Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 435-466.

³⁹ Duygu Mete, *Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir? Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu*, *Kesit Akademi Dergisi* 14/4 (2018), 400-407.

⁴⁰ Süleyman Turan- Emine Battal, “Yeni Dini Hareketlerde Mehdi ve Mesih İnancı”, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 289- 304; Halk hekimliği veya şifacılık uygulamaları gibi vasıtalarla mesihlik iddia edip dünya üzerinde yayılmaya çalışan Japonya kökenli bir dinî hareket için bkz. Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği”, *Mizanî'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 195-219.

⁴¹ Jakelic - Pearson, *Introduction: Whither of Study of Religion*, 1.

⁴² Süleyman Turan, *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası* (İstanbul: Okur Akademi, 2022), 69-284.

⁴³ Russell. T. McCutcheon, *A Modest Proposal on Method: Essaying the Study of Religion* (Leiden: Brill, 2015), 54-57.

seferber etmek için dinî kültürü ilgi çekici ve taktiksel açıdan kullanma yollarını belirlemeye girişecektir. Hatta onlar, benzer ideolojilere sahip başka dini hareketlerle fikir birliğine dayanmayı veya aralarındaki çekişmeyi haklı çıkarmak için onlardan nasıl farklı şekillerde yararlanılmasına ışık tutacak yeni mukayeselere odaklanabileceklerdir.⁴⁴

Eşsizliğini rölatif kıyaslarla perçinlemek isteyen YDH'nin aynı zamanda özgün kurtuluş ve milenyum çağı olarak özel gelecek fikrini "yeni ideolojiler çağına" çevirmekte olduğu söylenebilir. Her özel YDH'nin baskın yer edinmek için geleceğin inanç çağlarındaki ilişkileri, betimleyici, pejoratif/ironik ve olumluyıcı interaktif hale dönüştüren objektif tanımlarındaki "ideoloji"; a.) Sosyal hayata otoriter olarak hakim ve meşruluk verici anlam, inançlar, işaretler ve değerler, mitler, ve sosyal formasyonlar üretici süreçleri, b.) Paradigmatik açıdan etkin sembolik kültürel fikirler külliyatı, c.) Nitelik açısından ister eleştirel açıdan batıl ister onaylayıcı açıdan doğru olsun baskın bir politik güce veya sektörel açıdan uygun alt gruplara empoze edici, yayıcı ve menfaatlerine uyumlu, birleştirici, yaygınlaştırıcı, doğallaştırıcı ve meşruluk kazandırıcı fikirler, d.) Sistemik ve pejoratif açıdan çarpık iletişim mantığını bilişsel açıdan rasyonelleştirme veya sosyal düzen sağlayıcılık süreçleri, e.) Sosyal hayatın normal ve düzgün olduğuna inanılan bir gerçekliğe veya yönlendirme süreci gibi çoklu boyutlar bulunmaktadır. f.) Kaotik zamanın en uç noktasını kozmosa çeviren özgün cemaat destansı geçmişinden beslenen soteriolojik ve eskatolojik ideallerin soyut, kesin değer, tutarlı, yerel ve öznel kabul edildiği ve sürekli yeni cemaat değerleri üreticisi olarak algılandığı "veri tekeli mit yapıcılığı", g.) Baskın bir eylem, genel bir inanç sistemi, "anımlar ekonomisi" özellikle de homojenleştirici, kimlik verici, etkin, arzulan, olası, beklenen, muğlak olmayan, zihin-tekeli, cemaat-özgürleştirici, dünyaya yön verici sosyal realite ölçütü, mizaç veya duyguların nihai ifa odağı olabilen cemaate ait misyo-politik söylemler olarak çok boyutlu başlıklandırılmalar ve tanımlamalar kazanabilecektir. Bu boyutlarıyla YDH'ye ait geleceği dizayn edici ideolojiler, kendileri haricindeki hiçbir yabancı ideolojiyi dikkate alınacak önemde ve ciddiyette asla kabul etmeyecektir.⁴⁵

Zira YDH'nin gelecek ideolojileri baskın bir düşünce gündemine sahip olan batının genel fikir şemsiyesi altındaki dili, kültürü ve hegemonyacı düşüncesi etrafındaki birleştirici, evrenselleştirici, mutlaklaştırıcı, meşru kılıcı, rasyonelleştirici ve doğallaştırıcı klasik sömürgeciliğin yerini ideolojik açıdan ileri sömürgeciliğin bir sonraki safhası veya boyutu olarak melezleştirici, kargo kültürel unsurların hâkim olduğu post-bilişsel dönem ve onun misyo-politiği alabilecektir.

Batı merkezli YDH'nin baskın ideolojik şekillendirme gayretleri, diğer dindarların hassasiyetini ihmal ve inkâr etmekte, hatta onları tahkir eden yöntemlerle yaklaşan batılı metodolojiler, bu dindarlara konuşma fırsatı bile vermemekte, hatta kendileri dışındaki dinlere pragmatik olarak yaklaşmakta, onların gerçek ve meşru varlıklarını inkar etmektedirler. Hep didaktik, öğretici üstün güç olmak istemekte hep evrenselleştirici onlar, yerelleşen ve ek, ilave ve yardımcı bilgiler içerenler başkaları olmalıdır. Hatta bu doğrultuda YDH ideolojilerinin eleştirel açıdan hem klasik dinleri hem de akademik din çalışmalarını birkaç yönden çoklu baskılar altında tutabileceği söylenebilir.

Bu çift yönlü eleştirel ideolojileri şu şekilde saçaklandırabiliriz; a.) Klasik dinî geleneklerin acımasızca kritiği, tüm dinî-tarihsel araştırmaların içkin alanını belirlerken geçmişle yüzleştirici etkide olabilecek ve daha yoğun ve aktif olarak yeni eleştiri alanları bulmaya veya boyutlandırıp dallandırmaya güç yetirebilecektir. b.) Bu ideolojiler din dışındaki gelenek unsurlarının bile tenkit edilme işini üstlenecek YDH'nin kendi kimliklerini anlamasına yardımcı olabilecektir. c.) YDH'leri çalışan akademisyenlerin, bu hareketlere ait din-siyaset ilişkisinin yakınlığını ve sürekliliğini tenkit edebilir. d.) Daha özeldir Dinler Tarihi disiplini, din-ekonomi, din-sosyal yapı, din-eskatoloji konularına yönelik kavramların kullanılma biçimlerini eleştirel açıdan değerlendirebilecek veya onların anlamlandırılmasına yönelik yeni teorik bakış açıları kazanabilir. e.) Dahası geleceğin din bilimleri, metodolojik çatısına uygun olarak geliştirebileceği güçlü teorik aygıtlarıyla ideolojik kritiği kullanarak sahte dindarlıkları, kripto-dindar akımları hatta gizli dinî akımları merkeze alabileceği yeni konular bularak kendi çalışma odaklarını genişletebilecektir. f.) Buna karşılık YDH'ler ise bu yakın ilişkiler sonucunda daha interaktif bir konum belirleyip ideolojik söylemlerini yansıttıkları yeni, eleştirel ve yeniden yorumlanmayı isteyen yaklaşımlar geliştirmesine yardım edebilecek ve kendi geleneğini daha iyi kavramasını kolaylaştırabilecek konumlar belirleyebilecektir.⁴⁶

Bu Hermenötik aygıtlar yoluyla "bir ideoloji kritiğine" dönüşen YDH'lerin misyo-politik gelecek tasavvurlarının bir önemli yönü de bilişsel açıdan, "din olgusunun geleceğe aktarımında kültürel bir salgın (epidemiyoloji) olarak değerlerin aktarımları ve yayılımlarını sağlamaya katkısıdır. Bu süreçte YDH'ler, "muhatap dünyaya karşı" misyoner bireyi, misyoner unsurları, dinî kavram ve aygıtları veya onların ilintili oldukları inançları, normları ve mizaçları daha iyi yaşanabilir, taklit edilebilir ve gerçek

⁴⁴ Jaime Kucinkas, *The Unobstrusive Tactics of Religious Movements*, *Sociology of Religion* 4/75 (2014), 548.

⁴⁵ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London-New York: Verso Press, 1991), 1-47; McCutcheon, *A Modest Proposal on Method: Essaying the Study of Religion*, 3-69.

⁴⁶ Kurt Rudolph, *Historical Fundamentals and the Study of Religions* (New York: MacMillan, 1985), 65-76; Gary Lease, "Ideology", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun -Russell T. McCutcheon, (New York: Cassell, 2000), 445-447.

hayata yansıtılabilir olduklarını hem reel hem de simgesel gerçeklikleriyle sürekli vurgulayacaklardır.

Yine kognitif açıdan insan zihni, kendi değerleri açısından ham gördüğü hiçbir şeyi doğrudan aktarmadığından -aksine kendi çağına uygun olarak daha karmaşık yapılarla donanmaya meyilli olduğundan, bu tür kavramları dışarıya sunarken onları kendince, paradigmatik açıdan çoğaltarak tekrarlamak ve misyoner formuyla diğer insanlara aktarmak istemekte; böylece yeni ideolojik bir anlayışla bilişsel aktarımları daha çok zihinsel yayılıma dönüştürmek niyetindedir.

Bu açıdan interaktif bir kültürel iletişim içindeki YDH'ler ileri dönemlerde daha fazla artan dozajda klasik olanı kabullenme yerine *değiştirme*, *bozma* ve *dönüştürme* gibi yeni eleştirel eylemleri gerekli görebilecektir. Zira geleceğin ideolojisinde her türlü gerçek aktarım, klasiği yenileyen, güncelleyen veya yeniden inşa eden modernizm anlayışından farklı olarak değiştirici çoğaltmalarla onları çarpıtmayı, bu mümkün değilse onları yeni kalıplara sokmayı ve sonuçta bambaşka, tamamen farklı ve "yarına uyarlı" geçişken aktarımlara" öncülük etmektedir.⁴⁷

Ancak YDH'lerin çok güçlü vurguladıkları son günlere dair hegemonyacı geleceklerine hâkim olan altın çağ/ mutlak krallık/ ideal nesil hükümranlığı gibi ideolojik müjdelerin yeni zihinsel sorunlar meydana getireceği ve insan doğasına uyum konusunda daima yeni saplantılar ortaya çıkarabileceği açıktır. Hatta klasik inançların meydan okuduğu bu gibi yapay müjdelerin hiçbir zaman demokratik olamayacağı da söylenebilir. Nitekim her ilerlemenin mutluluk ve huzur sağlayıcı geleceğin cennetini inşa etme hayali, insanın doğasında gizli en büyük kuruntuları arasındadır.

Neticede "yeni inançlara ait bir iletişim aygıtı" olarak yeni misyo-politik ideoloji; baskın bir siyasi gündeme sahip olan ve kendi görüşleri etrafında birleştirici, dindarın bilincinde parçalı evrenler inşa edici, otorite ver meşruluk verici, öznel açıdan rasyonelleştirici ve doğallaştırıcı bir kavram şeklinde tanımlanabilmektedir. Bu düşünce sistemleri için özgün ideolojiler, birer taktiksel stratejiler olarak bazen de ötekilikleri/ muhtelif sosyal ve tarihsel farklılıkları en aza indirmek ve "nispi homojenlikler" sağlamak için kullanılabilir.⁴⁸

Sonuç

Din başlığı altındaki tüm geleneksel sistemler için geleceğin kendisi, muğlak korkucu, ortodoks olmayan, radikal, değişik ve tuhaf görüşlerin veya ideolojilerin kaynağı ve bölünebilen kültürler bahşedici güçte olup çok boyutlu "hayaller dünyası", "idealler yumağı" sayılırken çoğu kez istikamet tayin edici ve bazen de yeni hedefler kazandırıcı zenginlikte olabilmektedir. Hatta "ana akıma" dönüşme hevesindeki YDH'lerin geleceğinde bile "mono-blok din" algısından ziyade "parçalı- maneviyat formları" bulunması yüksek olasıdır. Hele geleceği misyoner kimlik ile izah ettiğinde YDH için şu üçlü umut, birer fantezi olmaktan çıkıp merkeze yerleşebilmektedir, "ayrık benlikler ve onlara ait aşırı hücreleşmiş ve yerleşmiş sentetik dinî yapıların derinlik ve genişlik elde etmesi", "meta-fizik varlık/tanrı tipolojilerine adeta yapışan "sanal ama mega dinî bedenlerin akışkanlık içinde, bilinçli isyankar veya itaatkar ama günahkar düalizminin hızlandırdığı ruhla lidere aşırı teslimiyetçiliğin çok boyutlu artarak güçlenmesi" ve " kronik-şizofrenik bir hale gelebilen distopya formundaki dünya görüşlerinin veri tekeli olarak eşsiz geçerli misyo-politik ve ideolojik yaygınlıklar kazanması".

Nispeten dindar bireyi öne çıkarıcı ve "olumlayıcı" bu karakteristik boyutların yanında çağımız, geleceğe dair en fazla ipuçları içeren teknik açıdan yol haritası, hermenötik açıdan etkilerini hissettiren çağdır. Eleştirel çağ olarak bilinen bu dönem, bu açıdan sürekli geleceği inşa edici, geleneksel insan doğasının ve modern insancılığın karşıtlığı üzerinden sağlamakta, geçmiş insancılığın tamamen imhası yerine alternatif yapay zekâ teknolojilerinin devralmasını, kapasitesinin buna göre modifiye edilmesini veya artırılmasını sonunda "aşırı mükemmelleştirilmiş bir gelecek" inşasına doğru evrilen "post-humanizm" yarınlara doğru ilerlemektedir.

Neticede denebilir ki geleceğin "inanç dünyasında" ; 1). Ortodoks olmayan görüşlerin, sıradışı tefsirlerin, "düşünmeden inanmaya odaklı" olağanüstü dindarlıkların, distopya ideallerinin revaçta olduğu bir inançlar örgüsü bulunmaktadır. 2). Klasik dinlerin ana hatlarıyla haber verdiği son gün gelecek tasavvurları yerine şimdiye dönüşen ince ayrıntılı ve taralı gelecek bilgilerinin etkisi hissedilecektir. 3) Kutsal metne dönüşen Tanrı sözü veya din kurucularının mukaddes beşeri sözleri yerine minimal inanç sistemlerini belirleyen misyo-politik liderlerin alanı sınırlı ama etkin sözleri temel başvuru kaynağı haline alacaktır. 4). Yazar, metin ve okuyucu üçlü klasik yorum bilgisi yerine "muhatap", "uygulayıcı", "yorumcunun" tamamın dindara öznel olarak yüklendiği birikimci hermenötik esastır. 5). Mega dinî kurum veya makro görsel otoriter yapılar yerine acıların daha hafifletildiği, mutluluğun öne çıkarıldığı dijital, nano-mikro alemdeki medyatik akışkanlığı öne çıkabilecektir. 6). Tek, eşsiz ve mutlak bir dogmatik hakikat yerine parçalı ve nispi gerçekliklerin belirginleşmesi görülebilir. 7). YDH'lerin geleceğinde

⁴⁷ Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, 44-45.

⁴⁸ Eagleton, *Ideology: An Introduction*, 45.

gittikçe artan oranda düşünceler ve geleceğe dair tasavvurlar bazında “eklektik”, inanç ve uygulamalarda “senkretik” ve yapısal fenomen ve temsillerde yapay, dijital veya sentetiklik esasına göre hareket edecekleri öngörülebilir. 8). Son olarak insanlık düşünce tarihinde din-bilim ilişkisine ait evrimci serüvenin son halkasında ortaya çıkan “modern rasyonelleştirilmiş inançlar” yerine “mikro inançların anti-rasyonelliğinin çok boyutlu hegemonyacı, ideolojik ve zihinsel etkileri öne çıkacaktır.

Kaynakça | References

- Alicı, Mustafa. "Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Ayırıştığı Noktalar". *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 71-79. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Alicı, Mustafa (2018b). "Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Dindarlık- Maneviyat Tartışmaları". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6(16), 11-20.
- Arendt, Hannah. *Crisis of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Bainbridge, William Sims. *After the New Age. Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3(2004), 381-95.
- Berg, Maarten C. *New Age to Advice? Ticket to Happiness. Journal of Happiness Studies* 3 (2008), 361-377.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
- Cameron, Ron. *Ancient Myths and Modern Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins. Method and Theory in The Study of Religion*. 11 (1999), 236-257.
- Dovlo, Elom. *Afrika Mission. Encyclopedia of New Religious Movement*. ed. Peter B. Clarke. 12-24. London-New York: Routledge, 2006.
- Duralı, Teoman. "Eklektizm, Senkretizm, Sentez, Disiplinlerarası Araştırma, Sistem Kavramları Üzerine Çözümleyici Çalışma". *Felsefe Dünyası* 2 (1991), 23-34.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London-New York: Verso Press, 1991.
- Ferrando, Francesca. *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and Art* 8/2(2013), 26-32.
- Ferrer, Jorge N. "Future of World Religions: Four Scenarios, One Dream". *Tikkun* (2012), 14-16.
- Foster, Hal. "Postmodernism: A Preface". *Anti- Easthetic Essays on Postmodern Culture*. ed. Hal Foster. IX- XVI. Washington: Bay Press, 1983.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. trans. Alan Sheridan, New York: Random House, 1995.
- Geistler, Norman L. - House, Wayne. *The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism*. Kregel: Grand Rapids, 2001.
- Graf, F. W. *The Stubborn Persistence of Religion: Some Post-Secular Reflections. The Future of Study of Religion*. ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson, 23-42. Leiden, Brill, 2004.
- Güler, İlhami. *Ana Müzakere. Din Dili*. haz. Ahmet Baydar, 204-208. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Gümüş, Süleyman. "Teist Tanrı". *Bir Dünya Tanrı*, içinde ed. Mustafa Tekin. 367-402. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Heelas, Paul- Woodhead, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London: Blackwell, 2005.
- Heelas, Paul. "Detraditionalizing The Study of Religion". *The Future of Study of Religion*. ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson. 251-271. Leiden, Brill, 2004.
- Jakelic, Slavica.- Pearson, Lori. "Introduction: Whither of Study of Religion". *The Future of Study of Religion*. ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson. 1-22. Leiden, Brill, 2004.
- Lease, Gary. *Ideology. Guide to the Study of Religion*. ed. Willi Braun - Russell T. McCutcheon. 441-445. New York: Cassell, 2000.
- Liotard, Jean Francois. *The Post- Modern Condition*. trans. G. Bennington & B. Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- King, Ursula. "Is There a Future for Religious Studies as We Know It? Some Postmodern, Feminist, and Spiritualist Challenges". *Journal of the American Academy of Religion* 70/2 (2002), 365-388.
- Kippenberg, Hans. *The Study of Religion in the Twentieth Century. The Future of Study of Religion*. ed. Slavica Jakelic- Lori Pearson. 47-64. Leiden, Brill, 2004.
- Kucinkas, Jaime. "The Unobstrusive Tactics of Religious Movements". *Sociology of Religion* 4/75 (2014), 537-550.
- Mete, Duygu. "Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir? Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu". *Kesit Akademi Dergisi* 14/4 (2018), 396-409.
- McCutcheon, Russell. T. *A Modest Proposal on Method: Essaying the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2015.
- Nazıroğlu, Bayramali - Turan, Şeyma. "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri Karşısında Dini Medya Okuryazarlığı". *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik*. ed. Süleyman Turan. 289-338. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022.
- Patterson, Robert. L. *History and the Future of Science and Religion. International Journal for Philosophy of Religion* 2/2 (1971), 65-77.
- Pew Research Center. "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050". Erişim 22 Mayıs 2022. <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
- Reynolds, Jana. "This Guy Is Such a Machine"!: Gendering the Amputee Body in Fashion and Lifestyle Media". *Body in Flux-Embodiments at The End of Anthropocentrism*. ed. Hanan Muzaffar- Barbara Braid, 76-92. Leiden: Brill, 2019.
- Rivers, Theodore John. *The Future of Religion and the Religion of the Future*. Landham: University Press of America, 2012.

- Rudolph, Kurt. *Historical Fundamentals and the Study of Religions*. New York: MacMillan, 1985.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *İslamî İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 195-219.
- Özdemir, Muhammet. "Agnostik Tanrı". *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. 436-470. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili*. haz. Ahmet Baydar, 19-62. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Tekin, Mustafa. "Postmodern Tanrı". *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. 543-573. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Tolle, Eckhart. *The Power of Now: A Guide To Spiritual Enlightenment*. London: Hodder & Stoughton 2001.
- Turan, Süleyman. *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası*. İstanbul: Okur Akademi, 2022.
- Turan, Süleyman - Battal, Emine. "Giriş: Yeni Dini Hareketler". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan- Emine Battal, 11-16. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Turan, Süleyman - Battal, Emine. "Yeni Dini Hareketlerde Mehdi ve Mesih İnancı". *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 289-305. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Turan, Süleyman - Uzun, Sema Nur. "Yeni Dini Hareketler ve Sanal Misyonerlik. Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik". ed. Süleyman Turan. 109-120. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2022.

Distopya Edebiyatında Dini Fenomenler ve Referanslar - Aldous Huxley'nin Cesur Yeni Dünya'sına Fenomenolojik Bir Yaklaşım

Halit Ahmet ÇİFTÇİ |  0000-0003-2037-6737

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | halitciftci@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi | ROR: 04fjtte88

Dinler Tarihi | Isparta, Türkiye

Öz

En dindar Hristiyanından en ateşli Hristiyanlık karşıtı olanına kadar Batı edebiyatı yazarlarının, eserlerinde dini fenomenlere sıklıkla yer verdikleri bilinen bir gerçektir. XX. yüzyılın en önemli distopya yazarlarından birisi olan Aldous Huxley'nin kaleme aldığı Cesur Yeni Dünya (Brave New World) gerek açık bir şekilde yapılan gerekse alt metinde ustaca gizlenmiş dini referanslarıyla dikkat çeken bir kurgudur. F.S. (Ford'dan Sonra) 632 yılında bir Dünya Devleti'nde geçen roman, geleceğe dair psikolojik manipülasyon, uykuda öğrenme, klasik şartlandırma ve üreme teknolojilerindeki bilimsel ilerlemeler ön görmektedir. Ailenin tamamen ortadan kalktığı toplumda üreme teknolojileri ile laboratuvarlarda çoğaltılan bireyler, Hindu kast sistemine benzer şekilde alfa, beta, gama, delta, epsilon gibi sınıflara ayrılmakta ve sınıflarına göre istihdam edilmektedir. Dinin, bilimin, sanatın, edebiyatın ve felsefenin tarihin tozlu sayfalarında çoktan kaybolduğu toplum, sırf zevk peşinde gelişigüzel ilişkiler kuran ve soma adı verilen bir uyuşturucu madde kullanan bireylerle tamamen hedonist bir kimliğe bürünmüştür. Dünya Devleti on ayrı bölgeye ayrılmış ve her bölgenin başına vali benzeri bir yönetici atanmıştır. Dünya Devleti dışındaki bölgeye Vahşi Bölge denmektedir ve bu bölgedeki insanlar hâlâ kabile hayatı yaşamaktadırlar. Huxley kurgusunda kendisini yoklukla ifade eden bir tanrı figürü ortaya koymuş ve bu tanrıya ibadet ve onunla manevi bütünleşme amacı taşıyan Dayanışma Ayinleri ihdas etmiştir. Bu ayinler, Yahudi Merkava mistisizmi, eski Yunan ve Anadolu'daki orgy ritüelleri, Hristiyanlıktaki Ekmek-Şarap Ayini ve Vedik uyuşturucu madde soma gibi gerçek dini inançlar ve ayinlerle ortak fenomenleri paylaşmaktadır. Tüm bu ayinlerde ortak olarak ünlü Alman teolog ve filozof Rudolf Otto'nun "kutsalın tecrübesi" olarak tanımladığı "numinous" olgusu ve "numinous" bilincin yönlendirildiği nesne olan "mysterium tremendum" (titreten gizem) fenomeni ile karşılaşılar. Huxley, geleneksel anlamda dinin olmadığı, ancak yine de dinin yerini alan bir sistem tasavvur etmiştir. Bu sistem, toplumsal düzen ve güvenliğin devamını sağlamakta, dünya devletinin tanrısı ve aynı zamanda Mesih'i Ford ile bir olmak ortak ideali peşinde koşan insanlar arasındaki dayanışma ve kardeşlik bağlarını güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu sistem, dinin sosyal ve psikolojik işlevini yerine getirmesi bakımından aslında Cesur Yeni Dünya'nın dinidir. Huxley, Kutsal Kitap ve dinle ilgili diğer bazı kitaplara da atıf yapmaktadır. Tüm dinlerin ortadan kaldırıldığı bir dünyada Kutsal Kitap, yalnızca Dünya Devleti'nin yöneticilerinin bildiği eski bir dini metin olarak yansıtılmıştır. Kutsal Kitap bir kasada saklanmakta ve kimseye gösterilmemektedir. Huxley ayrıca önemli filozof ve psikolog William James'in The Varieties of Religious Experience adlı eserine de gönderme yapmaktadır. Bahsettiği bir diğer eser de Thomas à Kempis'in derlediği ve Hristiyanlar tarafından kişisel ve ruhsal yönden gelişmek amacıyla okunan De Imitatione Christi (Mesih'in Taklidi) adlı kitaptır. Bu çalışmada Aldous Huxley'nin, Hristiyanlıktaki Evharistiya'dan Hinduizm'deki somaya kadar kurgusunda açık veya dolaylı olarak yer alan dini fenomenlerden en çok öne çıkanlar ortaya koyulup bu fenomenler dinler tarihi ve din fenomenolojisinin metotları kullanılarak incelenecektir. Bu çalışmanın, içeriğinde dünya dini, deus otiosus (durağan tanrı), kurtarıcı/Mesih gibi fenomenlerin önemli yer tuttuğu distopya, ütopya ve anti-ütopya eserlerinin alt metinlerinin okunması konusunda din bilimcilerine örnek bir çalışma olması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Distopya, Anti-Ütopya, Huxley.

Atıf Bilgisi

Çiftçi, Halit Ahmet. "Distopya Edebiyatında Dini Fenomenler ve Referanslar - Aldous Huxley'nin Cesur Yeni Dünya'sına Fenomenolojik Bir Yaklaşım". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 95-108.

<https://doi.org/10.32950/rid.1260518>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.03.2023	Kabul Tarihi: 13.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Religious Phenomena and References in Dystopian Literature: A Phenomenological Approach to Aldous Huxley's Brave New World

Halit Ahmet ÇİFTÇİ |  0000-0003-2037-6737

Assist. Prof. Dr. | Author | halitciftci@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University |  04fjtte88

History of Religions | Isparta, Türkiye

Abstract

It is a known fact that authors of Western literature, from the most devout Christian to the most ardent anti-Christian, frequently include religious phenomena in their works. Written by Aldous Huxley, one of the most important dystopian writers of the 20th century, *Brave New World* is a fiction that draws attention with its religious references, both overtly and skillfully hidden in the subtext. Meanwhile, although *Brave New World* is been referred as a dystopia, it can also be considered as a utopia from the point of view of the members of the society, because the members of the society living in it are extremely happy. Set in a World State in 632 A.F. (After Ford), the novel predicts scientific advances in psychological manipulation, sleep learning, classical conditioning, reproductive technologies. In the society, where the family is completely eliminated, individuals who are reproduced in laboratories by reproductive technologies are divided into classes such as alpha, beta, gamma, delta, epsilon similar to the Hindu caste system and are employed according to their classes. The society, in which religion, science, art, literature and philosophy are long lost in the dusty pages of history, has taken on a completely hedonistic identity with individuals who have random intercourse in pursuit of sheer pleasure and use a drug called soma. The World State was divided into ten separate regions and an administrator similar to the governor was appointed to the head of each region. The region outside the World State is called the Savage Reservation and the people in this region still live tribal life. Through a character he fictionalised, Huxley expresses that God manifests himself as an absence. Instead of a traditional God, Henry Ford shows up as a divine and Messianic figure. Solidarity rites are held in the World State in order to worship Ford and allow him to manifest among the congregation. These rites share common phenomena with actual religious beliefs and rites such as Jewish Merkava mysticism, ancient Greek and Anatolian orgy rituals, Christian Eucharist and the Vedic narcotic soma. In common with all these rites, the phenomenon of "numinous", which the famous German theologian and philosopher Rudolf Otto defines as "experience of the sacred", and "mysterium tremendum" (trembling mystery), which is the object to which numinous consciousness is directed are seen. Huxley, envisaged a system in which there is no religion in the traditional sense, but still replaces religion. This system ensures the continuation of social order and security, strengthens the bonds of solidarity and brotherhood between people who pursue the common ideal which is to be as one with Ford, the god and also the Messiah of the World State. This system was actually the religion of the *Brave New World* because it performs the social and psychological function of religion. Huxley refers to the Bible and some other books about religion. In a world in which all religions were abolished, the Bible appears as an ancient religious text known only to the governors of the World State. They keep the Bible in a safe and share it with nobody. He also refers to *The Varieties of Religious Experience* written by remarkable philosopher and psychologist William James. Another work he referred is *De Imitatione Christi* (The Imitation of Christ) which was composed by Thomas à Kempis and being read by Christians in order to develop themselves personally and spiritually. In this study, the most remarkable of the religious phenomena that Aldous Huxley includes explicitly and implicitly in his fiction will be put forward and these phenomena will be examined in the context of the methods of comparative history of religions and the hermeneutic phenomenology. This study will be an exemplary one for theologians in reading the subtexts of dystopian, utopian and anti-utopian works in which phenomena such as world religion, deus otiosus (static god), savior/Christ have an important place.

Keywords

History of Religions, Phenomenology of Religion, Dystopia, Anti-Utopia, Huxley.

Citation

Çiftçi, Halit Ahmet. "Religious Phenomena and References in Dystopian Literature: A Phenomenological Approach to Aldous Huxley's *Brave New World*". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 95-108.

<https://doi.org/10.32950/rid.1260518>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.03.2023	Date of Acceptance: 13.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Bu çalışmanın konusunu oluşturan *Cesur Yeni Dünya*, Aldous Huxley (1894 – 1963) tarafından 1932 yılında yazılmıştır. Aile ve akrabalık bağlarının olmadığı ve cinsel ilişkiyle çocuk sahibi olmanın ayıp karşılandığı kurguda insanlar kuluçka merkezlerinde çeşitli teknolojik yöntemlerle üretilmektedir. Toplum sloganlarla yönetilmektedir ve din tamamen ortadan kaldırılarak bir dünya dini ihdas edilmiştir. Geleneksel mânâdaki dinlerin ortadan kaldırılıp tek bir dünya dininin ihdas edildiği bu kurguda Huxley, geleneksel dinlerin yapısında bulunan fenomenlerin alternatiflerine veya benzerlerine açık ve gizli bir şekilde yer vermiştir. O ayrıca, bazı dini eserlere de atıflar yapmıştır. Çalışmada bu eserlere yaptığı referanslar ve kurgusunda atıf yaptığı dini fenomenlerden en çok dikkat çekenleri ortaya koyulup bu fenomenler karşılaştırmalı dinler tarihi ve din fenomenolojisinin metotları bağlamında incelenecektir. Çalışmada kullanılacak olan metot Martin Heidegger'in hermenötik fenomenolojisidir. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse Huxley'nin kurgusunda yer verdiği fenomenler yorumlanıp bunların hem yaşayan hem de geçmiş dinlerin inanmalarının fenomenler dünyasında nelere tekabül ediyor olabileceği tartışılacaktır. Huxley'nin bu fenomenlere ve dini eserlere yer verirken kendisini yönlendiren motivasyonun ne olduğu da irdelenecektir. *Cesur Yeni Dünya* ve ileride bahsedilecek olan distopya eserleri felsefi, edebi, linguistik, sosyolojik, ekonomik, ekopsikolojik gibi birçok açıdan ele alınmışken bu eserlere teoloji veya din fenomenolojisi açısından yaklaşan hiçbir çalışmanın bulunmaması büyük bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bu çalışmanın, dünya dini, deus otiosus (durağan tanrı), kurtarıcı/Mesih gibi fenomenlerin içeriğinde önemli yer tuttuğu distopya, ütopya ve anti-ütopya eserlerinin alt metinlerinin okunması konusunda dinler üzerine çalışan araştırmacılara fikir vereceği düşünülmektedir.

Din, insanlık tarihiyle birlikte var olan bir olgudur. Edebiyat da insanlık tarihinde, insanın varoluşu anlamlandırma çabasının bir ürünü olarak varlık kazanan söze dayalı bir sanattır. Hem biçim hem öz açısından ilk dini metinlerin aynı zamanda ilk edebi metinler olduğu insanlık tarihiyle ilgili yapılan en erken çalışmaların bir sonucudur. Din ve edebiyat ilişkisi bağlamında sözlü kültüre ait mitler, masallar ve destanlar tarihsel olarak hem dini hem edebi ilk metinlerdir.¹ *Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş*, evrenin, dünyanın ve insanın yaratılışını ve tüm bunları yaratan Marduk'un diğer tanrılar tarafından tazim edilmesini anlatmakta olup² Antik Mezopotamya'nın en önemli ritüellerinden olan ve baharın girişinin kutlandığı Akitu festivalinde din adamları tarafından Marduk heykelinin önünde okunan bir destandır.³ Antik Yunan şairi Homeros'un yazdığı ve bilinen en eski edebi eserlerden olan meşhur *İlyada* destanı, antik Yunan'ın en önemli dini bayramlarından olan ve tanrıça Athena şerefine kutlanan Panathenaia festivalinde okunan ana kitaptır.⁴ İnsanoğlunun edebi macerasının sözlü ve yazılı unsurları arkaik kültürlerde mitler, avcı toplumlarda destan, tarım toplumlarında hikâye ve sanayi toplumlarında roman olarak yer bulmuştur.⁵

Konuya girmeden önce konuyla ilgili kavramlardan ve bu kavramlarla alakalı literatürden bahsetmek yerinde olacaktır. İngiliz filozof ve yazar Thomas More'un (1478-1535) 1516 yılında Latince yazmış olduğu *Utopia*⁶ adlı eseriyle isim babalığı yaptığı ütopya kavramı, üyeleri için son derece çekici veya neredeyse mükemmel özelliklere sahip olan bir toplumun tasviridir. More, Yunanca'da "yer" manasına gelen "topos" kelimesine bir "u-" veya "ou-" öneki ekleyerek kelimeye "nowhere" yani "hiçbir yer" veya "olmayan yer" manası kazandırmıştır. Dahası More, alternatif bir önek "eu-" ile başka bir kelime oyunu daha yaparak kelimeyi "eutopia" yani "iyi yer" manasında kullanmış ve böylelikle bu yeni türettiği kelime ile aslında var olmasının imkânsız olduğunu düşündüğü bir "var olmayan iyi yer"e atıf yapmıştır.⁶

Ütopya kavramının zıddı olarak distopya kelimesinin ilk olarak Avam Kamarası'nda (British House of Commons) İngiliz filozof, politik ekonomist ve parlamento üyesi John Stuart Mill (1806-1873) tarafından kullanıldığı kabul edilmiştir. Mill'in bu kelimeyi hükümetin İrlanda'daki toprak politikasını eleştirmek için yaptığı bir konuşmada kullandığı kabul edilse de *Utopianism in Eighteenth-Century Ireland* adlı kitabın yazarı ve İrlanda'nın Cork Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan sosyolog Deirdre Ni Chuanachain, bu kabulün doğru olmadığını ve distopya kelimesinin ilk defa 1747 yılında kullanıldığını ortaya koymuştur. Güncel veriler ışığında kelimenin ve anlamının ilk olarak Lewis Henry Younge'ın (1694-1762) 1747 yılında Dublin'de yayımladığı *Utopia*

¹ Zafer Demir, "Sosyolojik Açıdan Edebiyat ve Din", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* Sayı 1 (Aralık 2018), 13.

² *Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş*, çev. Selim F. Adalı – Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

³ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı kitapları, 2017), 65.

⁴ Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 181.

⁵ Demir, "Edebiyat ve Din", 14.

⁶ Eserin tam ismi *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* olup "Bir devlette işlerin nasıl olması gerektiği ve Utopia adası hakkında küçük, gerçek ve zevkten daha fazlasını veren bir kitap" manasına gelir.

⁶ Lyman Tower Sargent, "Utopianism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 1998), 8795.

or *Apollo's Golden Days* adlı şiirinde ihdas edildiği ve kullanıldığı söylenebilir.⁷

Distopya ve ütopya kavramları ile ilişkili olarak yapılan tanımlamalara baktığımızda kayda değer bir çeşitlilik görülmektedir. Bu tanımlamaların hepsinde ortak olan detaylı bir şekilde tarif edilmiş ve normal olarak bir zaman ve mekân içerisine yerleştirilmiş olmalarıdır. Bu tanımlamalar sırasıyla aşağıdaki gibidir:

Ütopya, son derece detaylı bir şekilde tarif edilmiş, normal olarak bir zaman ve mekân içerisine yerleştirilmiş hayali bir toplum manasına gelmektedir. *Eutopya veya pozitif ütopya*, yazarın, modern bir okuyucunun kendi içinde yaşadığı toplumdan çok daha iyi bir toplum olarak görmesini istediği, hayali bir toplumdur. *Distopya veya negatif ütopya*, yazarın, modern bir okuyucunun kendi içinde yaşadığı toplumdan çok daha kötü bir toplum olarak görmesini istediği, hayali bir toplum demektir. *Ütopya yergisi*, yazarın, modern bir okuyucunun günümüz toplumunun bir eleştirisi olarak görmesini istediği, hayali bir toplum manasına gelmektedir. *Anti-ütopya*, yazarın, modern bir okuyucunun ütopyacılığın veya belirli bir eutopyanın eleştirisi olarak görmesini istediği, hayali bir toplum manasındadır. *Eleştirel ütopya*, yazarın, modern bir okuyucunun günümüz toplumundan çok daha iyi bir toplum olarak görmesini istediği, son derece detaylı bir şekilde tarif edilmiş ancak tarif edilen toplumun çözebileceği veya çözemeyeceği zor problemlerinin olduğu, normal olarak bir zaman ve mekân içerisine yerleştirilmiş hayali bir toplum manasına gelmektedir.⁸

Distopya ve ütopya kavramları ile alakalı kaçırılmaması gereken en önemli nokta da bu kavramların birbirlerinden ayrı düşünülemez kadar iç içe geçmiş kavramlar olduğudur. Daha da açmak gerekirse, distopya olarak algılanan ve nitelenen bazı eserlerin ütopya olarak da düşünülebileceği ve bunun tersinin de doğru olduğu söylenebilir. Zira çalışmanın konusunu oluşturan Cesur Yeni Dünya'da da ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi bir distopya olarak tasavvur edilen toplumun bireylerinin içinde yaşadıkları toplumdan ve sistemden herhangi bir memnuniyetsizlik duymadıkları gibi bilakis çok mutlu ve huzurlu bir hayatları olduğunu düşünmeleri ya da bir başka deyişle zindanda olduklarını bilmeyen mahkumların özgür bir hayat yaşadıkları sanısına kapılmış olmalarından dolayı toplumun bireylerinin açısından bakıldığında her ne kadar yukarıdaki tanımlamalara göre distopya veya negatif ütopya olarak görünse de Cesur Yeni Dünya daha çok bir ütopyaya benzemektedir.

Her ne kadar ütopya kavramına isim babalığı yapan eser Thomas More'un 1516 yılında yazdığı *Utopia* adlı eseri olsa da ütopya olarak değerlendirilen eserlerin yazımı çok daha geriye gitmektedir. Bu eserlerin başında hiç şüphesiz Platon'un (M.Ö. 427? – 347?) *Devlet*'i ve Fârâbî'nin (870? – 950?) *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı gelmektedir. *Sokrates'in Savunması* ile beraber en meşhur diyaloglarından biri olan *Devlet*'te Platon, iyilik, eşitlik, güçlülük, haklılık gibi kavramları mercek altına alarak hayalini kurduğu en iyi devleti tasvir etmektedir.⁹ *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* veya kısaca *Erdemli Şehir* olarak da bilinen *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da Fârâbî, metafizik, tabiat bilimleri ve siyaset felsefesi bağlamında erdemli bir toplumun yapıtaşısı olan dini ve siyasi unsurların dayandığı gerçek felsefi tasavvurlardan bahsederken eserinin son kısımlarında ise kaynağını sahte felsefelerden alan batıl inançlara değinmektedir.¹⁰ Bir başka önemli ütopya eseri ise İngiliz felsefeci ve siyaset kuramcısı Thomas Hobbes'un (1588 – 1679), bir din ve dünya devletinin ortaya koyulmasında bireyler arası toplumsal sözleşmeye verdiği önem ve ahlak kaidelerini tamamen laik ve tabii bir zemine oturtmasıyla göze çarpan *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği ve Kudreti* adlı başyapıtıdır.¹¹

XX. yüzyılın hem edebiyat hem de felsefe dünyasının önemli isimlerinden birisi olan İngiliz yazar Aldous Leonard Huxley'nin 1932 yılında kaleme aldığı *Brave New World* (*Cesur Yeni Dünya*) kendisinden sonra gelen distopya yazarlarına ilham kaynağı olmuştur. Nitekim kendisinden 17 yıl sonra, gerçek adı Eric Arthur Blair olup müstear ismiyle şöhret bulan George Orwell'in (1903-1950) zalim, beyin yıkayan, totaliter bir rejimin korkunç tasavvuruyla kaleme aldığı *1984* adlı distopik eseri yazıldığı dönemde büyük yankı uyandırmıştır. Bu iki esere de ilham kaynağı olan bir başka distopya eseri ise Rus yazar Yevgeny Ivanovich Zamyatin (1884-1937) tarafından 1920 yılında yazılıp Sovyetler Birliği yönetimi tarafından sakıncalı bulunduğu için yayımlanmasına izin verilmeyen ve 1924 yılında İngiltere'de yayımlanan *Biz* adlı romandır. Özgürlüğün, demokrasinin ve bireyin bütün geçerliliğini yitirip sadece matematik ve mantığın hükümranlığının geçerli olduğu, sadece birer numaradan ibaret olan insanların mahremiyetlerini ve cezalandırma hakkı haricindeki bütün haklarını Tek Devlet ve onun görünümü Velinimet'in demir eline teslim ettiği bu eser, distopya kelimesinin altını dolduran ve o kadar yıl sonra bile hakkını vermeye devam eden bir şaheser olarak gösterilmektedir.¹² Amerikalı yazar Ray Bradbury'nin (1920-2012) başyapıtı *Fahrenheit 451*¹³ ile beraber bu

⁷ Atasoy, Emrah, "Ütopyacılık, Ütopya ve Distopya Üzerine Genel ve Eleştirel Bir Bakış", *Doğu Batı* 20/80 (Nisan 2017), 60.

⁸ Lyman Tower Sargent, "Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5/1 (1994), 9.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

¹⁰ Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022).

¹² Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Fatma Arıkan – Serdar Arıkan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019).

¹³ Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* (PDF: Simon and Schuster Paperbacks, 2013).

bahsettiğimiz eserler distopya edebiyatında Kara Dörtleme olarak bilinmektedir.

Cesur Yeni Dünya'da uzak bir geleceğe dair satirik öngörülerde bulunan Huxley, bu romanından 26 yıl sonra 1958 yılında yazdığı *Cesur Yeni Dünya'yı Ziyaret*'te (*Brave New World Revisited*) romanındaki nüfus artışından uyuşturucu kullanımına kadar birçok olumsuz gelişme ile ilgili öngörülerinin ne ölçüde gerçekleştiğini analiz etmektedir. Bir başka önemli eseri *The Doors of Perception*'da (*Algının Kapıları*) Huxley, bir tür uyuşturucu olan meskalinin etkisi altında geçirdiği hayali deneyimlerden bahsederek bu deneyim ve kavrayışların muhtemel felsefi ve psikolojik sonuçlarıyla ilgili derin analizler yapmaya çalışmaktadır.

1. Cesur Yeni Dünya'nın Konusu

Huxley, romanın ismini William Shakespeare'in (1564-1616) *The Tempest* adlı eserinde Miranda karakterinin konuşmasında geçen "O brave new world" ifadesinden almıştır.¹⁴ Zira romanın ana karakterlerinden birisi olan Vahşi (The Savage) sürekli olarak Shakespeare'in *Fırtına*, *Hamlet*, *Kral Lear*, *Romeo ve Juliet*, *Othello* gibi eserlerine atıf yapmaktadır. F.S. (Ford'dan Sonra) 632 yılında bir Dünya Devleti'nde geçen roman, üreme teknolojileri, öjeni, klasik şartlanma, psikolojik manipülasyon, uykuda öğrenme gibi özel ve toplumsal hayatta değişimler ve bilimsel gelişmeler öngörmektedir. Bu gelişmelerle toplum tamamen değiştirilmiş, aile kurumu ortadan kaldırılmış, din, bilim, sanat, edebiyat, felsefe tarihin tozlu sayfalarına karışmıştır. Toplum, salt zevkin peşinde önüne gelenle ilişkiye giren ve soma adlı bir uyuşturucu kullanan bireyleriyle tamamen hedonist bir yapıya bürünmüştür. Dünya Devleti 10 ayrı bölgeye ayrılmış ve her bir bölgenin başına valiye benzer bir yönetici atanmıştır. Romanda sık sık adı geçen yan karakterlerden Mustapha Mond bu yöneticilerden birisidir. Dünya Devleti'nin dışında kalan bölge ise Savage Reservation (Vahşi Ayrılmış Bölge) olarak adlandırılır ve bu bölgedeki insanlar hala kabile hayatı yaşamaktadır.¹⁵

2. Cesur Yeni Dünya'da Tanrı ve Mesih

Cesur Yeni Dünya'nın tanrısı, Dünya Devleti'nin yöneticilerinden olan Mustapha Mond'un ifadelerinde geçtiği üzere kendisini yoklukta gösteren bir figür olarak dikkat çekmektedir.¹⁶ Bu tanrı figürü, birçok dinde ve dinsel gelenekte kendine yer bulan *deus otiosus* inanışını hatırlatmaktadır. Durağan tanrı manasına gelen *deus otiosus*, yaratılmış düzenle veya insanlarla ilişkisini koparmış tanrı olarak tanımlanmaktadır. Bu tasavvura göre, Yüce Tanrı'nın diğer tanrılar veya semavi varlıklar üzerindeki hükümranlığı devam etmekle beraber etkinliğini onlara devretmiştir. Malakka Yarımadasındaki Semangların kabul ettiği Yüce Varlık, Kari veya Ta Pedn isimyle bilinir ve insandan daha üstün bir durumda olan görünmez bir tanrıdır. Kari her şeyi yaratan tanrı olsa da insanı ve toprağı yaratan onun yardımcı tanrılarında birisi Ple'dir. Kari'nin insanı ve toprağı yaratan tanrı olmaması dikkat çekicidir. İnsanın dinsel, ekonomik ve hayati birçok ihtiyacını gideremeyecek kadar dünyadan ve insandan uzak bir Yüce Varlık'ın aşkınlığı ve edilgenliğine güzel bir örnektir.¹⁷ Zerdüşt öncesi dönemin dini hayatının temel temayüllerine cevap veremeyecek derecede aşkın olan Ahura Mazda da bir çeşit *deus otiosus* olarak dikkat çekmektedir. Bu Ahura Mazda yaratma işini iyi ruh olan Spenta Mainyu'ya bırakmıştır. *Deus otiosus*la ilgili dünyanın dört bir tarafından örnekler çoğaltılabilir. Cesur Yeni Dünya'da da insanlardan elini eteğini çekmiş olan tanrının yerini bir Tanrı-Mesih figürü olan Ford almıştır. Kendisini yoklukla ifade eden muhtemel bir kanun koyucu Tanrı'nın adına mevcut sosyal ve dini düzenin yürütücüsü olarak Ford ve onun koyduğu kurallarla karşılaşmaktadır.

Romanda bir Mesih-Tanrı olarak tanrı figürünün yerini alan ve romanın geçtiği dönemde kullanılan takvimin kendisine göre esas alındığı kişi Ford Motor Company'nin sahibi ve tüketimciliğin barışın anahtarı olduğunu düşünen Henry Ford'dur (1863-1947). Hz. İsa'nın doğumunu kronolojinin başlangıcı olarak kabul eden ve miladi takvim olarak bilinen Gregoryen takvimdeki B.C. (Before Christ) (İsa'dan Önce) ve A.D. (Anno Domini) (İsa'dan Sonra) ifadelerinin yerini Cesur Yeni Dünya'nın takviminde A.F. (After Ford veya Anno Ford) almıştır. Romanın geçtiği tarih şu anda kullanılan miladi takvime göre 2540 yılına tekabül eder ki bu durumda takvimin başlangıcı da Ford'un T Model'inin üretim hattından çıktığı 1908 yılına denk düşmektedir. Romanda takvimin Ford'la başlaması aynı zamanda Yahudilikteki Altın Çağ ve Mesih beklentisini hatırlatmaktadır. Geleneksel Yahudi tasavvuruna göre Mesih öncesi dönemde dinsizlik ve ahlaksızlık artacak, savaş ve hastalık insanlığın başına bela olacaktır. Mesih döneminde ise savaş yeryüzünden kalkacak ve herkes barış ve refah içinde yaşayacaktır.¹⁸ Bu tasavvurlar distopik bir dünya ve onu takip eden ütöpik bir dünya düşüncelerini hatırlatmaktadır.

Ford için sık sık "Our Ford" (Ford'umuz) ifadesi kullanılmaktadır.¹⁹ Bu ifade İncil'de Hz. İsa için birçok yerde kullanılan Our Lord

¹⁴ William Shakespeare, *The Tempest* (Global Grey e-books, 2018), 111.

¹⁵ Aldous Leonard Huxley, *Brave New World* (ABD: Harper & Row Publishers, 1932).

¹⁶ Huxley, *Brave New World*, 281.

¹⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 73.

¹⁸ Ekrem Sanıkçoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 241.

¹⁹ Huxley, *Brave New World*, 25, 36, 44, 110, 128, 177, 192, 273.

(Rabb'imiz) ifadesine atıftır. Hatta o kadar ki Ford'un adına yemin edilmekte²⁰ ve "Ford'umuzun Günü" (Our Ford's Day) kutsal bir zaman olarak kutlanmaktadır.²¹ Dünya Devleti halkına dayatılan ve onları daha kolay yönetmeyi sağlayan "Herkes herkese aittir.", "Atıp kurtulmak onarmaktan iyidir.", "orgy-porgy" gibi sloganlar Fordizm'in amentüsü görünümündedir. Bütün Hıristiyan haçlarının üst kısmı Ford'un T Model'ini sembolize edecek şekilde kesilmiş²² ve Cesur Yeni Dünya'nın dini olan "Fordizm" in istavrozu haline gelmiştir. Kilisede Pazar ayinlerinde inananlar topluluğunun hep birlikte ilahiler söyleyip dualar okuyarak birbirleriyle dayanışma bağları kurması ve manevi bir birliktelik içerisinde olmasına benzer şekilde Dünya Devleti'nde Topluluk Şarkıları ve Dayanışma Ayinleri ihdas edilmiştir.²³

3.Cesur Yeni Dünya'da İbadet

Dayanışma Ayinleri, Londra'daki Westminster Sarayı ile aynı bina olarak tasvir edilen Fordson Cemaat İlahievi adı verilen bir binada iki haftada bir yapılmaktadır. Westminster Sarayı'nın 93 metrelik meşhur büyük saat kulesi, İngiltere'nin simgesi Big Ben, Dünya Devleti'nde İlahievi'nin saat kulesi Big Henry olarak yansıtılmıştır. Bu isimlendirme de gayet açık bir şekilde yine Henry Ford'a atıftır. Ayine katılacak olan ve İncil'de İsa'nın 12 havarisini temsil eden 12 kişi, ortasına özel soma tabletleri yerleştirilmiş olan yuvarlak masanın etrafındaki sandalyelerde yerlerini aldıktan sonra ayini yöneten başkan ayağa kalkıp "Fordizm istavrozu" olan T işareti yaparak İlk Dayanışma İlahisinin müziğini başlatır. Tekrar T işareti yapıp yerine oturduktan sonra içinde çilek dondurmalı soma bulunan kupa elden ele dolaştırılır ve "Benliğimin silinişine içiyorum." duası eşliğinde 12 defa büyük yudumlarla içilir. Daha sonra orkestra eşliğinde İlk Dayanışma İlahisi söylenir:

"Ford'um, biz onikiyiz, bizi tek vücut eyle.
Sosyal Nehir'deki damlalar misali;
Bizi birlikte koştur,
Parlak T Model'in gibi hızlıca."²⁴

Bu ilahiden sonra kupa ikinci defa dolaştırılır ve bu sefer "Yüce Varlık'a içiyorum." diye dua edilir. Hemen arkasından İkinci Kardeşlik İlahisi'ne geçilir:

"Gel Yüce Varlık, Sosyal Dost
On ikiyi silip tek vücut eyleyen!
Ölmeye can atarız, çünkü sonunda,
Daha yüce bir hayat başlar bizim için."²⁵

İlahiler okundukça ve soma etkisini göstermeye başladıkça ayine katılanların gözleri parlar, yanakları kızarır ve dini coşku hali (enthusiasm) en yüksek dereceye kadar çıkar. Herkes Yüce Varlık'la bir olmak üzere olduklarının bilincinde olarak daha da heyecanlanır. Cemaat üyeleri "Ford, Ford" diye cezbe gelirken nihayet Yüce Varlık'ın ayaklarının merdivenlerden inmeye başladığını duyarlar. Yüce Varlık tapınağı teşrif etmek üzeredir. Bütün cemaat üyeleri Yüce Varlık'ın gelmek üzere oluşuna "Duyuyorum, geliyor, aay, oh" gibi tepkiler vererek dini coşkunun doruklarında dolaşırken romanın yan karakterlerinden olan ve ayinin kendi bakış açısından anlatıldığı Bernard Marx karakteri hiçbir şey hissetmez. Ancak yine de cezbe halinde dans eden cemaate katılarak tepinmeye başlar. Nihayet, yaklaşan kefareti ve dayanışmanın kemale ermesini müjdeleyen ve tek vücut haline gelmiş on iki kişide Yüce Varlık'ın enkarne oluşunu ilan eden son Dayanışma İlahisi söylenmeye başlar:

"Orgy-porgy, Ford ve eğlence,
Kızları öp ve onları Bir eyle.
Oğlanlar kızlarla tek vücut huzur içinde,
Orgy-porgy özgürleştirir."

Cemaat son ilahiyi tekrar tekrar terennüm ederken ışıklar da yavaş yavaş kararmaya başlar ve aynı zamanda sıcak bir kıvılda dönüşür. En sonunda kendilerini bir Embriyo Deposu'nun kızılca karanlığında dans ederken bulurlar. Bir süre daha cenine özgü kan rengi karanlıklarda coşkuyla dans eden cemaat, nihayet sandalyelere dağılır ve topluca ilişkiye girerler.²⁶

Huxley, Dayanışma Ayininde Yahudi geleneğindeki Merkava mistisizmi, Hindu geleneğindeki uyuşturucu madde soma, antik

²⁰ Huxley, *Brave New World*, 304.

²¹ Huxley, *Brave New World*, 34, 63, 93, 132, 209.

²² Huxley, *Brave New World*, 62.

²³ Huxley, *Brave New World*, 63.

²⁴ Huxley, *Brave New World*, 95.

²⁵ Huxley, *Brave New World*, 96.

²⁶ Huxley, *Brave New World*, 98-100.

Yunan ve Anadolu kültüründeki orgy ayinleri, Hristiyanlıktaki Ekmek-Şarap Ayini gibi dini fenomenleri kurgusunda yansıtmaya çalışmış gibi görünmektedir.

3.1.Merkava Mistisizmi

Yahudi geleneğinde kutsal taht ve onu taşıyan araba motiflerinin etrafında şekillenen Merkava literatürü içerisinde karşılaşılan ve ismini I. Tarihler kitabında Ahit Sandığı'nı taşıyan kerubim adlı meleklerin binekleri için kullanılan İbranca "merkava" (savaş arabası) kelimesinden alan Merkava mistisizmi, Tanrı'nın ihtişamını deneyimlemeyi ve ruhun bu deneyimi gerçekleştirmek için göksel aleme yaptığı yolculuk ve yükselme tekniklerini konu edinmektedir.²⁷ Merkava mistisizmi, Hezekiel kitabının 1.-10. bölümleri arasında Hezekiel'in Tanrı'nın tahtını ve onu taşıyan kutsal arabayı kerubim adlı melekler aracılığıyla müşahade etmesine dayalıdır.²⁸ Yani burada amaç, Peygamber Hezekiel'in düşlediği semavi taht ve semavi araba ile ilgili derin tefekkürü dalıp bu sayede vecd halinde kendinden geçerek ilahi aleme yolculuk yapmaktır.²⁹ Dayanışma Ayininde Ford'la bir olma amacını paylaşan 12 kişinin tek vücut olup Ford'un ürettiği ilk araba olan T Model gibi hızlı bir şekilde amaç doğrultusunda koşmaları ve Merkava mistisizmindeki gibi ilahi aleme yolculuk yapmak yerine bilakis vecd ve istiğrak ile Tanrı veya Mesih Ford'un mabette tezahür etmesini sağlamaktır. Burada T Model, Hezekiel'in vizyonundaki kudret arabası Merkava'nın muadili gibi durmaktadır. T Model'in tıpkı Hezekiel'in vizyonundaki Merkava gibi parlama dikkat çekicidir.

3.2.Orgy

Romanda orgy-porgy olarak bir ikileme şekline sokulmuş olan orgy kavramı Grekçe'de çoğulu "orgia" olan "orgion" kelimesinden gelmektedir. Antik Yunan toprak ve bereket tanrıçası Demeter, Cabeiri adı verilen yeraltı tanrıları, Orpheus, Eumolpos, Anadolu toprak ve bereket tanrıçası Kibele ve antik Yunan şarap tanrısı Dionysos'la ilgili gizli ritüeller ve ibadetler için kullanılan "orgia" kavramı³⁰ genel olarak antik Yunan ve Roma'da abartılı veya abartısız çeşitli tanrılara tapınan törenleri ifade eden kutsal bir kelime şeklinde tanımlanabilir. Kelime daha çok, Dionysos'un onuruna vecd ve çılgınlık halinde dans ederek, şarkı söyleyerek ve içerek kutlanan festivallerde karşımıza çıkan gizem kültürlerini tanımlamak için teknik bir terim haline gelmiştir.³¹ Terimin herhangi bir dini gönderme olmaksızın mecazi olarak "gizem" manasında kullanımına da rastlanmaktadır.³² II. yüzyılda Hristiyanlara yöneltilen ve insan etinin yendiği Thyestes festivalleri, ensest ve toplu cinsel ilişki gibi suçlamaları başta Justin Martyr (100-165) olmak üzere Tertullian (155-220), Minucius Felix (?-250) gibi Hristiyan apolojistler karşı delillerle çürütmeye çalışmışlardır. Bu suçlamaların putperestlerin Hristiyan Evharistiyasını yanlış anlamalarından kaynaklandığını ve gerçekçi temellerden yoksun olduğunu iddia edenler de vardır.³³ Toplu cinsel ilişki olarak ifade edebileceğimiz orgia ayinleri antik dünyanın birçok kültüründe temelde aynı düşünceyle uygulanmıştır. Orgia ayinlerindeki kutsal davranışlarıyla kadınlar ve partnerleri, bakir toprağın verimliliğini canlandırmak için gökyüzü ve yeryüzünün birliğini anmaktadırlar. Bu fenomene antik Mezopotamya'da baharın gelişi ve yeryüzünün tekrar canlanmasını kutlamak için düzenlenen Akitu festivalinde İhtar ve Dumuzi'yi temsil eden bir çiftin tapınakta ilişkiye girdiği kutsal fahişelik kurumunda da rastlanmaktadır. Umumi cinsel aşırılık, ilahi çiftin yaratmadan önceki uzun kozmik gecede karmasha esnasındaki tasvirini veya onların kozmogonik yumurta içerisindeki ilk durumlarını hatırlatmaktadır. Toplumun orgy esnasındaki deneyimi tohumların ve ilksel embriyoların durumuyla bağlantılıdır.³⁴ Cemaatin Dayanışma Ayininin en sonunda bir embriyo deposunun karanlığında dans etmeleri ve ilişkiye girmeleri, embriyonun rahimin karanlığında doğum öncesi hareketlerini ve doğumunu sembolize ediyor gibi görünmektedir. Cinsel ilişki ise daha önce bahsedildiği gibi birçok kozmogoni mitinde kendisine yer bulan gök ve yer birlikteliğiyle canlılığın ortaya çıkmasını temsil etmektedir.

3.3.Ekmek-Şarap Ayini

İncillerde İsa çarınha gerilmeden önceki son akşam yemeğinde şükredip ekmeği bölerek havarilerine vererek "Alın yiyin, bu benim bedenimdir." dedi. Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu havarilerine vererek "Hepiniz bundan için. Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır. Size şunu söyleyeyim: Babam'ın

²⁷ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 123.

²⁸ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Hez. 1, 10.

²⁹ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 218.

³⁰ Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), "orgi-a", 1246.

³¹ Chiara Ombretta Tommasi, "Orgy: Orgy in the Ancient Mediterranean World", *Encyclopedia of Religion* (ABD: Thomson Gale, 2005), 10/6863.

³² Liddell - Scott, "orgi-a", 1246.

³³ Tommasi, "Orgy: Orgy in the Ancient Mediterranean World", 10/6867.

³⁴ Mircea Eliade - Lawrence E. Sullivan, "Earth", *Encyclopedia of Religion* ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 4/2559.

egemenliğinde sizinle birlikte yenisini içeceğim o güne kadar asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim.” dedi.³⁵ İsa ile ilgili bu hikâyeyi kendilerine dayanak noktası olarak gören Hristiyanlar kilisede pazar ayinlerinde ekme ve şarabı rituel bir şekilde tüketerek İsa Mesih ile aynı bedeni paylaştıkları ve onunla birlikte oldukları inancındadırlar. Dayanışma Ayini baştan sona kadar Hristiyanlıktaki Ekme-Şarap Ayini'ni hatırlatmaktadır. Ayine katılan 12 kişinin İsa'nın 12 havarisini temsil ettiği daha önce belirtilmişti. Ayinin yapıldığı masanın ortasındaki soma tabletleri kutsanmış ekmeği akla getirmektedir. Elden ele dolaştırılarak içilen çilek dondurmalı soma içeceği ise bariz bir şekilde şarabı sembolize etmektedir. Cemaat somayı tüketerek tıpkı Hristiyanların ekme ve şarabı tüketerek Mesih'le bir olma arzusunda olduğu gibi birbirleriyle ve “Mesih” Ford'la tek vücut olmak, onun kutsal mekandaki mevcudiyetini hissetmek istemektedir.

Ekme-Şarap ayini, Merkava mistisizmi, orgy ayinleri ve Dayanışma Ayinlerinin hepsinde ortak olarak, meşhur Alman dinbilimcisi ve filozof Rudolf Otto'nun (1869-1937) “kutsalın tecrübesi” şeklinde tanımladığı “numinous” ve numinous bilincin yöneltildiği nesne olan ve “ürperti veren bir gizem” şeklinde tanımladığı “mysterium tremendum” fenomeni ile karşılaşılır. Otto gizemli olanı tamamen öteki (thateron, anyad, alienum, ganz andere) olarak tanımlar. Tamamen öteki, olağanın, anlaşılır ve aşına olanın ötesinde “uyanık” olanın sınırları dışında kalan ve onun tam tersi olan, zihni anlamsız bir merak ve şaşkınlıkla dolduran şeydir. Bu tamamen öteki duygusu veya bilinci, kendini doğal düzlemde şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı objelerle ilişkilendirir veya cansız doğada, hayvanlar dünyasında veya insanların arasında sersemletici bir şekilde kendini göstermektedir.³⁶

3.4. Soma

Huxley, içerisinde geleneksel manada bir dinin olmadığı ancak yine de dinin yerini alan, sosyal düzenin ve asayişin devamını sağlayan, insanlar arasındaki dayanışma ve kardeşlik bağlarını kuvvetlendiren ve onları aynı ideal peşinde, Dünya Devleti'nin tanrısı ve aynı zamanda Mesih'i olan Ford'la tek vücut olarak nihai mutluluk ve kurtuluşa ulaşma ideali peşinde koşan bir cemaat haline getiren bir sistem öngörmektedir. Bu sistem, dinin sosyal ve psikolojik fonksiyonunu icra etmesi bakımından aslında Cesur Yeni Dünya'nın dinidir. Cesur Yeni Dünya insanının ne zaman ruhu daralsa veya moralini bozacak bir olay olsa veya Fordizm'in Dayanışma Ayinlerinde “Yüce Varlık” Ford'la bir olabilmek için, Huxley'nin kendisinin de *Cesur Yeni Dünya'yı Ziyaret*'te ifade ettiği gibi aynı zamanda sosyal huzursuzluk ve tehlikeli düşüncelerin yayılmasına karşı bir önlem olarak da karşılaşılan soma adlı kimyasal bileşiği tablet veya içecek halinde almaktadırlar. Karl Marx'ın, dinin halkın afyonu olduğu yönündeki önermesinin aksine afyon, daha doğrusu soma, Cesur Yeni Dünya'da halkın dinidir. Uyuşturucunun da tıpkı din gibi teselli ve telafi etme gücü olduğunu, insana daha iyi olan başka bir dünyanın hayalini kurdurduğunu, umut verdiğini, inancı güçlendirip iyiliği ödüllendirdiğini düşünen Huxley, bu iddialarını desteklemek adına şair John Milton'dan (1608-1674) şu alıntıyı yapmaktadır:

“Tanrı'nın insana tavrını haklı çıkarmakta
Milton'ın yapabileceğinden daha fazlasını yapar bira.”

Huxley, Tanrı'nın insana tavrını haklı çıkarma konusunda Milton'ın teolojik argümanları karşısında alkol neyse alkol karşısında da somanın aynı pozisyonda olduğunu düşünmektedir.³⁷ Huxley'nin Hindistan'ı istila eden Aryanların en görkemli dini ritüellerinde kullandıklarını ifade ettiği somanın mahiyeti Hinduların en önemli kutsal metinlerinden biri olan ve dünyanın en eski kutsal kitabı olduğu düşünülen *Rigveda*'da anlatılmaktadır. Çeşitli tanrısal varlıklar olan Vişvedevalara seslenen birinci kitapta tanrılara hiçbir zaman gökteki yerinden ışığı düşürmemeleri ve insanları soma tatlılığındaki mutluluklarından asla mahrum bırakmamaları konusunda yakarılmaktadır. Yine aynı kısımda soma akıtıldığında pek çok övgüyle eski dua şarkısını söylediği ifade edilmektedir.³⁸ Müstakil olarak soma ile ilgili olan kısım ise *Rigveda*'nın dokuzuncu kitabı *Soma Pavamana*'dır. Gök tanrısı İndra'nın içeceği olarak bahsedilen soma, içenlerin birçok yönden kutsandığı, tanrılara ibadette konsantrasyonu artıran, mutluluk verici ve aydınlatıcı bir dini deneyim sunan ancak İndra'nın bile fazla içince hasta olduğu, sıradan ölümlülerin aşırı dozdan ölebilecekleri bir içecektir.³⁹

Soma aynı zamanda Mustapha Mond'un ifadeleriyle gözyaşından arındırılmış Hristiyanlık'tır.⁴⁰ Mustapha Mond'un bu ifadeleri İngiliz bir mühtedi olan ve İslam ve Hristiyanlıkla alakalı karşılaştırmalı çalışmaları bulunan Abdullah (William Henry)

³⁵ Mat. 26:26-29; Mar. 14:22-25; Luk. 22:13-20.

³⁶ Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2014), 57.

³⁷ Aldous Leonard Huxley, *Brave New World Revisited* (New York: RosettaBooks, 2000), 55.

³⁸ *Rigveda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018). Birinci kitap, CV (Vişvedevalar), 100.

³⁹ *Rigveda*, 715.

⁴⁰ Huxley, *Brave New World*, 285.

Quilliam'ın (1856-1932) Hristiyanlıkla ilgili görüşlerini hatırlatmaktadır. Aynı zamanda Huxley'nin de çağdaşı olan Quilliam, çeşitli konularda derlenmiş altı makaleden oluşan *Studies in Islam: A Collection of Essays* adlı kitabında Hristiyanlığın, İsa'nın hayatının etkileyici hikayesini ve dokunaklı ölümünü anlatarak duyguları ve coşkuları etkilemeye çalışan bir din olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Duygunun insan doğasının önemli bir parçası olduğunu belirten Quilliam, duygunun akılla desteklendiğinde çok harika sonuçlar ortaya koyabileceğini ifade etmiştir. Ancak tek başına duygunun, çok gazlı ve yeni dökülmüş bir zencefilli biranın üzerindeki köpükler gibi olduğunu ve bir süre sonra sönüp gideceğini vurgulayarak insanoğlunun sırf duygu üzerine kurulmuş olan inançlarının yıkılmaya meyilli olduğunu kaydetmektedir.⁴² Quilliam'ın ifadesiyle tamamen duygulara ve İsa'nın çektiği acılara dayalı olan Hristiyanlığın yerini, bütün dinlerden arındırılmış Cesur Yeni Dünya'da soma almış ve insanlar acıya, kedere, üzüntüye sebep olan en küçük olayda bile soma kullanıp mutlu olmaya çalışarak tamamen hedonist bir yapıya bürünmüştür.

Cesur Yeni Dünya halkının daha ilk "üretildikleri" andan itibaren en küçük tatsız olayda bile soma kullanmaya şartlandırılmalarından anlaşılacağı gibi Cesur Yeni Dünya'da asla mutsuzluğa ve huzursuzluğa yer yoktur. En küçük bir mutsuzlukta veya tatsız bir olayda bile insanlar soma kullanmaya şartlandırılmışlardır ve düzen ve asayiş bozacak en küçük şeyin bile en başta önüne geçilmektedir. Düzen ve asayişin bozulmaması, din savaşlarının çıkmaması için dinler bile ortadan kaldırılmış ve bir dünya dini ihdas edilerek bütün insanların bu dine mensup olmaları sağlanmıştır.

4. Cesur Yeni Dünya'da Referans Yapılan Dini İçerikli Eserler

Huxley kurgusunda bazı dini içerikli eserlere de referans yapmaktadır. Romanın yan karakterlerinden birisi olan ve Dünya Devleti'nin 10 bölgesinden birini yöneten Denetçi Mustapha Mond ve Vahşi arasında din üzerine uzunca bir diyalog geçmektedir. Mustapha Mond, Cesur Yeni Dünya'nın mutluluğu için sanat ve bilime ek olarak dinin de ödenen bir bedel olduğunu belirttiikten sonra Vahşi'ye diyalogun geçtiği odada kitaplardan üç adet kitap çekip bu kitapların herhangi birini okuyup okumadığını sormaktadır. Kitaplardan çektiği kitaplar Eski ve Yeni Ahitleri içeren Kutsal Kitap, *Mesih'in Taklidi* ve *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'dir.⁴³ Bahsi geçen diyalogun en önemli kısımları şu şekildedir:

"Sanat, bilim; epey yüklü bir bedel ödemişsiniz mutluluğunuz için" dedi Vahşi. "Başka bir şey?" "Evet, din de var tabii." diye yanıtladı Denetçi. "Tanrı denen bir şey vardı, Dokuz Yıl Savaşlarından önce. Ama az daha unuttuyordum, herhalde siz Tanrı konusunu iyi biliyorsunuzdur." "Şey..." diye Vahşi tereddüt etti. Yalnızlıktan ve geceden söz etmek istiyordu, ay ışığında soluk görünen platodan, uçurumdan, loş karanlığa dalıştan, ölümden söz etmek istiyordu. Konuşmak istiyordu; fakat sözcükleri bulamıyordu. Shakespeare'de bile bulamıyordu. Bu arada Denetçi odanın diğer tarafına geçmiş, kitap raflarının arasında duvara gömülü büyük bir kasanın kilidini açıyordu. "Sürekli ilgimi cezbeden bir konu olmuştur benim için." dedi. Siyah kalın bir cildi çekip çıkardı. "Mesela bunu okumuş olamazsınız." Vahşi, kitabı aldı. Yüksek sesle okudu: '*Eski ve Yeni Ahitleri içeren Kutsal Kitap.*' "Bunu da." Kapağı olmayan küçük bir kitaptı. '*İsa'nın Taklidi.*' "Bunu da okumamışsınızdır. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri.* Yazar William James." "Böyle bir sürü kitabım var." diyerek devam etti Denetçi. "Tanrı kasada, Ford raflarda." Kahkaha atarak ifşa ettiği kütüphanesini işaret etti. Kızgın bir sesle konuşan Vahşi, "Eğer Tanrı'yı biliyorsanız niye onlara anlatmıyorsunuz? Tanrı hakkındaki bu kitapları niye vermiyorsunuz insanlara?" "Onlara *Othello*'yu neden vermiyorsak, bunları da aynı nedenle vermiyoruz; eskiler de ondan, yüzlerce yıl öncesinin Tanrısını anlatıyorlar. Şimdinin Tanrısını değil." ⁴⁴

4.1. De Imitatione Christi

Orijinali 1418-1427 yılları civarında Ortaçağ Latincesinde *De Imitatione Christi* ismiyle derlenen *Mesih'in Taklidi*, Hristiyanların kişisel ve manevi gelişimleri için okudukları eserlerden olup Kutsal Kitap'tan sonra Hristiyanların manevi dünyasına en çok etki eden kitaplardan olarak bahsedilmektedir. *De Imitatione Christi*'nin Thomas à Kempis (1380-1471) tarafından yapılan İngilizce çevirisi *The Imitation of Christ*'ta İsa'yı bütün her şeyden daha çok sevmek,⁴⁵ ilahi aşkın harika etkisi,⁴⁶ kutsal metinleri okumak,⁴⁷

⁴¹ Abdullah (William Henry) Quilliam, "Philosophy in Religion", *Studies in Islam: A Collection of Essays* (Liverpool: Crescent Printing and Publishing Company, 1895), 105-106. Abdullah Quilliam ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhammed Recai Çiftçi, *Mühtedi Abdullah Henry Quilliam'ın "Din-i İslâm" Adlı Eserinin ve Makalelerinin Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁴² Quilliam, "Philosophy in Religion", 107.

⁴³ Huxley, *Brave New World*, 276-277.

⁴⁴ Aldous Leonard Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 229-230.

⁴⁵ *The Imitation of Christ* (Londra: Everyman's Library, 1968), 60.

⁴⁶ *The Imitation of Christ*, 83.

⁴⁷ *The Imitation of Christ*, 9.

Kilise Babalarının örneklikleri,⁴⁸ münzevi yaşantı,⁴⁹ günahkârların yargılanması ve cezalandırılması⁵⁰ gibi Hristiyanların manevi dünyalarını ilgilendiren birçok konu detaylı bir şekilde işlenmektedir. Kurgusunda Henry Ford'u Dünya Devleti insanlarının örnek almaya çalıştığı bir lider, uyuşturucu maddelerin etkisi altında yaptıkları ibadetlerde kendilerine tezahür etmesi için yanıp tutuştukları bir Tanrı veya bir Mesih figürü olarak tasvir eden Huxley'nin Hristiyanlar için de aynı konumda olan İsa Mesih'in hayatının her yönden örnek alınması ve taklit edilmesi için neler yapılması gerektiğini detaylıca anlatan *De Imitatione Christi*'ye romanında yer vermesi bilinçli bir seçim gibi durmaktadır. Cesur Yeni Dünya insanının "üretildiği" Döleme Merkezinde çalışan ancak Ford'un öğretilerine uymadığı için işine son verilip Toplum'dan dışlanmasının istendiği Bernard adlı karaktere dair aşağıdaki alıntı bunu en iyi şekilde desteklemektedir:

"'Bayanlar ve baylar,' diyerek gürlledi Müdür. 'işinizi böyle böldüğüm için beni başışlayın. Son derece sıkıntılı bir görevi yerine getirmem gerekiyor. Toplum'un güvenliği ve istikrarı tehlikededir. Evet bayanlar ve baylar, tehlikede. Bu adam,' derken suçlayarak Bernard'ı gösterdi, 'önünüzde duran bu adam, kendisine büyük olanaklar tanınan ve de karşılığında büyük hizmetler beklenmesi gereken bu Alfa-Artı, bu meslektaşınız -yoksa öngörülü davranıp eski meslektaşınız mı demeliydim?- kendisine duyulan güvene ihanet etmiştir. Spor ve soma konusundaki sapkınca görüşleriyle seks yaşamında skandal boyutlarına varan aykırılıklarıyla, çalışma saatleri dışında 'şişedeki bir bebek gibi' davranmayı ve Ford'umuzun öğretilerine uymayı reddederek (Müdür burada bir T işareti çıkardı), kendisinin bir toplum düşmanı olduğunu, bütün Düzen ve İstikrar'ı bozmak istediğini, Uygarlığa karşı bir komplocu olduğunu göstermiştir. İşte bu gerekçelerle kendisini kovmayı, yüz kızartıcı sebeplerden dolayı bu Merkez'deki görevinden atılmasını öneriyorum; derhal en önemsiz bir Alt Merkez'e transferi için başvurulmasını öneriyor, cezasının Toplum için son derece faydalı olacak biçimde verilmesini ve önemli herhangi bir nüfus merkezinden mümkün olduğu kadar uzağa gönderilmesini talep ediyorum. İzlanda'da fordsuzca davranışlarıyla başkalarını da yoldan çıkarma fırsatı bulamayacaktır.'"⁵¹

Alıntidan anlaşılacağı üzere Ford'un öğretilerine uygun yaşamayan, onu örnek almayan bireyler tıpkı Hristiyanlıkta sapkınların (heretik) Kilise'den aforoz edilmesi gibi cemaatten dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu da, Ford'un kurguda bir İsa Mesih figürü olduğunu tekrar hatırlatmaktadır.

Aşağıdaki alıntılar da İsa Mesih'in mücessem vahiy olarak görülmesi gibi Ford'un sözlerinin vahiy olarak görüldüğünü ve onun yaşantısının örnek alınması gerektiğini göstermektedir:

"'Yönetici güçlü, derin sesiyle 'Hepiniz hatırlarsınız.' dedi. 'Sanırım hepimiz Ford'umuzun o güzel, vahiy edilmiş deyişini hatırlarsınız: Tarih saçmalıktır. Tarih,' yavaşça tekrarladı, 'saçmalıktır.'"⁵²

"Ford'umuz çocukları severdi."⁵³

4.2. Dinsel Deneyimin Çeşitleri

Huxley'nin kurgusunda atıf yaptığı bir diğer eser olan *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'ni Amerikalı psikolog, tarihçi ve felsefeci olan ve çalışmalarıyla Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein, Emile Durkheim, Bertrand Russell gibi düşünürleri etkileyen William James (1842-1910), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* ismiyle 1902 yılında yazmıştır. Kitap, James'in Edinburgh Üniversitesi'nde *Doğal Din* üzerine verdiği derslerden oluşmaktadır. Her biri on dersten oluşan iki bölümün birincisini *İnsanın Dinsel Arzuları* üzerine tanımlayıcı bir bölüm olarak ifade eden James, ikinci bölümü ise *İnsanın Felsefe Yoluyla Tatmin Olması* başlığıyla metafizik bir bölüm olarak tanımlamaktadır. Kitapta, Hristiyan ilahiyatı ve mistisizminin yanı sıra Hinduizm, Budizm ve İslam tasavvufu gibi farklı dinsel deneyimlerden de bahseden James, *Din ve Nöroloji* başlıklı bölümde herhangi bir kişinin yaşadığı deneyimin geri kalanının verdiği yargı ile ölçüldüğünde iyi hissettiren şeyin her zaman doğru olmadığını ifade etmektedir. Bu yargısını da sarhoş bir insan ile ayık bir insan arasındaki fark ile desteklemektedir. Eğer sırf "iyi hissetmek" sağlıklı karar verdirebiliyor olsaydı sarhoşluğun son derece geçerli bir insan deneyimi olacağını vurgulamaktadır.⁵⁴ James'in bu ifadeleri bize Huxley'nin kurgusundaki Dayanışma Ayininde cemaatin yaşadığı ve daha önce de Otto'nun "mysterium tremendum" veya bütünüyle öteki (ganz andere) olarak tanımladığı deneyimi akla getirir. Cemaat uyuşturucu ve halüsinatif etkisi olan somayı kullandıkça Ford'un ayak seslerini duymaya ve onun gelişini görmeye başlamaktadır.⁵⁵ James, *Görünmeyen*

⁴⁸ *The Imitation of Christ*, 26.

⁴⁹ *The Imitation of Christ*, 25.

⁵⁰ *The Imitation of Christ*, 42.

⁵¹ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 156-157.

⁵² Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 59.

⁵³ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 109.

⁵⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Avustralya: The University of Adelaide eBooks, 2009), 16.

⁵⁵ Huxley, *Brave New World*, 98.

Gerçekliği adlı başlıkta ilahi bir mevcudiyetin algısına temas ettiği kısımlarda Dayanışma Ayininde cemaatin soma etkisiyle deneyimlediğine benzer hissiyatlardan bahsetmektedir.⁵⁶ Huxley'nin Dayanışma Ayininde ve kitabın genel kurgusunda değindiği dinsel deneyimler konusunda James'ten etkilendiği ve kitabında onun ismine bu yüzden atıf yapmış olması muhtemeldir.

4.3. Kutsal Kitap

Kutsal Kitap ise bütün dinlerin ortadan kaldırıldığı kurguda sadece Dünya Devleti yöneticileri tarafından bilinen ama eskide kalmış bir dini metin olarak yansıtılmıştır. Mustapha Mond, Dünya Devleti'nde Tanrı'yı nasıl devreden çıkardıklarını müstehzi bir tavırla Tanrı'nın kasada, Ford'un raflarda olduğunu söyleyerek açıklayıp kahkaha atmaktadır. Vahşi, Tanrı'yı bildikleri halde neden insanlara anlatmadıklarını, Tanrı hakkındaki bu kitapları neden onlara vermediklerini sorunca Mustapha Mond, *Othello*'yu neden vermiyorlarsa bu kitapları da o yüzden vermediklerini belirtmektedir. Zira o kitaplardaki Tanrı'nın yüzlerce yıl öncesinde kaldığını ve o kitapların şimdinin Tanrısını anlatmadıklarını iddia etmektedir.⁵⁷ Mustapha Mond'un bu ifadeleri de yine daha önce bahsi geçen deus otiosus düşüncesini akla getirmektedir.

4.4. Sigmund Freud ve Totem ve Tabu

Huxley'nin kurgusunda karşılaşılan dini içerikli eserler bunlarla sınırlı değildir. Huxley, psikanalitiğin kurucusu Avusturyalı nörolog Sigmund Freud'un (1856-1939) *Totem ve Tabu*'suna da dolaylı yoldan atıf yapmaktadır. Romanda Ford'un, psikolojik meselelerle ilgili konuştuğunda kendisini gizemli bir şekilde Freud diye adlandırdığından bahsedilmektedir. Fonetik benzerlikten de yararlanılarak Ford ve Freud'un aynı kişi olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır. Zira Freud'un psikanalitik metodu dolaylı olarak Huxley'nin kurgusunda sürekli olarak vurguladığı klasik şartlanmaya bağlıdır ve cinsel ilişki insanın mutluluğu için gereklidir. Kurguda Ford'un yani Freud'un, aile hayatının müthiş tehlikelerinden ilk bahseden kişi olduğu ifade edilmektedir. Babalarla dolu bir dünyanın dolayısıyla ızdırapla; annelerle dolu bir dünyanın sadizmden bekarere kadar her türlü sapkınlıkla; erkek kardeş, kız kardeş, amca, dayı, hala ve teyze ile dolu olan dünyanın da çılgınlık ve intiharla dolu olduğu iddia edilmektedir.⁵⁸ Huxley'nin aile hayatıyla ilgili bu tasavvurlarında Freud'dan etkilendiği çok açıktır. Freud, *Totem ve Tabu* adlı eserinde *Beş Yaşında Bir Oğlan Çocuğunun Analizi* adlı bir makalesinden bahsetmektedir. Çocuğun, Oidipus Kompleksi⁵⁹ adı verilen ve nevrozların özünde yatan kompleks olarak gördüğü ruh hali içinde olduğunu iddia eden Freud, çocuğun karanlık sezgiler halinde filizlenen cinsel arzularını yönelttiği annesinin sevecenliğine rakip olarak babasını gördüğünü savunmaktadır.⁶⁰

5. Cesur Yeni Dünya'da Kast Sistemi

Hindu dinine ve geleneğine olan ilgisini her fırsatta belli eden Huxley, romanında Hindu kast sisteminden de esinlenmiştir. Hinduizm'in insan kaynaklı kutsal metinleri (Smriti) içerisinde bulunan Manu Kanunnamesi'nde Hinduizm'deki kastların görevleri açıkça belirtilmiştir. Buna göre en yüksek kast olan ve tanrı Brahma'nın ağzından yaratılan brahminlerin (din adamları) görevi kutsal metinleri öğrenme ve öğretme, kurban törenlerini icra etme; Brahma'nın kollarından yaratılan kşatriyaların (yöneticiler) görevi yönetimleri altındaki insanları düşmanlara ve tehlikelere karşı koruma; Brahma'nın karnından yaratılan vaisyanın görevi kurban törenleri için gerekli hayvanları yetiştirme, toprağı ekip biçme, ticaret yapma; en alt kastta bulunan ve Brahma'nın ayaklarından yaratılan sudraların (hizmetçiler) görevi ise diğer kasta hizmet etme olarak belirlenmiştir. Hindu kast sistemine göre herkes farklı bir kasta mensup olarak doğar ve ömür boyu kastını değiştiremez.⁶¹ Hindu olmayanların sınıfı ise bu kastlarından hepsinden aşağıdadır. Zira onlar hiçbir kasta mensup değildirler.⁶²

Tıpkı Hindu kast sisteminde olduğu gibi yapay rahimlerde üretilip çocukluklarında beyin yıkama programlarına alınan Cesur Yeni Dünya halkı da zekalarına ve iş güçlerine göre alfa, beta, gama, delta, epsilon gibi sınıflara daha doğrusu kasta ayrılıp bulunduğu kastın gereği olan iş kollarında çalışmaktadır ve hayatları boyunca asla bu işlerini veya kastlarını değiştirme hakkına sahip değildirler. Cesur Yeni Dünya'nın kast sisteminin en tepesinde entelektüel olarak en üst düzey olan alfalar bulunmaktadır.

⁵⁶ James, *The Varieties of Religious Experience*, 52-54.

⁵⁷ Huxley, *Brave New World*, 277.

⁵⁸ Huxley, *Brave New World*, 44.

⁵⁹ Oidipus Kompleksi, ismini antik Yunan tragedyasının önemli eserlerinden biri olan ve Sophokles'in yazdığı Kral Oidipus'tan alır. Kral Oidipus farkında olmadan kral olan babası Laius'u öldüreceği ve annesi Jocasta ile evleneceğine dair kehaneti gerçekleştirir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

⁶⁰ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 137-138.

⁶¹ Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 46-48.

⁶² Sarıçioğlu, *Dinler Tarihi*, 151.

Kendi içinde artı, eksi ve double-artı gibi alt bölümlere ayrılan alfalar fabrikaları yönetmektedirler. İkinci kast olan betalar, alfalarla aynı şekilde yaşamak için yeterli zekâ düzeyine sahip olmakla beraber konumları daha az düşünmeyi gerektirmektedir. Üçüncü kast olan gammalar ise yarı nitelikli işçiler olup düşük riskli işlerde çalışmaktadırlar. Yinelemeli görevlerde uzmandırlar. Dördüncü kast olan deltalar çok miktarda üretilmiş daha doğrusu genetik olarak meydana getirilmiş ikizler olup birey olmaktan uzak ve hizmet sektöründeki işlere eğilimi olan sınıftır. Yine deltalar gibi çok miktarda üretilen ve en alt kast olan epsilon'lar ise okuma yazma bilmeyip kanalizasyon ve dökümcülük gibi istenmeyen işlerde çalışmaktadırlar ve kısmen geri zekalı olarak görülmektedirler. Dünya Devleti'nin sınırları dışında ayrılmış bir bölgede yaşayan ve hala evlilik geleneğini uygulayan, doğal doğumla dünyaya gelen, aile hayatı ve dini inançları olan vahşiler ise Dünya Devleti'ne mensup olmadıkları için Hindu geleneğine göre Hindu olmayanlara yani kastsız olanlara tekabül etmektedir.

Dünya Devleti ile Vahşi Ayrılmış Bölge (Savage Reservation) arasındaki ayrım da Mircea Eliade'nin işaret ettiği kutsal ve dindışı (profan) ayrımı da dikkat çekmektedir. Vahşi Ayrılmış Bölge, Dünya Devleti halkının nadiren tatil yapmak için gittiği, roketle 6.5 saatlik bir mesafede bulunan ve etrafı yüksek gerilimli tellerle çevrilmiş bir yerdir. Dünya Devleti insanların yaşadığı ve içerisinde "Mesih-Tanrı" Ford'un tezahür ettiği mabetler bulunan bölge ile Vahşi Ayrılmış Bölge arasında mekânsal bir kopukluk vardır ve bu mekânsal olarak homojen olmama durumu aynı zamanda ontolojik bir gerçeklik ve gerçek-dışılık sunmaktadır. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse bir mekânın gerçekten var olabilmesi için kutsal, o mekânda tezahür etmelidir. Dünyada yaşayabilmek için onu inşa etmek gerekmektedir.⁶³ Bu yüzdendir ki antik toplumlarda yaşanan bölge ile vahşi yaşamın olduğu bölge arasında keskin çizgiler vardır. Antik insan, yaşadığı bölgenin dışında kalan her varlığı ve bölgeyi öteki, tehlikeli ve profan olarak görmüştür. Antik toplumlarda bu ayrımın en net örneği *Gilgamiş Destanı*nda bulunmaktadır. Uruk şehrini surlarla çeviren acımasız ve güçlü kral Gilgamiş'i dize getirmek için Tanrı Aruru kilden Enkidu adında bir adam yoğurmaktadır. Hayvanların arasında vahşi bir şekilde büyüyen Enkidu'yu bir sokak kızı uygarlaşması için şehre götürmektedir.⁶⁴ Enkidu Uruk şehrine geldiğinde halk bu yabancı yaratığı şaşkınlıkla izlemektedir. En sonunda Enkidu ve Gilgamiş çetin bir dövüşe tutuşmaktadırlar ancak yenilemeyip arkadaş olmaktadır.⁶⁵ Gilgamiş sedir ormanlarına gidip ormanın bekçisi Humbaba'yı öldürerek Uruk'a kereste getirmek istediği için Enkidu ile beraber yola düşerler ve Humbaba'yı öldürüp Uruk'a kereste getirmektedirler. Bu anlatımda Enkidu ve Humbaba şehrin dışında ormanlarda yaşayan yabancı yaratıklar olduğu için ötekileştirilmiştir. Enkidu bir sokak kızı aracılığıyla şehre gelip medenileşse de Humbaba'nın böyle bir düşüncesi olmadığı için bütün dil dökmelerine rağmen Gilgamiş tarafından öldürülmektedir. Ayrıca, Tanrıça İştâr Gilgamiş'i ayartmaya çalışsa da başarılı olamamaktadır. Zira Gilgamiş, tanrıçanın cazibesine kapılanların yeraltı dünyasına hapsedildiğini bildiği için İştâr'ı reddetmektedir. İştâr da bu reddedilişi gururuna yediremeyip intikamını almak için babası Anu'dan Gök Boğasını Gilgamiş'i öldürmesi için göndermesini istemektedir. Kurguda Lenina adlı karakterin Vahşi John'u ayartmaya çalışması, bu anlatımlarda hem Gilgamiş'in hem Enkidu'nun kadınlar tarafından ayartılmaya çalışılmasını hatırlatmaktadır. Dünya Devleti'nde bir fetüs teknisyeni olarak görev yapan ve beta kastına mensup olan Lenina, John'u ayartıp onunla ilişkiye girmek istediğinde John, her ne kadar Lenina'yı sevip arzulasa da onun cüretkârlığından ve rahatlığından tiksiniyor onu reddetmektedir. Vahşi John, tıpkı Enkidu gibi vahşi olması ve medeni insanların yaşadığı bölgeye sonradan gelmesi hasebiyle Gilgamiş'tan daha çok Enkidu'ya benzemektedir.

Gilgamiş Destanı, kutsal ve profanın ve onları oluşturan unsurların arasındaki ayrımın üstü kapalı bir biçimde görülebileceği önemli bir edebi eserdir. Huxley'nin bu kurgusunu oluşturmadan önce *Gilgamiş Destanı*'ni okuyup okumadığı veya çalışma boyunca bahsedilen ve analiz edilen unsurların hepsine bilinçli bir şekilde yer verip vermediği muallaktır. Ancak gerçek olan şu ki *Cesur Yeni Dünya*, bir din bilimcisi gözünden bakıldığında dini fenomenler açısından son derece zengin bir eser olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç

Hristiyan bir toplum içinde yetişen ancak ilerleyen yaşlarında Hinduizm'e ve Doğu kültürlerine ilgi duyan Huxley, kurgusunda başta Hristiyanlık ve Hinduizm olmak üzere farklı din ve inançların unsurlarına açıktan ve gizli bir şekilde atıfta bulunmuştur. Bahsi geçen atıfların bazılarını bilinçli olarak yaptığı söylenemese de kendisini yoklukta ifade eden Tanrı, Fordizm, Dayanışma Ayinleri gibi birçok fenomenin yaptığı referanslar ve çağrışımlar bir dinler tarihçisi gözüyle incelemeye değerdir.

Huxley'nin, kurgusunda bütün dinleri ortadan kaldırıp Dünya Devleti sakinlerinin tek bir dine, hem Tanrısı hem de Mesih'i Ford olan Fordizm'e inandıkları bir ortam tasavvur etmesi insan hayatında bir üstün gücün veya bir tanrı inancının önemini ve vazgeçilmezliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. İnsanlığın dini tarihindeki Marduk, Yahve, Ülgen, Odin, Zeus, Allah

⁶³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 2.

⁶⁴ *Gilgamiş Destanı*, çev. Sait Maden (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 1.

⁶⁵ *Gilgamiş Destanı*, 13.

gibi kâdir-i mutlak üstün güçlerin yerini kurguda Ford almıştır. Huxley her ne kadar Dünya Devleti insanının hayatından dini ve Tanrı'yı tamamen soyutlamış gibi görünse de çalışmada incelenen dini fenomenler Dünya Devleti'nde bir dinin ve üstün gücün varlığından bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Huxley, aile kurumunun ortadan kalktığı, insanların birbirleriyle rastgele cinsel ilişkiye girdiği, hedonist bir zihniyetin hâkim olduğu, bireylerin daha çocukluktan itibaren klasik şartlanmayla ve sloganlarla yönetildiği bir toplum tasavvur etmekte ve bu toplumu eserini yazdığı dönemdeki okuyucunun o dönemin toplumunun bir eleştirisi olarak görmesini istemiş gibi görünmektedir. Bu durum ise onun eserinin aynı zamanda bir ütopya yergisi olarak değerlendirilebilmesine imkân vermektedir.

Çalışmada bahsi geçen dini fenomenler, Huxley'nin kurgusunun alt metni konusunda dikkate değer fikirler vermektedir. Her ne kadar geleneksel dinler ortadan kaldırılmış ve tek bir Dünya Dini ihdas edilmiş olsa da Dünya Devleti halkı, geçmiş dinlerin mensuplarının dini tecrübelerini görünürde kısmen farklı ancak öz itibarıyla aynı şekilde paylaşmaktadır. Bu da, Huxley'nin zihninde dini duygu ve coşkuların zamanın ve mekânın ötesinde psikolojik olgular olduğunu göstermektedir. Bu dini duygu ve coşkuları en üst düzeyde yaşamak içinse insanlığın dini tarihinde kullanılan soma, haoma, deg gibi çeşitli uyuşturucu maddelere kurgusunda soma ile atıf yapmaktadır. Zira Huxley, bizzat kendisi de uyuşturucu maddelerin ne tür psikolojik ve felsefi tecrübeler yaşattığını deneyimlemek için meskalin adlı uyuşturucu bir madde kullanmış ve bu maddenin yaşattığı deneyimleri *Algının Kapıları* adlı kitabında anlatmıştır.

Huxley'nin kurgusunda yer verdiği dinsel deneyimler konusunda Rudolf Otto'nun bahsettiği dini duyguların yanı sıra William James'in yazmış olduğu *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* adlı eserden etkilenmiş olması muhtemeldir. *Mesih'in Taklidi* adlı esere atıf yapması da Dünya Devleti'nde bir Tanrı-Mesih figürü olan ve Dünya Devleti halkının örnek alması ve taklit etmesi gereken Ford'a atıf yapmak için olsa gerektir.

Daha önce de belirtildiği gibi Hristiyan bir toplum içinde yetişen Huxley'nin Hristiyanlıkla ilgili unsurlara kurgusunda yer vermesi, birçok Batı düşünürü ve edebiyatçısının yaptığı gibi Hristiyan inancını ve ibadetlerini hicvetme amacı taşıyor olabilir. Hindu inancıyla ilgili unsurlara sıklıkla yer vermesi ise Hindu geleneğine olan ilgisinden ve muhtemelen Hindu inancına sahip olmasından kaynaklıdır. Diğer dinlerle ve dinsel geleneklerle ilgili unsurların çoğuna bilinçli olarak yer verilmiş olması muhtemeldir.

Kaynakça | References

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 205-275. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. basım, 2007.
- Atasoy, Emrah. "Ütopyaçılık, Ütopya ve Distopya Üzerine Genel ve Eleştirel Bir Bakış". *Doğu Batı* 20/80 (Nisan 2017), 55-71.
- Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş*. çev. Selim F. Adalı – Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. basım, 2018.
- Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*. PDF: Simon and Schuster Paperbacks, 2013.
- Çiftçi, Muhammed Recai, *Mühtedî Abdullah Henry Quilliam'ın "Din-i İslâm" Adlı Eserinin ve Makalelerinin Kelâmî Açından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Demir, Zafer. "Sosyolojik Açından Edebiyat ve Din". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* Sayı 1 (Aralık 2018), 13-30.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 3. basım, 2017.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 1. basım, 2005.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1. basım, 1991.
- Eliade, Mircea – Sullivan, Lawrence E. "Earth". *Encyclopedia of Religion*. 4/2559. ABD: Thomson Gale, 2. basım, 2005.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l Fâzıla*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. basım, 2018.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. basım, 2020.
- Gılgamış Destanı*. çev. Sait Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. basım, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. basım, 2008.
- Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. basım, 2018.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 23. basım, 2022.
- Huxley, Aldous Leonard. *Brave New World*. ABD: Harper & Row Publishers, 1932.
- Huxley, Aldous Leonard. *Brave New World Revisited*. New York: RosettaBooks, 2000.
- Huxley, Aldous Leonard. *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları, 26. basım, 2018.
- Huxley, Aldous Leonard. *The Doors of Perception*, Penguin Books.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Avustralya: The University of Adelaide eBooks, 2009.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Liddell, Henry George – Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 10. basım, 1996.
- Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 1. basım, 2014.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu – Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 36. basım, 2018.
- Quilliam, Abdullah (William Henry). "Philosophy in Religion". *Studies in Islam: A Collection of Essays*. 104-119. Liverpool: Crescent Printing and Publishing Company, 1895.
- Rigveda*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. basım, 2018.
- Sargent, Lyman Tower. "Three Faces of Utopianism Revisited". *Utopian Studies* 5/1 (1994), 9.
- Sargent, Lyman Tower. "Utopianism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 8795. New York: Routledge, 1998.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 4. basım, 2002.
- Shakespeare, William. *The Tempest*. Global Grey e-books, 2018.
- Sophokles. *Kral Oidipus*. çev. Bedrettin Tuncel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. basım, 2011.
- The Imitation of Christ*. Londra: Everyman's Library, 3. basım, 1968.
- Tommasi, Chiara Ombretta. "Orgy: Orgy in the Ancient Mediterranean World". *Encyclopedia of Religion*. C. 10. ABD: Thomson Gale, 2. basım, 2005.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. basım, 2019.
- Zamyatin, Yevgeni. *Biz*. çev. Fatma Arıkan – Serdar Arıkan. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. basım, 2019.

Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Tanzimat Dönemi Yeni Muhafazakâr Aydın ve Dini Bireyselleşme

İbrahim GÜMÜŞAY |  ORCID: 0000-0002-2368-9264

Doktora Öğrencisi | Yazar | gumusay.5454@gmail.com

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü | ROR: 04ttnw109

Felsefe ve Din Bilimleri | Sakarya, Türkiye

Öz

Sosyolojinin ve din sosyolojisinin önemli konularından biri olan modernleşme, yaşam biçimlerini etkilediği gibi dini anlama ve yorumlama biçimlerinde de birtakım zihniyet değişimlerine yol açmıştır. Bu zihniyet değişimi sonucu birey, aklının yüceltildiği ve iradesinin öneminin vurgulandığı bir “aktör” şeklinde tanımlanmış, bu rolünün gereği olarak geleneksel din anlayışlarına karşı dinin modern yorumunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Türkiye’de bütün kurumsal alanlarda ilk modernleşme çabalarının görüldüğü Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti, yaşanan askeri başarısızlıklara çözüm olarak kurumsal yapılarını Batı’nın bilim ve teknolojiyi örnek alarak yenileme ihtiyacı hissetmiş, bu durum modern kültürün Osmanlı toplumunda yer edinmesinin yolunu açmıştır. Modern kültürün aktarımında eğitim hem yeni bir dünya görüşü hem de bireysel tutum kazandırma açısından önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu makalede tarihsel açıdan Türkiye’de modernleşmenin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat döneminin dinin bireyselleşmesine nasıl bir etkiye bulunduğu önemli görülmüştür. Bu çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılarak Tanzimat dönemi modernleşme bağlamında eğitimin modernleşmesi, laiklik, sekülerleşme ve pozitivist düşünce temelinde modern bilincin oluşumuna önemli katkıları olan ve modern bir bilince sahip olan “Aydın” kesiminin İslam’ın modern yorumunu arama çabası ele alınmıştır. Sonuç olarak Tanzimat döneminde modern değerleri benimseyen muhafazakâr kesim, İslam’ın inanç ve ibadet gibi temel esaslarının geleneksel anlayış biçimlerini çeşitli eleştirilere tâbi tutmuş, reddedilen geleneksel din anlayışının yerine modern değerle uyumlu yeni yorum biçimleri ortaya koymaya çalışmıştır. Dini bireyselleşme olarak değerlendirilen bu tutum, “Yeni Muhafazakâr Aydın” olarak adlandırılan bir aydın tipini ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Modernleşme, Eğitim, Bireyselleşme, Tanzimat Dönemi, Yeni Muhafazakâr Aydın.

Atıf Bilgisi

Gümüştay, İbrahim. “Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Tanzimat Dönemi Yeni Muhafazakâr Aydın ve Dini Bireyselleşme”. *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 109-124.

<https://doi.org/10.32950/rid.1242368>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 25.01.2023	Kabul Tarihi: 10.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Fuat Aydın danışmanlığında sürdürülen “Dindarların Bireyselleşmesi” başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Religious Individualization and New Conservative Intellectual in the Tanzimat Period in the Context of Modernization of Education

İbrahim GÜMÜŞAY |  0000-0002-2368-9264

PhD Student | Author | gumusay.5454@gmail.com

Sakarya University |  04ttnw109

Philosophy and Religious Studies | Sakarya, Türkiye

Abstract

Modernization, which is one of the important subjects of sociology and sociology of religion, has affected the way of life as well as led to some mental changes in the way of understanding and interpreting religion. As a result of this mentality change, the individual was defined as an "actor" in which his mind was exalted and the importance of his will emphasized, and as a requirement of this role, he aimed to reveal the modern interpretation of religion against traditional religious understandings. In the Tanzimat period, when the first modernization efforts were seen in all institutional areas in Turkey, the Ottoman Empire felt the need to renew its institutional structures by taking the science and technique of the West as a solution to the military failures, and this situation paved the way for modern culture to take a place in the Ottoman society. In the transmission of modern culture, education has undertaken an important function in terms of gaining both a new worldview and an individual attitude. In this article, it has been seen important how the Tanzimat period, which is historically accepted as the beginning of modernization in Turkey, had an impact on the individualization of religion. In this study, using the literature review method, the effort to search for the modern interpretation of Islam of the "Intellectual" segment, who has a modern consciousness and has a modern consciousness, has been discussed. As a result, the conservative segment, which adopted modern values during the Tanzimat period, subjected the traditional understanding of the basic principles of Islam such as belief and worship to various criticisms, and tried to put forward new forms of interpretation compatible with modern values instead of the rejected traditional understanding of religion. This attitude, which is considered as religious individualization, has revealed a type of intellectual called "New Conservative Intellectual".

Keywords

Sociology of Religion, Modernization, Education, Individualization, Tanzimat Period, New Conservative Intellectual.

Citation

Gümüşay, İbrahim. "Religious Individualization and New Conservative Intellectual in the Tanzimat Period in the Context of Modernization of Education". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 109-124.

<https://doi.org/10.32950/rid.1242368>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 25.01.2023	Date of Acceptance: 10.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study was produced from the doctoral thesis titled "Individualization of Religious People", which was carried out under the supervision of Prof. Dr. Fuat Aydın at Sakarya University Social Sciences Institute.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Bu makalede tarihsel açıdan Türkiye'de modernleşmenin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat döneminin dinin bireyselleşmesine nasıl bir etkide bulunduğu önemli görülmektedir. Çalışmada Tanzimat dönemi modernleşme bağlamında eğitimin modernleşmesi, laiklik, sekülerleşme ve pozitivist düşünce temelinde modern bilincin oluşumuna önemli katkıları olan, modern bir bilince sahip olan “Aydın” kesiminin İslam'ın modern yorumunu arama çabasına bağlı olarak bir dini bireyselleşme tipi olan “Yeni Muhafazakâr Aydın”ı ortaya çıkarması meselesi ele alınmaktadır. Tanzimat döneminde ortaya çıkan bu “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipi, Türkiye'de bireysel dindarlığın temelini oluşturma adına önemli görülmektedir.

“Batı toplumlarının modern yaşamına benzeme amacı taşıyan” modernleşme, geleneksel yaşam biçimine karşıt olarak, “insanı ilgilendiren her şeyin çağın gereklerine uygun şekilde yeniden tanımlandığı bir süreci” ifade etmektedir. Yeni yaşam biçiminin kültürel kodları modernleşen kurumlar aracılığıyla bireye aktarılmakta, böylece bireyin karakteri modern kültür bağlamında yeniden şekillenmektedir. Modernleşmenin birey algısı, geleneksellikten farklı olarak, “özerklik, özgürlük, kendi kaderini tayin etme, sorumluluk alabilme” gibi ayırt edici özelliklerle sahiptir. Bu ayırt edici özellikler bireye geleneksel yaşam biçimlerini eleştirme, sorgulama ve kültürü yeniden inşa edebilmede önemli bir rol oynamasını mümkün kılmaktadır. Kültürün önemli bir aktarıcısı olan eğitim bireyin özerkleşmesini kolaylaştırırken eğitimin modernleşmesiyle aktarılan modern kültürel değerlerin de bireyin yaşamında özgürce tercihler yapabileceği bir bireyselleşme durumunu yaratmaktadır.

Bireyselleşme alanlarından biri olan dini bireyselleşme, “geleneksel din anlayışının reddedilip akıl ve bilim temelinde yeni dindarlık biçimlerinin geliştirildiği durumlar” olarak ortaya çıkmaktadır. Modernleşmenin bir aracı olan sekülerleşmenin de bu dindarlık biçimlerinin farklılaşmasında önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Modern dönemde her şey yeni bir anlama kavuşurken din de bireysel dindarlar açısından özel alana indirgenen, mutluluk ve refahı sağlamaya aracılık eden, günlük yaşam problemlerinin çözümünde seküler yorumlara tabî olan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Modern değerleri benimseyen ve modernleşmenin bireycilik özelliğini yansıtan dindarların dini geleneksel anlayıştan farklı algılaması ve modern yaşamın problemlerine karşı rasyonalist bir yaklaşım sergilemesi dini bireyselleşmenin göstergeleri olarak görülmektedir. Çünkü modernleşme açısından bireycilik, “insanın her türlü otoriteden ve geleneksellikten kurtarılarak kendi kendine yeten bir birey olması” şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda insan, kendi yaşamını ilgilendiren konularda özgür iradesi ve rasyonel yetileriyle karar verecek yetkinliğe sahip olmakta, dinî açıdan insanın kendi benliğinin merkeze yerleştiği özellikle din adamlarının görüşlerinden bağımsız bir dinî yaşam biçiminin ortaya çıkması kolaylaştırmaktadır.¹

Türkiye'de dini bireyselleşme ile ilgili yapılan çalışmaların genellikle “dini bireycilik, bireysel dindarlık, dini bireyselleşme” kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Çalışmalarda ele alınan bu kavramların ortak noktası “dini açıdan bireysel davranışlar sergileyen dindarların tutumlarını belirlemeye” yöneliktir.

Mehmet Süheyl Ünal tarafından 2007 yılında yapılan “Modern Toplumda Dinsel Bireycilik” adlı doktora tezinde “birey, bireycilik ve dinsel bireycilik kavramları tarihsel ve sosyolojik açıdan incelenmekte, Søren Kierkegaard, Martin Buber, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın dinsel bireyciliğe dair görüşleri” ele alınmaktadır. Bu çalışma, yazarın da belirttiği gibi, “Dinsel bireyciliğin İslam dünyası ve Türkiye'deki yansımaları kapsam dışında bırakılarak sadece Batı düşüncesindeki yansımalarını”² konu edinmektedir.

Kamile Oya Paker ve Selda İçin Akçalı tarafından 2012 yılında gerçekleştirilen “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması” adlı araştırma, kendisini “Atatürkçü/Kemalist/Cumhuriyetçi, Muhafazakâr, Muhafazakâr- Milliyetçi olarak tanımlayan gruplar üzerinde bir çalışma olup dinin, geleneksel olandan bireysel olana doğru bileşenleriyle birlikte bireyselleşmesini gözlemlemeye hizmet edecek şekilde dinde bireyselleşme ile ilgili bir ölçek geliştirilmesini”³ konu edinmektedir.

Rukiye Kardaş tarafından 2016 yılında yapılan “Zygmunt Bauman'ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi” adlı yüksek lisans tezinde dini bireyselleşme konusu “modernizm ve

¹ Hüseyin Yılmaz, “Gelenek ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık”, Dindarlık Olgusu(Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri), ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 131-132.

² Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 13-21.

³ Kamile Oya Paker-Selda İçin Akçalı, “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 11/4 (2012), 1140.

postmodernizmin birey ve toplumun dini yaşamında oluşturduğu etkileri Zygmunt Bauman'ın görüşleri"⁴ etrafında ele alınmaktadır.

Yılmaz Yıldırım tarafından 2016 yılında yapılan "Türkiye'de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik" adlı çalışmada "Türkiye'de dini bireyciliğin artışında, bir yandan yaşanan hızlı sosyo-kültürel değişimin, diğer yandan değer ve norm sistemini hedefleyen muhafazakâr yönetim anlayışına karşı tepkilerin kültürel çoğulculuk söylemi bağlamında önemi"⁵ ortaya konulmaktadır.

Mustafa Günerigök tarafından 2017 yılında yapılan "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik" adlı çalışma "geç-modern dönemde dinsel bireycilik mevzuu, bireysel/dinsel-kimlik inşası sorunsalı bağlamında düşünümsel modernliğin savunucuları olarak bilinen Ulrich Beck ve Anthony Giddens'in görüşleri çerçevesinde"⁶ ele alınmaktadır.

Sıddık Ağçoban tarafından 2020 yılında yapılan "Üniversite Gençliği Üzerinde Dinsel Bireyselleşme" adlı doktora çalışması "İslam'da bireyselleşme olgusunun kavramsal yaklaşımını ve Türkiye'deki formel din eğitiminin dini bireyselleşme üzerinde etkili olup olmadığını" belirlemeye yönelik bir çalışmayı ele almaktadır. Bu çalışma "Kırklareli ilinde okuyan belli ekonomik kitleye sahip üniversite öğrencisini"⁷ kapsamaktadır.

Görüldüğü üzere literatürde yer alan dini bireyselleşme ile ilgili çalışmalarda, genellikle, modernleşme ve postmodernleşmenin dini hayat üzerindeki etkileri temel alınmıştır. Çünkü toplumda bir bilinç olarak yerleşen modernleşme, bütün toplumsal alanları etkilediği gibi dini hayatı da etkilemiştir. "Modern olmayı gerektiren sürece" bağlı olarak Türkiye'de bütün kurumsal yapıların modernleştirilmesinin amaçlandığı Tanzimat döneminde, bireysel açıdan bir modern bilinç ortaya çıkmıştır. Bu modern bilinç, İslam'ın temel esaslarında seküler yorumlar ortaya koyarak modern yaşamla uyumlu bir dini hayatın imkânını aramıştır. Tanzimat döneminde bu modern bilince sahip olan, modern bilincin toplumda yerleşmesi ve benimsenmesinde önemli rol oynayan, eğitimini Batı'da ya da modern eğitim kurumlarında alan "Aydın" sınıfın İslam'ın yorumunun geleneksellikten modernliğe dönüşümüne katkı sağladığı görülmüştür.

1. Modernleşme ve Tanzimat Dönemi Modern Eğitim

Modern kavramı, "17. yüzyılda Batı Avrupa'da başlayan ve bütün dünyayı etkisi altına alan, toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimini"⁸ ifade etmektedir. Rönesans ve Reform hareketleriyle ortaya çıkan bu kavramın "geleneksel" olarak nitelenen düşünce yapısı ve inanç biçimlerine karşı bir tepki olarak geliştiği görülmektedir. Modernlik, tarihsel olarak, Rönesans'ta "hümanizm", Reform hareketinde "özerklik" vurgusunun yapıldığı, Aydınlanma döneminde "*burada*" ve "*şimdi*" şeklinde anlamını bulduğu, Fransız Devrimi'nde "yeni kitlesel bir siyasi deneyim" olarak karakteristik bilincini kazandığı, günümüzde ise "sürekli yenilik, yeninin sürekli yaratılması fikrini çağrıştıran ve sonu olmayan bir süreç" olarak ifade edildiği görülmektedir.⁹ "Toplumun merkezindeki Tanrının yerine bilimi koyarak dinsel inançlara sadece özel yaşamda yer veren" bir olgu şeklinde anlaşılan modernlik fikri, aklın yol göstericiliğinde bireysel özgürlük ve mutluluğu sağlarken inançların, aidiyetlerin ve geleneksel kültürün zayıflamasında önemli rol oynar. Modernlikte akıl, bilimsel ve teknik etkinliklerin yanında insanları ve nesnelere de kontrol etmeyi amaçlar.¹⁰

Modernlik ile bağlantılı olan ve "modernliğin bilince yerleşmesi" olarak tanımlanan modernleşme, "tamamen içsel bir süreç olan eylem halindeki modernlik" şeklinde anlaşılmaktadır. Modernlik, köken olarak "Batı Avrupa'ya özgü olan ve modern olmayı gerektiren bir süreci" ifade ederken modernleşme, "gelişmekte olan toplumların gelişmiş toplumlara benzeşmesi" anlayışına dayanır. Dolayısıyla modernleşmeden bir süreç olarak toplumsal değişme biçimi şeklinde bahsedilebilir.¹¹ Bu toplumsal değişme biçimi, "belirli bir toplumun modernliğe özgü olduğu düşünülen ekonomik, politik, sosyal ve kültürel özellikleri kazanma eğiliminde büyük ölçekli değişim süreçlerinin toplamı"¹² kapsamaktadır. Dolayısıyla modernleşme, Batı dışı toplumların

⁴ Rukiye Kardaş, Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), VI.

⁵ Yılmaz Yıldırım, "Türkiye'de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik", Tarih Okulu Dergisi 9/XXVI (Haziran 2016), 569.

⁶ Mustafa Günerigök, "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik", Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi/36 (2017), 225.

⁷ Sıddık Ağçoban, Üniversite Gençliği Üzerinde Dinsel Bireyselleşme (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 1-7.

⁸ Antony Giddens, Modernliğin Sonuçları, çev. Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 9.

⁹ Micheal Levenson, "Modernism", new dictionary of the history of ideas, ed. Maryanne Cline Horowitz, Volume I, (Detroit: Thomson Gale, 2005), 1465-1468, Ronald Inglehart- Christian Welzel, "Modernization", In The Blackwell Encyclopedia of Sociology, ed. George Ritzer, (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 3071-3073., Alberto Martinelli, Global Modernization: rethinking the project of modernity, (London: SAGE Books, 2012), 2-6.

¹⁰ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, çev. Hülya Tufan, (İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 2002), 23-24.

¹¹ Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2014), 227.

¹² Martinelli, Global Modernization: rethinking the project of modernity, 2.

“Batılılaşma” yönünde bir değişimini ifade eder. Bu değişim siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal alanlarda geleneksellikten modern olana doğru bir seyir izlemektedir. Değişim süreçlerinde toplumların modernleşme tecrübesi açısından çeşitli deneyimler yaşaması olasıdır. Genellikle “tepeden inme” biçimde tecrübe edilen modernleşme politikaları, "özgün bir modernlik tecrübesi" olarak görülmez, bir “Batılılaşma” durumu olarak ifade edilir.¹³

Batılı değerleri kapsayan modernliğin temelinde modernleşme açısından Batı-dışı toplumların Batı'yı örnek alması gerektiği şeklinde bir algı yaratılmıştır. Modernliğin evrensel anlayışına bağlı olarak Batı toplumlarının yaşadığı tecrübenin Batı-dışı toplumlara dayatılması söz konusudur. Son dönemlerde tartışılan modernliğin evrensellik olgusu, Batı-dışı toplumların modernleşmeyi yeniden anlamlandırması ve modernliğin Batı'ya benzeştirme pratiklerine eleştiriler getirilmiş küreselleşen ve yerleşen modernliğin farklı toplumlarda yeniden anlamlandırıldığı bir süreç yaşanmıştır.¹⁴ Fakat modernleşme ve Batılılaşma arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğunda Batı-dışı toplumların Batı'ya benzeme olasılığının daha yüksek olduğu görülmüştür.

Bu bağlamda modernliğin gelişim süreci Türk modernleşmesiyle ile karşılaştırıldığında Tanzimat dönemi modernleşme biçimi “dışsal tehdit olarak ortaya çıkan, savunmaya yönelik modernlik çabaları” şeklinde görülebilir. Toplumun ve mekânların yeniden şekillendiği bu süreçte modernite ve modernleşme daha çok Batı'ya has bir zihniyet biçiminin ve geleneksellikten farklı yeni bir anlayışın gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir.¹⁵ Osmanlı devlet adamları devletin içinde bulunduğu durumun Batı'nın fen ve tekniğinin yanında ilmî gelişmelerinin de imparatorluğa aktararak aşılacağına inanmış, bu düşünce özellikle Avrupa'ya gönderilen öğrenciler arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Batı'nın değerlerini topyekün alma amacıyla Batılılaşma eğiliminin arttığı Tanzimat döneminde bu tutum daha az gelenekçi, daha fazla laik, seküler ve Batıcı olan yeni bir “Aydın” sınıfı ortaya çıkmıştır.¹⁶

“Modern-gelenek” tartışmalarında geleneğin genellikle modernleşme ile bir “zıtlık” durumunu yansıttığı görülmektedir. Yeni bir dünya anlayışı geliştiren modernleşme, işlevsizleşen ve anlamı tartışılır hale gelen geleneksel yapıların değişimini sağladığı kadar bu geleneksel yapıları “ötekileştiren” kurumsal yapı ve zihniyet biçimleri de geliştirmektedir. Modern kültürün temel felsefesinde “sürekli ilerleme” fikri hakim olduğu için modern değerlerin benimsendiği reform hareketlerinde gelenekten farklı kültürel kodların toplumda görünürlüğü de artmaktadır. Osmanlı devletinin ilk modernleşme çabaları, geleneksel kültürün bazı biçimlerini korumanın yanında, modern değerlerin devlet ve topluma bir “ilerleme” sağlayacak hamleler olarak görülmektedir.

Bu açıdan Batı toplumunun modernleşmesinde önemli bir etkisi olan bilgi ve tekniğin, modernleşme amacıyla Osmanlı toplumuna transfer edilmesi geleneksel eğitim anlayışının modern dünya görüşünü yansıtan eğitim kurumlarına dönüşmesine fırsat sağlamıştır. Eğitimde reformist bir tutumla gerçekleştirilen yenilikler, geleneksel bilgi ve bilim anlayışının değişmesine bağlı olarak topluma modern anlamda yeni bir kimlik kazandırılmasını kolaylaştırmıştır.¹⁷ Tanzimat döneminden itibaren kültür ve medeniyet farklılaşmasına yol açan modernleşme süreci¹⁸, savaşlarda yaşanan askeri yenilgiler sonucu geleneksel yapılara karşı “yeni olanın sürekliliğini teşvik eden bir zihniyet” biçimini ortaya çıkarmıştır. Osmanlı Devleti'nde yaşanan askeri yenilgilerin sebebi, Batılı devletlerin subay ve askerlerinin almış oldukları modern eğitime bağlandığı için modernleşme bağlamında ilk reform, askeri okullar açılarak yapılmıştır.¹⁹ İlerleyen süreçte modernleşme reformlarından tam verim alınabilmesi için topyekün bir “Batılılaşma” düşüncesi temelinde idari, hukuki, siyasi ve toplumsal alanların da Batı kültürü ekseninde modernleşmesi ihtiyacı doğmuştur. Modernleşmeye dair bu eğilim, az gelişmiş ya da gelişmekte olan toplumların, kendilerini gelişmiş ülkelerden ayıran boşluğu ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba²⁰ olarak değerlendirilebilir.

Bir zihniyet değişimine yol açan modernleşmenin “cevheri” bilimsel bilgi olarak görülmektedir. Modernleşme amacı taşıyan

¹³ Fahrettin Altun, “Modernleşme”, Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları (Erişim 03 Aralık 2022).

¹⁴ Tacettin Gökhan Özçelik, “Batı-Dışı Modernleşme Kavramı Temelinde Türkiye’de Cumhuriyetin İlk Yıllarında Modernleşme Çabaları”, İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6/2 (Ekim 2019), 313-314.

¹⁵ Murat Baran, “Avrupa’da Gelişen Modernlik Ve Modernleşme Anlayışları Ve Bu Anlayışların Türkiye’ye Yansımalarına Tarihî Sosyolojik Açından Bir Bakış”, Turkish Studies 8/11 (Sonbahar 2013), 61., Özçelik, “Batı-Dışı Modernleşme Kavramı Temelinde Türkiye’de Cumhuriyetin İlk Yıllarında Modernleşme Çabaları”, 315.

¹⁶ Ali Akyıldız, Tanzimat Döneminde Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856), (İstanbul: Eren Yayınları, 1993), 259., Durmuş Hocaoglu, Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi (Ankara: Selçuk Yayınları, 1995), 153., Taner Aslan, “Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma”, Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi/55 (Aralık 2009), 2-3.

¹⁷ Mehmet Aysoy, Batılı Bilgi ve Teknik Transferi Açısından Osmanlı Modernleşmesi (Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 81-82.

¹⁸ Ünver Günay- A. Vehbi Ecer, Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), 9-12.

¹⁹ Mehmet Okur, "Millî Mücadele ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Millî ve Modern bir Eğitim Oluşturma Çabaları", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 5/1 (2005), 200.

²⁰ Martinelli, Global Modernization: rethinking the project of modernity, 26.

toplumlar, bütün etkinliklerde ve yaşam alanlarında bilimsel bilgiyi hakim kılmayı amaçlamaktadır. Toplumların bu tutumu, kültürel açıdan bazı değişmelere yol açacağı gibi din ve inanç sistemlerini, seküler yapıya dönüştürmekte, bunun bir sonucu olarak da toplumsal yapıların bütün alanlarını birbirinden özerkleştirmektedir. Böylece bilim; din, ahlak ve ideoloji gibi normatif biçimde toplumu düzenleyen bir işlev üstlenmektedir.²¹

Modern kültürün gelişmesinde bilimin yönlendirdiği eğitim, insanlığın değer ve normlarını “Batı” değerlerine yaklaştıran tutumlar geliştirmiştir. Tanzimat döneminde modernleşmenin toplumda benimsenmesi ve yerleşmesinde eğitim alanında yapılan yeniliklerin böyle bir katkı sağladığı görülmüştür. Yeni bir toplum ve zihniyet inşa etme sürecinde Batı Avrupa'nın geleneksel bilgi anlayışını tamamen reddettiği, akıl, bilim ve deneyin merkeziliğinde modern bilgi anlayışını benimsediği göz önünde bulundurulursa Türkiye'de eğitim modernleşmesi, bilgi anlayışındaki değişime bağlı olarak toplumsal dinamikleri yeniden yorumlama ve anlama çabasını geliştirdiği söylenebilir. Aynı zamanda böyle bir modernleşme yaklaşımı “özgün bir modernlik tecrübesi”nden uzak bir değişimi ifade ettiği için “Batılılaşma”nın imkânını da artırmıştır.

Türkiye'de eğitim, Tanzimat öncesi “geleneksel” ve Tanzimat sonrası “modern” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. “Modern” şeklinde nitelenen eğitim, “Batılı” zihniyete dayalı bir karaktere sahiptir. Modern eğitimin özünde laik ve seküler değişimi esas alan, günün ve geleceğin ihtiyaçlarını dikkate alarak üretmeyi amaçlayan bir yönü bulunmaktadır. Modern eğitim, geleneksellikten farklı olarak değişime²² ve rasyonelleşme temelinde akla vurgu yapar. Bireye akli ile doğayı kontrol etme ve bireysel değerlerinde seçme özgürlüğü sağlar. Tanzimat döneminde, modern eğitimin bu “ideolojik” işlevinin bir yandan bireyselleştirmeye imkân tanıdığı diğer yandan bireylerin günlük problemlerini bilimsel açıdan çözebilme fırsatı sağladığı görülmektedir.

Eğitime dair modernleşme ihtiyacını, askeri açıdan yaşanan başarısızlıklar kadar, Osmanlı'da geleneksel eğitimin taşıyıcısı olan medreselerin içinde bulunduğu durum da etkilemiştir. Medreseler, pozitif bilimlere ders programlarında yer vermemesi, eğitim programlarında daha az akılcı olduğu düşünülen “Eşar'î” ekolünün inanç anlayışını benimsemesi ve ezbere dayalı eğitimle taklitçiliği yansıtması²³ nedeniyle eleştirilmiştir. Hâlihazırda toplumun dini kültür ve eğitiminin “Sünni-Hanefi” dinsel kimlik üzerinden yapılandırıldığı Osmanlı klasik döneminde Müslümanlar, eğitimlerini mahalle ya da sıbyan mektebinde İslam'ın ilke ve kurallarını öğrenerek tamamlamıştır. İlkokul seviyesindeki bu okullarda okuyanlar, genelde bu amaçların dışında başka bir eğitim almamıştır. Mahalle mektebinden mezun olanlar eğitimlerine medreselerde devam etmiş, buradan öğretmen, kadı veya müftü olarak mezun olup ulema sınıfına katılmıştır.²⁴ Modernleşme öncesi Osmanlı kurumsal eğitimi salt dini temelli olup sadece mahalle mektebinden aldığı eğitimle ihtisaslaşan öğretmenlerle toplumun siyasal, toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarının karşılanması amaçlanmıştır. Fakat medreselerde modern anlamda seküler ve deneysel bilgilerin pek verilmemesi²⁵ toplumun değişen dünya dinamiklerinden geri kalmasına sebep olmuştur.

Medreselerin “kusurlu” olduğuna dair bir düşünce olunca ve Batı ile bilgi alışverişi arttıkça eğitim sisteminde modern değişimin imkânı doğmuştur.²⁶ Bu dönemde medreselerin varlığı devam etmekle birlikte Batı tarzı modern eğitime önem verilmiştir. Modern eğitim, bireylerin akıl ve özgür düşüncesini ön planda tutan, “yenilik” ve “orijinalliği” esas alan, “terakki” ve “hürriyet” fikirlerini vurgulayan tarzda gelişmiştir.²⁷ “Yenilikçi” ve “yaratıcı” bir yönde problemleri çözmesi amaçlanan modernleşme çabalarının ideal bir tip olarak görülen Batı kültürel değerleri çerçevesinde toplumun biçimlendirilmesine çalışılmıştır.

Bu açıdan Tanzimat dönemi modern eğitimin Türk toplumunda modern bilincin yerleşmesine katkı sağladığı söylenebilir. 1857'da kurulan “Meclisi-i Mearif-i Umumiyye” bugünkü eğitim teşkilatlarının şekillenmesinde büyük bir role sahiptir. Bütün yetki ve sorumlulukları bünyesine alan bu kurum, eğitimi dinin ve İlmîye sınıfının otoritesinden soyutlayarak seküler eğitim anlayışının başlamasını sağlamıştır.²⁸ Yine aynı yılda kurulan “Mekاتب-i Umûmiyye Nezareti” eğitim kademelerini İlmîye

²¹ Kadir Canatan, Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 33-37.

²² Mustafa Gündüz, Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar (Ankara: Lotus Yayınevi, 2010), 102.

²³ Ahmet Cihan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon”, ed. Ejder Okumuş vd., Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme (İstanbul: ARK Kitapları, 2006), 36-38.

²⁴ Selçuk Akşin Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, Savaşın Barışa: 150. Yıl dönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşmaları (1853-1856) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2007), 62.

²⁵ A.Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982), 58-65, Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 63

²⁶ Niyazi Berkes, Teokrasi ve Laiklik (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984), 30.

²⁷ Mehmet Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, ed.Halil İnalçık- Mehmet Seyitdaniloğlu, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 336.

²⁸ Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923) (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992), 5-15. Ejder Okumuş, Din ve Kültür

sınıfından alarak kendi bünyesine katmış böylece laik eğitimin ve tevhidi tedrisatın yolunu açmıştır.²⁹ Bununla birlikte 1856 yılında kurulan “Meclis-i Muhtelit-i Maârif”in sunmuş olduğu reform projesi incelendiğinde üç kademeli eğitimin (Mahalle mektepleri, Rüştiye ve Yüksekokul) ilk kademesinde Müslüman ve gayri Müslim cemaatlerin kendi belirledikleri hocalarla verecekleri dinsel ağırlıklı eğitimde resmi dilin cemaatin dili iken kademe olarak yüksek eğitimde öğretilen uzmanlık alanın dili olması ve ilk kademedeki farklı olarak orta ve yüksek kademe Müslüman ve gayri müslim bireylerin karma şekilde eğitim görmesi amaçlanmıştır.³⁰ Bu durum, ilkokul seviyesinde öğrenilen dini bilgilerin yüksekokul seviyesinde kazanılan pozitif bakış açısı ve felsefesiyle yorumlanarak dindarlar açısından geleneksel bilginin eleştirilmesinin yolunu açmıştır.

“Encümen-i Daniş”, “Tercüme Odaları”, Batılı tarzda açılan “Mühendishane”, “Harbiye” ve “Tıbbiye” gibi okullar taşıdığı misyon bakımından Osmanlı toplumunun ve düşünce dünyasının sekülerleşmesinde etkin bir rol oynamıştır.³¹ Laik modern bir devlet için gerekli olan meslek gruplarının yetiştirilmesini sağlamak amacıyla açılan okullarda yetişen bireyler, medrese ulemasının siyasal, hukuk ve eğitimdeki otoritesini zayıflatmıştır.³² “Encümen-i Daniş”, Arapça öğretim yapan ve dini eğitim ağırlıklı medreselere karşı çağdaş medeniyeti temel alarak Türkçe öğretimi ile dinde yeni bir kültür anlayışını ortaya çıkarmıştır.³³ “Tıbbiye”de okutulan materyalist ve pozitivist anlayışlı kitaplar, laik ve pozitivist bir bakış açısına sahip bireylerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.³⁴ Ayrıca bu yüksekokullar, Osmanlı toplumuna Batılı düşüncenin girmesini sağlayan büyük eğitim kanalları olmuştur. Fransızca eğitim yapan bu okullar, öğrencilerinin yeni bir düşünce dünyasıyla tanışmasının, matematik, fen, coğrafya ve politika gibi bilgileri öğrenip geliştirmesinin önünü açmıştır. Bu dönemde öğrenilen terimler, Batılı düşünce temelinde şekillendiği için, Batılılaşmayı da kolaylaştırmıştır. Bu okullarda alınan eğitim, 1908 İhtilali ve Cumhuriyet sonrası dönemde yönetici-zümre arasında Batılı eğitim görenler ile geleneksel medrese eğitimi alanlar arasındaki farklılığı bariz şekilde ortaya koymuştur.³⁵

Tarih boyunca toplumların gelişim ve ilerlemesinde “elit sınıf”ın rolü önemli görülmüştür. Bu açıdan “elit sınıf” olarak nitelenen Tanzimatçı devlet adamları hem eğitimde modernleşme ihtiyacının gerekliliğinde hem de modern değerlerin topluma aktarımında ön plana çıkmıştır. 1869 yılında “Maârif-i Umûmiyye Nizâm-nâmesi”nde geçen pasajda yer alan: “*Tarif ve beyândan âzâde olduğu üzere umrân-ı âlemin menha-ı âslisi fânun ve maârif olub ân-be-ân semt-i kemâle mâil nevi insânın medeniyette müstaid olduğu terakkîyâtı istihsâl edebilmesi ve hiref ve sanâyiye müteallik ihtirâat ve tesisât-ı nâfiyâyı meydâna getürmesi ilm ü marifete mevkuftur.*”³⁶ şekliyle dünya mutluluğunun asıl kaynağının bilim ve fen olduğu vurgulanmıştır. İnsanoğlunun medeniyet açısından ilerleyebilmesi, sanata ve bilime dair buluşlar gerçekleştirebilmesi için “*ilm ü marifet*”e bağlı olması gerektiği belirtilmiştir. “*İlm ü marifet*” ifadesinden ne anlaşılması gerektiği ise metnin bir başka yerindeki pasajda açıkça ortaya konulmuştur: “*Çünkü ilm ü marifet hiref ve sanâyiin ihdâna ve hiref ve sanâyi dahî cemiyet-i beşerîyyece ihtiyâcat-ı zarûriyyeyi teshil edecek bunca vesâit ve âsar-ı nâfiyanın ihtirâna medâr ü delil olduğundan dâire-i medeniyete dâhil olan milel ve akvâmın hazâin-i servet-i âlemden hissedâr olmaları terhiyyet-i insânîyyenin esbâb-ı mükemmelesini istihsâl etmelerinden neş’et eylediği bedihi üs- sübut olan hâlât dandır.*”³⁷ Pasajda yer alan “*ilm ü marifet*” ile bilim, fen, sanat ve bayındırlık hizmetlerini geliştirmek için gerekli olan araçların teminini sağlamak, bununla bireyler yetiştirerek uygar dünyanın bir parçası olacak milletler oluşturulması amaçlanmıştır. Dolayısıyla “*ilm ü marifet*” ile bu nizamnamede “seküler bir eğitim aktarımı” kast edilmiştir. Çünkü nizamnamede ilk defa dinden ve öteki dünyadan söz edilmeyen laik bir Osmanlı eğitim reform anlayışının ifade edildiği görülmüştür.³⁸

Tanzimat dönemi devlet adamlarından Sadık Rıfat Paşa'nın sıbyan mekteplerinde okutulmak üzere kaleme aldığı “Ahlâk risâlesi” hem Rıfat Paşa'nın hem de Tanzimat dönemi eğitiminin modernleşme çabalarının ortaya konulması açısından önemli görülmüştür. Rıfat Paşa kişilik olarak ticaret, endüstri ve eğitim alanlarında rasyonel bir yaklaşım sergileyen bir devlet adamı

(Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 308.

²⁹ Okumuş, Din ve Kültür, 309.

³⁰ Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856), 247-248., Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 73.

³¹ Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, haz.Ahmet Kuyuş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 254., Okumuş, Din ve Kültür, 313.

³² Berkes, Teokrasi ve Laiklik, 40.

³³ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 342.

³⁴ Okumuş, Din ve Kültür, 313.

³⁵ Roderic Davison, “Osmanlı Türkiyesi’nde Batılı Eğitim”, çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 469-470.

³⁶ Mahmut Cevâd, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1338), 102-103., akt. Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

³⁷ Cevâd, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı, 102-103., akt. Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

³⁸ Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

kimliğini yansıtmıştır. Onun bu yaklaşımı Tanzimat dönemi eğitimin modernleşmesinde etkili olmuştur. Kaleme aldığı söz konusu eserde olumlu ve olumsuz davranış örnekleri “toplumsal düzen ve denetim, din/akıl ve insanlık” kategorilerinde değerlendirilmiştir. İtaatsizliğe ve utanma duygusuna yol açan, yanlış yollara yönlendiren davranışlardan kurtulmak için verilen örnekler, “toplumsal düzen ve denetim”in korunmasına yönelik amaçlar taşıırken “Hıfz-ı sıhât-ı vücûd”a yönelik iyi davranışların sergilenmesi “Allah korkusu, nefis terbiyesi, din ve dünya işlerinde gereği gibi çalışabilme” amacı taşıyan “din/akıl” kategorisindeki gerçeklerle desteklenmiştir. Rıfat Paşa eserinde verdiği örnekleri sadece dini gerekçelerle değil aynı zamanda din-akıl dengesi oluşturma yönünde bir tarzı tercih etmiştir.³⁹

Eğitime dair modernleşme çabalarının görüldüğü Tanzimat dönemi, yukarıda ifade edildiği şekilde, modern bilincin oluşması ve geleneksel kültürün değişmesinde önemli bir işleve sahiptir. Tanzimat döneminde eğitimin modernleşmesinden tam verim alınmadığı düşünülse de eğitim bir süreç işidir ve toplumda eğitimin kazanımlarının hemen yerleşmesi beklenemez. Eğitim ile sonuçta bir kültürel değişim meydana gelir ve bu değişim süreci kolay değildir. Bu açıdan eğitimin kazanımları süreç içerisinde toplumda değişim sağlamaktadır. Modernleşmeye doğru yaşanan bu değişim, bir yandan kurumsal yapıların modern biçimde oluşumunu sağlarken diğer yandan toplumun modern değerler çerçevesinde değerlerini yeniden anlamlandırma fırsatı sağlar. Bu açıdan topluma önemli bir değer sağlayan dinin de, modernleşme bağlamında, yeniden yorumlanmasının modern eğitimin kazandırdığı bilinci anlamlı hâle getirdiği söylenebilir.

2. Modern Bilinç ve İslam'a Modern Yaklaşım

Anlayış bakımından sınırları kesin olarak belirlenmiş bir bütünlük arz etmeyen İslam ile modernleşme, çoklu yorumlara açık yaşam biçimlerine sahiptir. Farklı modernleşme tutumları olabileceği gibi farklı İslam anlayışları da olabilir.⁴⁰ İslam modernleşmeye farklı anlamlar katarken modernleşme de İslam'da farklı anlama biçimleri oluşturabilir. Bu durum, ikisinin de muhatabının birey olduğu düşünüldüğünde, İslam'ı modern açıdan yorumlayan ve modernleşmeyi İslam'a uyarlayan yeni yorum biçimlerine fırsat sağlamaktadır. Tanzimat dönemi Türk modernleşmesinde laiklik, sekülerleşme ve pozitivist düşünce hem modern yeni yaşam biçimleri oluşturma hem de İslam'da yeni anlamlar arama biçimi olarak değişim sağlayan süreçler olarak görülmektedir.

Laiklik daha çok siyasi anlamda “din ve devlet işlerinin ayrılması” şeklinde tanımlanırken Tanzimat dönemi, laikliğe benzer kurumların oluşturulmaya başlandığı yeni bir sistem biçimi olarak önceki dönemlerden ayrılmıştır. Bu dönemde yapılan reformlar, ileride siyasal bir sisteme dönüşecek olan laikliğe zemin hazırlamıştır. Devlet, meşruiyetini dinden almakla birlikte din, kurumlar üzerinde sahip olduğu merkezi ağırlığını kaybetmeye başlamıştır. Din-devlet ilişkilerinde yaşanan bu gevşeme, siyasal açıdan “yarı dini-yarı laik” görünüme sahip kimliklerin ortaya çıkmasını sağlamış,⁴¹ bu durum toplumsal ve bireysel açıdan seküler bir bilincin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

“Gündelik yaşamda dinin görünürlüğüünün ve etkisinin azalması, azaltılması, dinin kamusal alandan özel alana doğru kayması” şeklinde ifade edilen sekülerleşme⁴², modernlik ve din ilişkileri üzerine kurulu bir kavram olarak modern dönemde dinin toplumsal ve bireysel konumunu belirleyen bir sürece etki etmiştir. Modernleşmeye bağlı bir süreç olarak ortaya çıkan sekülerleşmenin Osmanlı'daki etkilerinin Tanzimat dönemiyle başladığı görülmüştür. Modernleşme amacıyla gerçekleştirilen askeri, idari, toplumsal, kültürel ve eğitim alanındaki yenilikler, örtük olarak sekülerliğin toplumsal ve bireysel düzlemde yerleşmesine imkan tanımıştır. Fakat Tanzimat döneminde “İslam'ı savunma” amacı taşıyan aydın kesimde sekülerleşmeye “dinin ortadan kalkması” şeklinde yaklaşılmamıştır. Modern değerlerle uyumlu bir İslam anlayışı ortaya koyabilmek için dünyevî işler dinin de ilgi alanına giren bir mesele olarak görülmüş, aklın doğru ve yanlış belirlemede bir ölçüt olabileceği vurgulanmıştır. Kur'an'a aklın rehberliğinde yaklaşım tarzı benimsenmiş, böylece İslam'ın doğru yorumunu arama gayreti görülmüştür.

Batı'da gelişen ve temelini Aydınlanma düşüncesinden alan pozitivist anlayış da, gelenekselliğe dayanak sağlayan dine karşı “insan aklını öne çıkarma” ve “Tanrı merkezli evren anlayışından insan merkezli bir evren anlayışının” oluşmasında etkili olmuştur. Pozitivist düşünceye göre, insan bilgisinin ulaşamayacağı ve evrende “sır” olarak kalan hiçbir bilgi yoktur. İnsan “kendi kaderinin efendisi” olarak aklın rehberliğinde geleneksel değer, kurum ve yapıların “sınırlandırmalarından” kurtularak

³⁹ Arzu M. Türkoğlu, “II. Abdülhamid Döneminde İlköğretim Okullarındaki Ders Kitapları ve Tarih Öğretimi”, *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 3/2 (2014), 87-88.

⁴⁰ İbrahim Kaya, “Geç Modernlikler Çerçevesinde Türk Modernlik Deneyimi”, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran (Bursa: Dora Yayınları, 2012), 107.

⁴¹ Ejder Okumuş, “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Şubat, 2005), 12.

⁴² Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives* (London: Routledge, 2001), 187., Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, 65/3 (March 1987), 598., Joachim Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), 53., Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 155.

“ilerleme”yi sağlayabilir. Batı toplumu pozitivistliğe bağlı olarak bu değişimi yaşarken İslam dünyası önce Batı'nın bu anlayışını reddetmiş, daha sonra modernist çevreler, “kendilerinin dışında fenomenal bir gerçeklik olarak kabul edilen” Batı'nın “ilim” ve “fen” alanlarındaki gelişmişliğini temel alarak İslam'ın da pozitivist bir anlayışla yeniden üretilmesi gerektiğine inanmıştır. Bu pozitivist anlayış, İslam'ın bilimsel üretimini teşvik eden referanslarıyla da pekiştirilmiştir.⁴³ Böylece insan aklına vurgu yapan özelliğiyle pozitivist düşünce biçimi, problemlerin çözümünde geleneksel bilgi anlayışına bir alternatif sağladığı görülmüştür. Fakat problemlere dair dini yorumlar modern değerlere yaklaştıkça içeriğinin seküler nitelik taşıması kaçınılmaz olmuştur.⁴⁴

Türk modernleşmesinde modern bir bilinç oluşmasını sağlayan bu süreçlerin topluma aktarılması ve toplumca benimsenmesi modern eğitim aracılığıyla olmuştur. Geleneksel bilgi anlayışından farklı olarak özünde laik, seküler ve pozitivist bir anlayışla inşa edilen modern eğitim, Osmanlı toplumunda bilim ve aydınlanma yanlısı modern bir *intelligentsia*'nın doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴⁵ Batı'da ve modern okullarda eğitim gören kesim, rasyonel medeniyet zihniyetine uygun olarak “İslam Etiği Esasları”nı modern değerler çerçevesinde yeniden yorumlama çabasına girişmiş⁴⁶, bu anlayış çerçevesinde İslam, seküler ihtiyaçlara da cevap verecek şekilde ve rasyonelliğin vurgulandığı yeni anlamlara tabi tutulmuştur.

Önceleri kendi “mükemmelliğine” olan inancı ve kazanmış olduğu başarıların etkisiyle Batı'daki gelişmelere belli bir süre kayıtsız kalan Osmanlı Devleti'nde modernleşme süreci, bilinçli ya da bilinçsiz, modern bilincin yaratılmasına imkân tanımıştır. Osmanlı modernleşmesi bir “Batılılaşma” biçimi olarak düşünülürse, Batı Avrupa'yı temel alarak yapılan yeniliklerin arka planında bir modern bilincin yaratılmasını kolaylaştıran dinamiklerin yer aldığı görülebilir. “Giyim, ev eşyası, evlerin stili, paranın kullanımı, insanlar arası ilişkiler” gibi Batı kültürünü yansıtan öğelerin Türk toplumunda yer alması bir yandan modern bilincin yerleşmesini kolaylaştırırken⁴⁷ diğer yandan günlük yaşam ihtiyaçlarının farklılaşmasına ve yaşam biçimlerinin çeşitlenmesine imkân tanımıştır.

Yeni bir toplum kurma girişimine dair yapılan yeniliklerin getirdiği farklı yaşam biçimleri, İslam'ı anlama ve yaşama biçiminde de yeni anlayışlar geliştirmiştir. Osmanlı toplumunda kuruluşundan itibaren İslam, özel ve kamusal hayatın temelini oluşturan fonksiyonlar yürütmüş, İslam'ın belirlediği inanç ve normlara uygun olarak devletin işleyişi ve toplumun düzeni sağlanmaya çalışılmıştır. Siyasal açıdan “İslam Padişahı”, askeri açıdan “Asâkir-i İslam”, toplumsal açıdan “müslim-gayrîmüslim” ayrımı, hukuki açıdan “İslam şeriatı” gibi nitelendirmeler İslam ile ne kadar iç içe olduğunun en somut örnekleridir.⁴⁸ Toplumda böyle bir fonksiyona sahip olan İslam'ı topyekün pasifize etmek kolay değildir. Zaten Osmanlı'nın modernleşme çabaları da bu amacı taşımamıştır. Fakat Osmanlı modernleşmesinde bir yandan özgün değerlerin korunmasının diğer yandan problemlerin çözümünde modern yeniliklerin yapılmasının amaçlanması, ister istemez, kimi çevrelerce değerlerin de modernleşmesine imkân tanımıştır. Nurettin Topçu'nun da belirttiği gibi Batı'nın teknik ve ilminin taklit edilmesinin aynı kökte temellenen Batı ahlakının da aktarılmasına imkân tanımış, bu da kendi değerlerini modernleştirme çabasına giren bir neslin yetişmesini kolaylaştırmıştır.⁴⁹

Osmanlı modernleşmesinin “tepeden inme” ve “halktan kopuk” olduğu şeklinde görüşler ortaya konulsa da Batılı tarzda modern eğitim alan ve modern değerleri önemseyen dindar kesimin İslam'ı yeniden yorumlama çabaları bir modernist bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Bu kesimin modernleşme anlayışında İslam, her insanın kendi bilgisiyle yorumlayabileceği bir din görünümünü almaktadır. Onlara göre, geleneksel din anlayışı ve kurumsallaşan dini yapılar, modern toplumsal gerçekliklerden uzaktır. İslam'ı çağın gereklerine göre yeniden düzenlemek ve asli şekline döndürebilmek için “içten içe” bir yaklaşım yerine “dıştan içe” bir yaklaşımın benimsenmesi zorunlu görülmektedir. Bunun için Batı'nın ilim ve tekniğinin temel alınarak Batı'daki din reformuna uygun bir vizyon geliştirilmesi gerekmektedir.⁵⁰

İslam'a modernist yaklaşımı yansıtan en önemli tutum, geleneksel anlayışta sıkça görülen, “dünyaya küskünlük” ve “dünyadan kaçış” şeklinde tezahür eden yaşam tarzını değiştirme çabalarıdır. Dünyevîliğin önünde bir engel olarak değerlendirilen bu anlayışın İslam dinine mâl edilmesi dindar modernist kesim tarafından tasvip edilmemiştir. Onlar, geleneksel İslam anlayışına karşı toplumsal ilerleme ve gelişmenin temeli olarak kabul edilen modern bilimleri ve felsefeyi savunmuş, İslam'ın “hikmet”

⁴³ Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma: Bir Arka Plan Çözümlemesi”, Makalat/1 (1999), 60-61.

⁴⁴ Mehmet Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din (Konya: Çizgi Kitapevi, 1999), 240., Kadir Gürlü, Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 59.

⁴⁵ Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 101.

⁴⁶ Şerif Mardin, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, çev. Elçin Gen- Burak Bozluoçay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 59.

⁴⁷ Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi: Makaleler IV (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 15-16.

⁴⁸ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 12-13.

⁴⁹ Nurettin Topçu, Kültür ve Medeniyet (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 20.

⁵⁰ Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, 246-247.

anlayışıyla modern bilimleri özdeşleştirmiş, böylece İslamî açıdan modern bilim ve felsefeye meşruiyet kazandırmıştır. Bilim ve felsefe temelinde yeni bir anlayışla savunulan İslam'a dair ortaya konulan modern yorumlar, doğal olarak bir dünyevîleşme biçimini de kaçınılmaz kılmıştır. Böyle bir tutum, modern bilim ve felsefeye karşı mesafeli duran geleneksel dindar zihniyetin bu eğiliminin kırılmasında ya da yumuşatılmasında önemli bir işlev görmüştür.⁵¹

Bu dönemde dini anlamada akla yapılan vurgu, modern İslam'ın ayırt edici bir özelliği olarak görülmüştür. Tanzimat dönemi edebiyatçılarından Şinasi bir beytinde “*Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım.*” diyerek yaratıcının birliğine akıl ile ulaşmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Diğer yandan bir başka beytinde: “*Kitapsız görülür sun'-ı sâni-i ezeli, Tutar hayatını şâhid vücud-ı Hakk'a darîr.*” diyerek insanın yaratıcının varlığına ulaşması için kitaba ya da başka bir delile ihtiyacı olmadan bunun akıl ile mümkün olabileceğini vurgulamıştır.⁵² İnanç konusunda akla yapılan bu vurgu, Paul Heelas'ın da belirttiği gibi dinin büyük ölçüde “özgürleşen özne”nin elinde şekillenmesine, modernleşmenin tanıdığı imkânlar çerçevesinde dini alanın kuralsızlaştırılarak geleneksel din anlayışının ötesinde “dini-seküler” bir yaşam kültürünün oluşmasına⁵³ fırsat sağlamıştır.

Diğer yandan Tanzimat döneminde modernist bir yaklaşımla İslam'ın doktriner boyutu rasyonel gerekçelerle açıklanan bir bilgi meselesi haline dönüşmüştür. Özellikle dini pratikler (namaz, oruç, zekât gibi) ilahi boyutundan soyutlanarak daha çok dünyevî ihtiyaçları karşılayan, bireysel ve toplumsal kalkınmaya katkı sağlayan ibadet biçimleri olarak da yorumlanmıştır. Geleneksel din anlayışında önemli bir yeri olan “evliya ve türbeleri ziyaret, kandil kutlamaları, ibadetlerdeki lüzumsuz ilaveler” gibi dini gelenekler “bid'at” boyutunda değerlendirilmiştir. Böyle bir modernist yaklaşımla Müslümanların asıl kurtuluşu, modern İslamî yorumlar, bilimsel söylemler ve modern gerçekliklerle kurgulanan yeni bir din anlayışında aranmıştır.⁵⁴

İbadet maksadıyla bir “kutsal savaş” biçimine dönüşen “cihat” ve toplumsal bütünlüşme açısından önemli görülen “İslam birliği” anlayışlarının geleneksel dini bağlamından kopararak modern bakış açısına göre değerlendirildiği görülmüştür. Modern bir eğitim alan Yeni Osmanlılar, “cihat” ve “İslam Birliği”ne dair “saldırgan” eğilim olarak değerlendirilen görüşlerden yana olmamaları ve modern değerlere uygun olan “kendi kendine gelişme” prensibini benimsemeleri noktasında muhafazakâr görüşlerden ayrılmıştır. Onlara göre “Kitap sayfalarında İslam birliğinin bir prensibini bulmanın, aynı gayenin tahakkukunda kılıç kullanmaktan daha iyi bir yol olduğu”⁵⁵ ifade edilmiştir. İslam'a geleneksel anlayıştan farklı bir yorum getirmeleri ve bu yorumu Müslüman topluma yaymaya gayret etmeleri açısından Yeni Osmanlılar, İslamî anlayışlara modern çerçeveden yaklaşan tutumlar geliştirmiştir.

İslam'ın temel esaslarını rasyonelleştirmeye dair yorumlar, dini ve dini kültürü bireyselleştiren eğilimler olarak değerlendirilmektedir. Tanzimat döneminde geleneksel bakış açısının terk edilip İslam'ı pozitivist açıdan yorumlamanın popüler olduğu yaklaşımlar bağlamında “Yeni Muhafazakâr Aydın” denilen bir sınıfı ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu sınıf için İslam, modern değerlerle uyumlu günlük yaşam ve deneyimleri, dinin otoritelere “saygı” ve “itaat” anlayışından farklı olarak bireyselleşen ahlaki öğretileri meşrulaştırıcı⁵⁶ işlev görmektedir. Bu durum, modern bireyin özellikleriyle uyumlu farklı dindarlık tiplerini ortaya çıkarmaktadır.

3. Yeni Muhafazakâr Aydın Tipi

Batı Avrupa'da yaşanan çok boyutlu değişimin en önemli sonuçları yeni bir birey tipi meydana getirmesi ve bu birey tipini, başta eğitim olmak üzere, modernleşen diğer kurumlar aracılığıyla şekillendirmesidir. Modern değerleri içselleştiren birey, aklı sayesinde her türlü sorunları çözebilecek, hayatını kolaylaştırabilecek ve sınırlarını aşabilecek yetkinlikle tanımlanmıştır. Onun akıl ile ürettiği ve “bilim” halini alan bilgi, ölçülebilme ve genellenebilme açısından geleneksel bilgiden daha önemli hale gelmiştir. Bu bilgi anlayışı özellikle Batı dışı toplumların “taklit” yoluyla benimsedikleri modernleşme biçiminde bir fetiş halini alarak kutsallaştırılmıştır.⁵⁷

Köklerini Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesinden alan modern insan, modern toplumların merkezinde bir “aktör”

⁵¹ Hocaoğlu, Laisizm'den Millî Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi, 203-215.

⁵² Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 340.

⁵³ Paul Heelas, “Introduction: on differentiation and dedifferentiation”, Religion, Modernity and Postmodernity, ed. Paul Heelas (Oxford: Blackwell, 1998), 5., Dominika Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, Scripta Instituti Donneriani Aboensis/21 (January 2009), 132.

⁵⁴ Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, 242-245.

⁵⁵ Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 73.

⁵⁶ Robert N. Bellah vd., Habits of the heart: Individualism and commitment in American life (Berkeley: University of California Press, 1985), 222, Adam B. Cohen-Peter C. Hill, “Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism Among American Catholics, Jews, and Protestants”, Journal of Personality 75/4 (August 2007), 711.

⁵⁷ Mustafa Gündüz, “Modern Eğitimin Doğuşu ve Alternatif Eğitim Paradigmaları”, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Eğitim Felsefesi Özel Sayısı/1 (2013), 73.

konumunda bulunur. Konumu gereği modern bireyden özerk olması, öznelleşmesi ve kendi kararlarını alabilen tutumlar geliştirmesi beklenir.⁵⁸ Modern bireyi çevreleyen sosyolojik, psikolojik, ekonomik, siyasal, kültürel ve dinsel çevreler ne kadar genişlerse davranışlarındaki bireysel tutumlar da o derece artış gösterir.⁵⁹ Çünkü böyle bir durumda geleneksel anlayışın “sınırlandırıcı” etkisinden kurtularak modern bilgi temelinde yeni anlamlar sağlayan alternatif alanlara yönelmek kolaylaşır. Mesele dini açıdan değerlendirildiğinde modern birey, Tanrı ile ilişkisini herhangi bir otoritenin yönlendirmesine bağlı kalmadan özgürce düşünüp karar vereceği iradesiyle belirler ve geleneksel din anlayışları karşısında modern değerlerle uyumlu olabilecek yeni bir dini yorum geliştirir. Bu tutum dini bireyselleşmenin en açık göstergesidir.

Modern kültürde bilgi bireyin denetimindedir ve nesnel bilgi öznel algıya dönüşerek yeni anlam kazanma imkânına sahip olur. Modern bireyin özelliklerini Tanzimat döneminde “Yeni Aydın” olarak tasvir edilen modelde görmek mümkündür. “Yeni Aydın”, modern ideoloji ve kültürünü benimseyen davranışlar ortaya koyar ve modernleşmenin bütün toplumsal alanlarda gerçekleşmesinin imkânını arar. “Yeni Aydın” tipinden üretilen ve İslamî referansları dikkate alarak modernleşmenin gerekliliğine inanan “Yeni muhafazakâr Aydın” tipi de geleneksel İslam anlayışı karşısında İslam'ın yeni yorum biçimini ortaya koymayı amaçlayan tutumlar geliştirir. Hem modern kimliğe sahip olması hem de öznel din yorumları ortaya koymasına bağlı olarak “Yeni muhafazakâr Aydın” Tanzimat döneminde dini bireyselleşmenin temsilcisi olarak görülebilir.

Modernleşme, merkezden çevreye doğru ilerleyen bir süreçtir. Bu süreçte merkez ve çevre arasında köprü görevi görececek bir aydın ya da seçkin gruba ihtiyaç vardır. Osmanlı'da Ulema'nın yerini alan ve Batılı eğitimden geçmiş aydınlar siyasal, kültürel ve dini açıdan Batılı değerleri önceleyen bir seçkin kültür ile toplumu değiştirmeyi hedeflemektedir.⁶⁰ Bu açıdan Tanzimat döneminin önemli bir öznesi olan ve görüşleriyle modern bir bilinç taşıyan dindar aydınlar, hem merkez ile çevre arasında bir köprü görevi görmekte hem de “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipini temsil etmektedir. Dönemin edebiyatçılarından Şinasi'ye göre “Yeni Aydın”, maddi iktidar'a karşı eleştirel, sınırlandırıcı ve aydınlatıcı bir karakterin yanında Tanzimat öncesi “ulema” ya da “veli” tipinden farklı olarak, manevi gücünü yaratıcıdan değil, kendi benliğinde bulunan “akıl, hürriyet ve vicdan” duygusundan almaktadır.⁶¹ “Aydın” olmanın gerekliliğini taşıyan ve bu tutumunu geleneksel İslam anlayışına karşı da gösteren “Yeni Muhafazakâr Aydın”, modern değerlerle uyumlu yeni bir İslam kültürü oluşturmanın yollarını aramaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi, modern bilince sahip olan “Aydın” kesimin, İslam'ın temel esasları olan inanç ve ibadet gibi ritüelleri modern değerlerle sentezleyen tutumları dinin bireysel yorumuna en somut örnek olarak gösterilebilir. Bu dini bireyselleşme biçimi de “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipinde vücut bulmaktadır.

Açık bir medeniyet olarak Batı kültürünün “Aydınlanmacı yeni devlet anlayışı”, “insan hakları”, “hürriyet” ve “eşitlik” gibi ideolojiler, dünyada olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da yayılmıştır. Modernleşmenin önemli bir aktarıcısı olan “Aydın” sınıf, Tanzimat döneminde, çoğunluğu Müslüman olan topluma modern değerleri aktarma noktasında önemli bir işlev üstlenmiştir. Vatandaş ve devlet ilişkilerinin bireysel ve insanî değerler üzere temellendiği Tanzimat Fermanı “onur”, “hürriyet”, “eleştiri hakkı”, “özgür düşünce” gibi ideolojilerin vatandaşlık hakları kapsamında değerlendirildiği, devlet ile birey arasında bu hakların gözetilerek ilişki kurulması gerektiğinin vurgulandığı⁶² modern bir bildiri görevi görmüştür. Ferman, devlete karşı sorumluluklarının bilincinde olan bir toplum oluşturma amacı taşıırken liberalliği çağrıştıran bu vurgular, fermanın bireyin düşünce özgürlüğünü meşrulaştığı bir öğretilere dönüşmesine fırsat sağlamıştır. Bu dönüşümde, Mustafa Reşit Paşa'nın fermanı ilan ederken topluma “özgürlüğü teşvik eden devletimiz” şeklinde seslenmesinin rolü kadar, modern okullarda eğitim almış Genç Osmanlılar'ın insan, aile ve toplum ile ilgili liberal ve seküler değerleri paylaşmasının da rolü büyüktür.⁶³

Tanzimat Fermanı'nda geçen liberal vurgularla birlikte seküler değerlerin topluma aktarılması evin ve giyim tarzının batılılaşmasına, yaşamın ve ilişki tarzlarının farklılaşarak gelenekselliğin arasına katılmasına ve günlük hayatın dönüşmesine fırsat sağlamıştır.⁶⁴ Böylece modern yaşam tarzı, mutluluğa yol açan amaç ve araçlara rehberlik ederek belli kalıplar üreten bir biçim aldıktan sonra birey için kutsal alana dâhil edilmiştir.⁶⁵ Simmel'in belirttiği gibi bu durum “bireyselliği uyandırılan kitle

⁵⁸ bk. John O'Brien, “Individualism as a Discursive Strategy of Action: Autonomy, Agency, and Reflexivity among Religious Americans”, *Sociological Theory* 33/2 (2015), 173–199., Ariadne Drizen vd., “Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse city”, *International Journal of Intercultural Relations* 82 (2021), 27.

⁵⁹ George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 232., Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 228.

⁶⁰ Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, 47–62.

⁶¹ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 337.

⁶² Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 338.

⁶³ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, 16–21.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), s.42.

⁶⁵ Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, 136.

toplumunun duyarlılığının çiçek açması” şeklinde ifade edilebilir.⁶⁶ Tanzimat yenilikleri öznel bilinci uyandırarak siyasal ve dini otoritelere karşı kendi irade gücünün farkına varan bir birey tipi olarak “Yeni Muhafazakâr Aydın”ı ortaya çıkarmış, “Yeni Muhafazakâr Aydın” bu bireysel tutumunu din karşısında da göstererek inanç, ibadet ve ahlakı modernliğin dinamikliliğiyle sürekli geliştirerek, güncelleyerek ve rasyonel argümanlarla destekleyerek⁶⁷ kutsal bir çerçeveye dönüştürme imkânına kavuşmuştur.

Avrupa devletleriyle yaşanan ekonomik ve siyasal ilişkiler, özellikle şehirlerde, toplumsal olduğu kadar zihinsel anlamda da “Batılılaşma”yı hızlandırmıştır. Modernleşmenin özgürlük ve özerklik vurgusu, birey açısından gündelik hayatın farklılaşmasını ve davranışlarında bireyselleşen tutumlar geliştirilmesini sağlamıştır. Bireyselleşen insan giyim-kuşam, moda, mimari ve müzik gibi sosyo-kültürel alanlarını geleneksel örüntülerden sıyrarak Batılı tarzın hâkim olduğu modern yaşam felsefesine benzetmeyi amaçlamıştır.⁶⁸ Toplumsal kuralların ve modanın yüzeysel de olsa değişime uğradığı, eşyadan kılık kıyafete, eğlence tarzlarından vakit geçirilen sosyal mekânlara kadar Avrupalı yaşam kurallarının hâkim olduğu Osmanlı toplumunda, şehirlerde, geleneksel yaşam formları yozlaşmaya başlamıştır.⁶⁹ Batı uygarlığı ile artan ilişkilerin çağın gereklerine göre düzenlenerek hukuki açıdan kanunlaştırılması “çağdaşlaşmanın özü” olarak nitelendirilirken bu durum, din ve gelenek gibi ölçülerin yerini rasyonel ve evrensel değerlerin almasına ve böylece toplumda din ve geleneğin otoritesinin kırılmasına neden olmuştur.⁷⁰

Bu duruma sekülerleşme eğilimlerinin de yol açtığı söylenebilir. Sekülerleşme, Batı Avrupa'da geleneksel dini otoritelerin ve geleneksel bilgi ile temellenen inanç, ibadet ve ahlakın reddedilmesini mümkün hale getirdiği gibi⁷¹ Tanzimat döneminde modernleşmeyle birlikte dini olanla seküler olanın iç içe geçtiği, kurtuluşun bir yanda dini canlanmada diğer yanda modern değerlerde arandığı düalist bir zihinsel süreci ortaya çıkardığı görülmektedir.⁷² Bu zihinsel bölünmeyi Daryush Shayegan şu cümlelerle ifade etmektedir: “Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı kelamının kutsanmasına. Bunu, yaşam tarzımızla öylesine mükemmelce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilahi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim, ilahi alanın tuzağına düşmemiz kadar, ilahi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu”;(. . .) “Din aklın oyununa gelmektedir. Batının karşısına dikileyim derken kendisi batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir.”⁷³ Bu durum Zygmunt Bauman'ın “akışkan modernite” kavramıyla ilişkilendirildiğinde bu dönem modern zamanla birlikte gelenekle taşlaşan her şeyin eridiği ve buharlaştığı⁷⁴ bir dünyanın varlığına işaret etmektedir. Modern kültür ile İslam kültürünün sentezlenerek yapılması amaçlanan reformlar birbirleriyle uyumlu sosyal kurumlar geliştiremeye⁷⁵ de böyle bir kültür sentezi, İslam'ın geleneksel yorumunu reddederek yeni modern anlamlar arayan “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipini ortaya çıkarması adına önemli görülmektedir.

Geleneksel din anlayışına karşı modern bilgi dikkate alınarak elde edilen dini yorumlar, modernleşmenin bireysel karakterini taşır. Modern olmak, geleneksel toplumda bireyin toplumsal karakterini şekillendiren geleneksel mirastan kurtulmayı gerektirir.⁷⁶ İslam'ın modern yorumlarında görüleceği üzere, modern olmayı amaçlayan birey, geleneksel mirasın temellendiği din gibi kutsal yapıları “kişisel tercih” meselesine dönüştürerek dinin “bireyselleşmesine” imkân tanımaktadır. Dini bireyselleşme olarak değerlendirilen bu tutum, İslam'ın modern yorumları ortaya konurken dinin belirli kavram ve uygulamalarına bireysel değerlerin aktarıldığı, dinde bireysel yorumların vurgulandığı görülmektedir.⁷⁷ Eğitimin modernleşmesi, bir yandan gelenekselliği çağrıştıran yapıların birey üzerindeki etkisini kırarken diğer yandan bireyi din ve dünya kurma girişiminde bir aktör olma pozisyonuna kavuşturmuştur.⁷⁸ Bir aktör olarak “Yeni Muhafazakâr Aydın”, sürekli bir dinamiklik barındıran modern anlayışla

⁶⁶ Edward Shils, “Mass Society and Its Culture”, Culture for the Millions, ed. Norman Jacobs (Boston: Beacon, 1967) , 3; Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, 136.

⁶⁷ Dorothea Olkowski, “The Myth of Individual”, Dialogue & Universalism 3-4/1 (March 2005), 9.

⁶⁸ İlbeyi Özer, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda (İstanbul: Truva Yayınları, 2009), 24.

⁶⁹ Fatma Barbarosoğlu, Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), III, Özer, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda, 25.

⁷⁰ Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 221.

⁷¹ bk. Karel Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, Sociology of Religion 60/ 3 (1999), 229–247.

⁷² İsmail Kara, Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 69.

⁷³ Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), s.21-87., Kara, Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet, 69.

⁷⁴ Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2006), 3-6.

⁷⁵ Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 119.

⁷⁶ Zygmunt Bauman, Bireyselleştirilmiş Toplum, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 178.

⁷⁷ bk. Peter J. Hemming-Nicola Madge, "Researching children, youth and religion: identity, complexity and agency", Childhood 19/1 (2012), 38-51., Ariadne Drizen vd., Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse city", 28.

⁷⁸ Ulrich Beck, A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2010), 136., Mustafa Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 234.

klasikleşen, gelenekselleşen ve tek bir doğru olarak kabul edilen anlayışları reddederek dinin yeni anlam inşasında modern/seküler ideolojilere uygun öznel din yorumları ve farklı dindarlık anlayışı ortaya koyabilmektedir.

Görüleceği üzere Tanzimat döneminde Batı'dan aktarılan modern, seküler, liberal ve laik değerlerin yeni toplum kurma girişiminde, bütün kurumsal yapılarda olduğu gibi, İslam'ın modern anlayışının gelişmesine de fırsat sağladığı söylenebilir. Osmanlı'nın eski gücüne kavuşma amacıyla gerçekleştirdiği reformlar, arka planda toplumun yeni dünya görüşleri ve çeşitli düşünce akımlarıyla tanışmasını sağlarken Batılılaştırıcı reformları gerekli görenler modernliğin temele alındığı yeni din anlayışları geliştirmenin imkânını aramıştır. Modernliğin kültürel programını dikkate alarak belirginleşen bireyselleşme eğilimiyle “Yeni Muhafazakâr Aydın”, geleneksel dini anlayıştan özgürleşerek İslam'ı yeniden anlama ve yorumlama tutumunu ortaya koymayı amaçlamıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, Tanzimat dönemi modernleşmesi bağlamında, eğitimin modern bilincin oluşmasına katkıları ve oluşan modern bilinçle İslam'ın temel esaslarına getirilen bazı seküler yorum biçimlerinin dini bireyselleşmeye yol açan tutumları incelenmiştir. Görülmektedir ki, Batılılaşma amacıyla gerçekleştirilen eğitimin modernleşmesi, Batılı kültürel değerlerin topluma aktarımını, geleneksel din anlayışının sorgulanmasını ve eleştirilmesini kolaylaştırırken yeni dünya görüşleri çerçevesinde İslam'da bireysel dindarlık yorumlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Temellerini Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesinden alan modern insan özerklik, özgürlük ve kendi kaderini tayin etme noktasında geleneksel anlayıştan farklı tanımlanmıştır. Bireye atfedilen bu vasıflar ona, özellikle geleneksel din anlayışı karşısında, kendi dini değerlerini oluşturabilme fırsatı sağlamıştır. Bireye bu özelliklerin aktarılmasında önemli bir işlev gören modern eğitim, Tanzimat döneminde kendi iradesine yön veren ve dini açıdan bireyselleşme eğilimi gösteren tutumlar geliştiren bir “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipi ortaya çıkarmıştır. Türk modernleşmesinin öncüsü olarak kabul edilen “Yeni Aydın”ın modernleşmeye dair tutumlarını yansıtan, modern değerler ile İslam dinini uzlaştırmayı hedefleyen “Yeni Muhafazakâr Aydın”ın İslam'ı yeniden anlama ve yorumlama noktasında dini bireyselleşme eğilimi gösterdiği görülmüştür.

Modernleşme, “sürekli bir yenileşme” çabası olarak bilince yerleşince toplumsal değişim kaçınılmaz olmuştur. Bilgi anlayışında yaşanan her değişime, topluma yeni dünya görüşleri kazandırırken değerlerin üretildiği kurumsal yapıların yeni dünya görüşleri çerçevesinde yeniden şekillendirme fırsatı vermiştir. Osmanlı toplumunda özel ve kamusal hayata değer katan İslam'ın da modern değerlerle uyumlu bir yorum ve anlam çabasının “Yeni Muhafazakâr Aydın” tarafından geliştirilmeye çalışıldığı görülmüştür. “Yenilik” ve “ilerleme” çabasıyla gerçekleştirilmeye çalışılan bireysel din yorumları, farklı dindarlık anlayışlarını ortaya çıkarırken modern yaşamın çeşitlenmesi ve yeni problemlerle karşılaşılmasına bağlı olarak sürekli güncellenmesi gereken bir İslam anlayışının imkânını yaratmıştır. Modern eğitimin aktardığı laik, seküler ve pozitivist düşünce temelinde geleneksel din anlayışının birey üzerinde etkisinin kırıldığı, din ve dünya kurma girişiminde modern değerlerin önemsendiği Tanzimat dönemi modern İslam anlayışı, modern bilince sahip dini bireyselleşme tipinin ortaya çıkması açısından önemli görülmüştür.

Kaynakça | References

- Adivar, A.Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 4. Basım, 1982.
- Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliği Üzerinde Dinsel Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. file:///C:/Users/pc/Downloads/620311%20.pdf
- Akgül, Mehmet. "Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma: Bir Arka Plan Çözümlemesi". *Makalat/1* (1999), 59-69. http://isamveri.org/pdfrg/D02044/1999_1/1999_1_AKGULM.pdf
- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitapevi, 1999.
- Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.
- Altun, Fahrettin. "Modernleşme". *Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları*.Erişim 03 Aralık 2022. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/modernlesme>
- Aslan, Taner. "Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma". *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi/55* (Aralık 2009), 1-32.
- Aysoy, Mehmet. *Batılı Bilgi ve Teknik Transferi Açısından Osmanlı Modernleşmesi*. Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12619/94861/T00043.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Baran, Murat. "Avrupa'da Gelişen Modernlik Ve Modernleşme Anlayışları Ve Bu Anlayışların Türkiye'ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik Açidan Bir Bakış". *Turkish Studies* 8/11 (Sonbahar 2013), 55-79. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5644>
- Barbarosoğlu, Fatma. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleştirilmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Beck, Ulrich. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. trn. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Bellah, Robert N vd. *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyuş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Canatan, Kadir. *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Cevâd, Mahmut. *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1338.
- Cihan, Ahmet. "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon". *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*. ed. Ejder Okumuş vd. İstanbul: ARK Kitapları, 2006.
- Cohen, Adam B - Hill, Peter C. "Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism Among American Catholics, Jews, and Protestants". *Journal of Personality* 75/4 (August 2007), 709-742. <https://970e22ceb1309b85a3bb416ee262012c4031f684ebsohost.vetisonline.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=70d1d491-f736-4dfc-8c36-20ce93a8d00c%40redis>
- Çotuksöken, Betül. *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.
- Davison, Roderic. "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim". çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu. 463-476. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Dobbelaere, Karel. "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion* 60/ 3 (1999), 229-247. <https://www.jstor.org/stable/3711935>
- Drizen, Ariadne vd. "Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse city". *International Journal of Intercultural. Relations* 82 (2021), 25-36. <https://5cef0b7b43e7a42fd019406d30fe2e79ab6b0d1f.vetisonline.com/science/article/pii/S0147176721000407>
- Giddens, Antony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Günay, Ünver-Ecer, Vehbi A. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Gündüz, Mustafa. "Modern Eğitimin Doğuşu ve Alternatif Eğitim Paradigmaları", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Eğitim Felsefesi Özel Sayısı 1* (2013), 66-80.
- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2010.
- Günerigök, Mustafa. "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2017), <http://www.yyusbedergisi.com/dergi/gec-modern-cagda-dinsel-bireycilik-ve-kimlik20180105042237.pdf>
- Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory". *Social Forces* 65/3 (March 1987), 587-611. <https://www.jstor.org/stable/2578520>
- Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*. London: Routledge, Second Edition, 2001.

- Heelas, Paul. "Introduction: on differentiation and dedifferentiation". *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas, 1-18. Oxford: Blackwell, 1998.
- Hemming, Peter J - Madge, Nicola. "Researching children, youth and religion: identity, complexity and agency". *Childhood* 19/1 (2012), 38-51. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0907568211402860>
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Inglehart, Ronald - Welzel, Christian. "Modernization". In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer. 3071-3078. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Kaplan, Mehmet. "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu. 335-342. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Kardaş, Rukiye. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016. [file:///C:/Users/pc/Downloads/451177%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/pc/Downloads/451177%20(2).pdf)
- Kaya, İbrahim. "Geç Modernlikler Çerçevesinde Türk Modernlik Deneyimi". *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran. 101-121. Bursa: Dora Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitapevi, Onsekizinci Basım, 2014.
- Levenson, Micheal. "Modernism". *new dictionary of the history of ideas*. ed. Maryanne Cline Horowitz, Volume I. 1465-1469. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 1993.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. çev. Elçin Gen- Burak Bozluolcay. ed. Kerem Ünüvar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Martinelli, Alberto. *Global Modernization: rethinking the project of modernity*. London: SAGE Books, 2012.
- Motak, Dominika. "Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 21 (January 2009), 149-161. <https://journal.fi/scripta/article/view/67348>
- O'Brien, John. "Individualism as a Discursive Strategy of Action: Autonomy, Agency, and Reflexivity among Religious Americans". *Sociological Theory* 33 /2 (2015), 173-199.
- Okumuş, Ejder. *Din ve Kültür*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Okumuş, Ejder. "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Şubat, 2005), 9-36. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4513/62121>
- Okur, Mehmet. "Milli Mücadele ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Milli ve Modern bir Eğitim Oluşturma Çabaları". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2005), 199-217. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/2815/37880>
- Olkowski, Dorothea. "The Myth of Individual". *Dialogue & Universalism* 3-4/1 (March 2005), 9-18. <https://9e54a07dff2a96854bad0c0f08f1711c40fc3428-ebsohost.vetisonline.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&sid=34813672-0ca0-4e38-a9ea-0d37bb325a97%40redis>
- Özer, İlbeyi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*. İstanbul: Truva Yayınları, 4. Baskı, 2009.
- Özçelik, Tacettin Gökhan. "Batı-Dışı Modernleşme Kavramı Temelinde Türkiye'de Cumhuriyetin İlk Yıllarında Modernleşme Çabaları". *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Ekim 2019), 308-326.
- Paker, Kamile Oya-Akçalı, Selda İçin. "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", *Gaziantepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/4 (2012), 1440-1459.
- Ritter, Joachim. *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu. İstanbul: Afa Yayınları, 1994.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Shils, Edward. "Mass Society and Its Culture", *Culture for the Millions*. ed. Norman Jacobs. 1-27. Boston: Beacon, 1967.
- Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Somel, Selçuk Akşin. "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler". *Savaştan Barışa: 150. Yıl dönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşmaları (1853-1856)*. 61-84. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 4. Basım, 2002.

- Türkdoğan, Arzu M. "II. Abdülhamid Döneminde İlköğretim Okullarındaki Ders Kitapları ve Tarih Öğretimi". *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 3/2 (2014), 82-111.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılım Kitap. 2011.
- Yıldırım, Yılmaz. "Türkiye'de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik". *Tarih Okulu Dergisi* 9/XXVI (Haziran 2016), 569-594. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh910>
- Yılmaz, Hüseyin. "Gelenek ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık". *Dindarlık Olgusu(Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri)*. ed. Hayati Hökelekli. 129-135. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.


Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ters Yüz Sınıf Modelinin Öğrencilerin Akademik Başarılarına Etkisi

İbrahim ÖZCAN |  0000-0001-6895-292X

Dr. | Yazar | iozcan84@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | **ROR**:: 00jga9g46

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi | Ordu, Türkiye

Hasan DAM |  0000-0001-7975-3096

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | hasan.dam@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | **ROR**:: 028k5qw24

Din Eğitimi | Samsun, Türkiye

Öz

Bu araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ters yüz sınıf modelinin öğrencilerin akademik başarısına etkisi incelenmiştir. Çalışmada, nicel araştırma desenlerinden olan ön test son test kontrol gruplu deneysel desen kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemini, 2020-2021 öğretim yılında Ordu Başöğretmen ortaokulunda öğrenim gören 203 öğrenci oluşturmaktadır. Deney grubu öğrencilerine ters yüz sınıf modeline dayalı olarak geliştirilen ders öncesi videolar ve sınıf içi etkinlikler uygulanmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen "Akademik Başarı Testi" ile toplanmıştır. Verilerin analizinde, deney ve kontrol grubunda yer alan öğrencilerin bağımlı değişkene ilişkin ön test ve son test puanlarının karşılaştırılmasında ilişkili örneklem t-testi, deney ve kontrol grubu ön test ve son test puanlarının karşılaştırılması için ise bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarı son test puan ortalaması ile deney grubu öğrencilerinin akademik başarı son test puan ortalaması arasında deney grubu lehine anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir [$t(201)=5,41$; $p<0,05$].

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Ters Yüz Sınıf Modeli, Akademik Başarı, Öğrenci Başarıları

Atıf Bilgisi

Özcan, İbrahim-Dam, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ters Yüz Sınıf Modelinin Öğrencilerin Akademik Başarılarına Etkisi". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 125-135.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285292>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.10.2022	Kabul Tarihi: 09.03.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Doç. Dr. Hasan Dam danışmanlığında 08.09.2021 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ters Yüz Sınıf Modelinin Öğrencilerin Tutumlarına ve Akademik Başarılarına Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye, 2021).		
Etik Kurul İzni	Etik onay, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 27.12.2017 tarihli ve 2017/272-322 numaralıdır.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Birinci yazar (İÖ) %60, sorumlu yazar (HD) %40		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



The Effect of Flipped Classroom Model on Students' Academic Achievement in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson

İbrahim ÖZCAN |  0000-0001-6895-292X


Dr. | Author | iozcan84@hotmail.com

Ministry of National Education |  00jga9g46

Religious Culture and Moral Knowledge | Ordu, Türkiye

Hasan DAM |  0000-0001-7975-3096

Assoc. Prof. Dr. | Corresponding Author | hasan.dam@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University |  028k5qw24

Religious Education | Samsun, Türkiye

Abstract

In this study, the effect of the flipped classroom model on the academic success of students in the Religious Culture and Moral Knowledge course was investigated. In the study, the experimental design with pre-test post-test control group, which is one of the quantitative research methods, was used. The sample of the research consists of 203 students studying at Ordu Başöğretmen Secondary School in the 2020-2021 academic year. Pre-lesson videos and in-class activities developed based on the flipped classroom model were applied to the experimental group students. The data of the research was collected from the "Academic Achievement Test" developed by the researcher. In the analysis of the data, the related samples t-test was used to compare the pretest and posttest scores of the students in the experimental and control groups regarding the dependent variable. The independent samples t-test was also used to compare the pretest and posttest scores of the experimental and control groups. As a result of the research, it was determined that there was a significant difference between the academic achievement post-test mean score of the control group students and the academic achievement post-test mean score of the experimental group students in favor of the experimental group [$t(201)=5,41$; $p<0,05$].

Keywords

Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Lesson, Flipped Classroom Model, Student Success

Citation

Özcan, İbrahim-Dam, Hasan. "The Effect of Flipped Classroom Model on in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 125-135.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285292>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.10.2022	Date of Acceptance: 09.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Effect of Flipped Classroom Model on Students' Attitudes and Academic Success in the Lesson Religion Culture and Moral Knowledge", supervised by Assoc. Prof. Dr. Hasan Dam (Ph.D. Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Türkiye, 2021).		
Ethics Committee Approval	Ethical Approval: Granted by Ondokuz Mayıs University Social Sciences and Humanities Ethics Committee, dated 27.12.2017 and numbered 2017/272-322.		
Auth. Contribution Rates	First author (İÖ) %60, corresponding author (HD) %40		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Problem

Öğretme-öğrenme süreci, çok boyutlu ve karmaşık bir süreçtir. Eğitimde asıl amaç, öğretim programında ön görülen hedeflerin gerçekleşmesi yani öğrencilerin öğrenmesidir. Öğrencilerin daha kolay öğrenmelerini sağlayan en önemli kişi hiç şüphesiz öğretmendir. Öğrenmenin en üst düzeyde gerçekleşmesi için öğretmenlerden, öğrencilerin öğrenmeye ilişkin ihtiyaç ve özelliklerine uygun öğrenme ortamlarını oluşturmaları beklenmektedir. Naimie vd. (2010)'ne göre, öğrenenlerin ihtiyaçları ve öğrenme kavramı hakkında bilgi sahibi olmak, öğrenme ihtiyaçlarını karşılayacak teknolojileri seçmede önemli bir faktördür. En uygun ve başarılı öğrenme ortamları, 21. Yüzyıl gelişmelerine ve bilgi çağına uygun olarak düzenlenen öğrenme ortamlarıdır. (Naimie vd., 2010, 84)

Öğrenme ortamlarının öğrenme hedeflerine göre düzenlenmesi ve zenginleştirilmesinde teknoloji kullanımı önemli yer tutmaktadır. Prensky (2001), teknolojiyi kullanma durumlarına göre bireyleri, "Dijital Göçmenler ve Dijital Yerliler" olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre, yeni teknolojilerle büyüyen bugünün öğrencileri dijital yerlilerdir. Bu dijital yerliler, teknolojiyi hayatlarının her alanında etkin olarak kullanmaktadırlar ve teknolojik araçlar onlar için vazgeçilmezdir. Bilgisayarların, video oyunlarının, cep telefonlarının ve internetin dijital dili onların "ana dili" olmuştur. Bugünün öğrencileri geçmiştekilere göre oldukça değişmiştir ki onlar artık eğitim sisteminin öğretmek için tasarlandığı insanlar değildir. (Prensky, 2001, 4) Bu bakımdan, günlük yaşamını neredeyse teknolojiye bağlı olarak yaşayan bir kuşağın, eğitim teknolojileriyle geliştirilmiş ortamlardan ve imkanlardan yararlanması beklenen bir durumdur. Teknolojiyi hayatıyla bütünleştirmiş olan bu nesli, bu teknolojilerin kullanılmadığı geleneksel yapıdaki eğitim modeliyle öğretim sürecine dahil etmek öğrenci beklentilerini karşılamada yetersiz kalacaktır (Karaca, 2016, 1172).

Günümüzde öğrencilerinin, sınıfta öğretmeni pasif olarak dinlemek yerine daha interaktif bir öğrenme yaşantısı geçirmek istedikleri, bu nedenle de yeni teknolojilerin kullanıldığı, uygulamalı ve etkileşimli etkinliklerin yapıldığı derslere daha fazla ilgi duydukları belirtilmektedir. Ancak öğretim yöntemlerinin aynı kalması durumunda öğretim sürecinde teknolojinin tek başına olumlu bir etkiye sahip olmayacağı ve öğrenme açısından bir farklılık oluşturmayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla, eğitim süreçlerine öğrencilerin sevdikleri, kullanmak istedikleri ve öğrenmeyi kolaylaştırıcı teknolojileri entegre eden yeni öğretim yöntemlerine ihtiyaç duyulmaktadır (Karaca, 2016, 1178). İşte öğretim süreçlerine teknolojiyi entegre eden, öğrencinin kendi öğrenme sorumluluklarını üzerine almasını sağlayan ve sınıf dışındaki zamanın da etkin kullanımını sağlayan eğitim modellerinden biri de ters yüz sınıf modelidir.

Ters yüz sınıf modeli, kısaca, "evde okul etkinlikleri, okulda ev ödevleri" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım, eğitimi ters yüz etmek için öğretmenlere çeşitli öğretim etkinliklerini sınıflarda yerine getirmelerine izin veren bir yaklaşımdır. Ters yüz sınıf modeli; öğretimi grupla öğrenmeden alarak bireyselleştirilmiş öğrenmeye doğru yönlendirdiği, grupla öğrenmeden boşalan zamanın ise öğretmenin sınıfta uygulamalar yaptığı, yaratıcı, hareketli ve etkileşimli bir öğrenme ortamının oluşturulduğu pedagojik bir yaklaşımdır (Sams vd., 2014).

Ters yüz sınıf modelinin temel amacı, öğrenci merkezli ve işbirliğine dayalı çalışmalara, araştırmaya, yaratıcı düşünme ve problem çözme becerilerine yönelik etkinliklerin yer aldığı bir öğretme-öğrenme ortamı oluşturmak ve sınıfları bir laboratuvara ya da etkinlik atölyesine dönüştürmektir (Aybat, 2014).

Ters yüz sınıf modeli, öğrencilerin dersin içeriklerine ilişkin ilk deneyimlerini video yoluyla edindikleri ve sonrasında sınıf içinde öğretmenin rehberliğinde etkin katılımlı aktif öğrenme etkinlikleri yoluyla anlamlı ve kalıcı öğrenme için zaman harcadıkları bir öğretim yaklaşımını tercih etmektedir. Öğrenciler, önceden hazırlanmış ders materyalleri vasıtasıyla derse ilişkin ön bilgileri ve ön öğrenmeleri edinerek sınıfa gelmektedirler. Sınıfta daha fazla etkinlikler yaparak daha iyi öğrenme ve dersin kazanımlarına daha etkili ulaşma imkanı bulmaktadırlar. İçeriğin sınıf dışına taşınmasıyla birlikte, derslerin etkin dinleme ve probleme dayalı öğrenmeyle geçmesi sağlanmaktadır (Search, 2016).

Ters yüz sınıf modeline göre ders işleyen öğretmenler, öğrencileri nesnel olarak değerlendirirken zaman ve yöntem konusunda esnek olduklarından öğrenciye uygun bir değerlendirme sistemi kurabilmektedirler (Noora vd., 2013, 6).

Zaman ve yöntem konusundaki esneklik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için öğrencilerin kendine ve çevresinde olanlara karşı anlam verebilmesi açısından önemli bir avantaj sağlamaktadır. Zira bu derste öğrenilen bilgiler sadece kavram olarak kalmamakta, aynı zamanda gerçek dünya ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bu ilişkiden dolayı ders konularının, farklı

öğrenme ve öğretme yaklaşımları ile çağın gereklerine göre şekillenerek anlatılması, öğrencilerin hem yaşam becerisi hem de akademik olarak doğru yönlendirilmesini desteklemektedir.

Ters yüz sınıf modelinde; öğrencilere sınıf içinde ve sonrasında sunulan etkileşimli çoklu ortam araçları kullanılırken bilgilerin tekrar yoluyla pekişmesi sağlanmaktadır. Bu durum Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında belirlenen öğretmenin rolünün kolaylaştırıcı ve yönlendirici olması yanında öğrencilerin araştıran, sorgulayan ve tartışan bireyler olarak yetişmesi amacı ile de örtüşmektedir (MEB, 2018). Aynı zamanda teknolojik imkanları kullanarak daha zengin öğrenme ortamları oluşturan öğretmenler, öğrencilere daha fazla rehberlik etme imkanı bulmaktadır. Bu durum öğretmen öğrenci iletişimini verimli hale getirmekle beraber akademik olarak başarıyı da olumlu etkilemektedir.

Ters yüz öğrenme modelinin, öğretim süreçlerine teknolojiyi entegre eden, sınırlı sayıda da olsa yapılan araştırmalarda, derse aktif katılım, motivasyon, öğrenci başarısı, kalıcı öğrenme ve etkileşim gibi pek çok değişken açısından eğitime olumlu katkılar sağladığı ifade edilmektedir. Bu araştırmada, ters yüz sınıf modelinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılabilirliği ve öğrencilerin akademik başarılarına etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, "Ters yüz sınıf modelinin öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi başarılarına etkisi var mıdır?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Ters Yüz Sınıf Modeli

Ters yüz sınıf modeli, genellikle basit bir şekilde "evde okul etkinlikleri, okulda ev ödevleri" şeklinde tanımlanırken eğitimi ters yüz etmek için öğretmenlere çeşitli metodolojileri sınıflarda yerine getirmelerine izin veren bir yaklaşımdır.

Mazur (1999), "Akran Eğitimi" konulu çalışmasında ev ödevi olarak verilen çalışmaları sınıf içinde gerçekleştirmiş ve öğrencilerin evde sadece okuma yapmalarını istemiştir. Bu sayede sınıf içi etkinlikler aktif öğrenmede ne kadar önemli olduğu dikkat çekmeye başlamıştır. Sonraki yıllarda hazırlanan ders içerikleri evde öğrenciler tarafından izlenmesi istenmiştir. Bu modele ise "geleneksel eğitimde sınıf içinde yapılan etkinliklerin tersine çevrilerek sınıf dışında yapılması" şeklinde ifade edilen "dönüştürülmüş sınıf (inverted classroom)" olarak adlandırılmıştır (Lage vd., 2000).

Stone (2012)'a göre de bu model, ders öncesi hazırlanan dersle ilgili içeriklerin izlendiği, sınıf içindeki zamanı ise anlaşılması zor kavramların açıklanması, derse ait soruların cevaplanması ve öğrencileri derste aktif öğrenmeye dahil ederek günlük yaşamla bağlantı kurmaya teşvik eden bir modeldir. Bununla birlikte bu model ile doğrudan öğretmenin yönlendirmesiyle yapılan sınıf içi etkinlikler ve bunlarla alakalı ev ödevlerinin tamamlandığı sürecin ters çevrilerek, öğrencilerin temel düzeyde ilk bilgileri evde alması ve sınıftaki zamanı ise akranlarıyla birlikte iş birliği içerisinde çalışarak geçirmesi amaçlanmaktadır (Johnson vd., 2012).

Öğrencilerin yapmak zorunda oldukları en zor görevler genellikle kendi başlarına ve öğretmenlerinden ayrı halde ders dışı zamanlarda yaptıkları ödevlerdir. Buna karşılık geleneksel öğretimde bilişsel olarak en üst düzeyde olunan sınıf ortamında hazır bulunan öğretmen, öğrencilerle en az etkileşimde bulunmaktadır (Talbert, 2012, 7). Bu nedenlerle öğrencilerin gelişimsel olarak ilerleyebilmeleri için geleneksel sınıf düzeninin tersine çevrilerek, sınıf dışı etkinlikler olarak derse ait okumalar yaparak veya diğer kaynaklardan faydalanarak bilgi alması, sınıf içine ise öğretmeni ile birlikte zorlu ve üst düzey bilişsel etkinliklerle çalışması gerekmektedir (Gençer vd., 2014, 893). Derse sınıf dışında hazırlanan öğrenciler sınıfa ön bilgiler ile gelerek sınıf içi aktivitelerde etkileşim halinde olacaktır. Ders sırasında aktif bir sınıfın motivasyonunun üst düzeyde olabilmesi için dersin çok iyi planlanması gerekmektedir.

Ters yüz sınıf modeline göre öğretim yapan bir öğretmen geleneksel modele göre daha fazla sorumluluk üstlenmektedir. Sınıf içi ve dışındaki faaliyetleri daha etkili planlama ve izleme süresince aktif olunması gerekmektedir. Ders dışı faaliyetler için hazırlanan materyallerin öğrenciler tarafından anlaşılabilir olması ve tekrar edebileceği bir ortam aracılığı ile ulaştırılabilmesine özen gösterilmelidir. Bu amaçla hazırlanan video ve sunulardan tüm öğrencilerin faydalanabilmesi amacıyla internet ortamı hazır platformlar sunmaktadır.

Ters Yüz Sınıf Modeli Öğrenme Süreçleri

Sınıf Dışı Hazırlıklar

Sınıf dışında sağladığı içeriklerle öğrencileri derse hazırlayan ve sınıf içinde bireysel veya grupta yapılan alıştırmalar, soru-cevap ve diğer etkileşimli etkinlikler ile öğrencilerin odaklanmasını sağlayan ters yüz sınıf modeli, ilk olarak içeriğin çevrimiçi olarak sunulması ve ardından derste yüz yüze etkinliklerin gerçekleştirilmesinden dolayı geleneksel bir dersin tersine çevrilmiş halidir (Bechter vd., 2017, 61). Ters yüz sınıf modelinin başarılı olmasında sınıf öncesi hazırlıkların çok büyük rolü vardır.

Sınıf öncesi sürecin planlanması aslında öğretmene farklı sorumluluklar getirmektedir. Konuların ve kazanımların haftalık veya

günlük olarak planlanması, buna bağlı olarak hazırlanacak etkinliklerin veya iş birliğine dayalı çalışmaların hazırlanması, ders sonrası izlenecek video ve materyallere ulaşım sağlanması, etkinlikler uygulanırken sürecin nasıl yürütüleceği ve bu sürece dair gereken kuralların tespiti gibi ayrıntılı çalışmaların önceden belirlenmesi gerekmektedir.

Ters yüz sınıf modelinin temel ilkesi öğrenciyi sınıf içi aktif öğrenmeye hazırlamaktır. Bu nedenle, sınıf dışında verilen materyaller, eleştirel düşünmenin ve ders sırasında daha derin öğrenmeyi gerçekleştiren temel içeriği sağlaması gerekmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar, sınıf dışında verilen materyallerle hazırlanan öğrencilerin sınıf boyunca aktif öğrenmeyle katıldıklarını ve beklenen öğrenme sonuçlarıyla uyumlu bir şekilde daha iyi performans sergilediklerini göstermektedir (McLaughlin vd., 2016, 26).

Sınıf İçi Etkinlikler

Öğrenciler arasındaki etkileşimi artırmak ve öğrendiklerinin somutlaşmasını sağlamak amacıyla geleneksel sınıf ortamında ders süresinin sınırlılığı nedeniyle yapılamayan pek çok etkinlik ve tartışmalar, bu modelde öğrenmeye ayrılan zamanın artmasından dolayı daha düzenli ve etkili bir şekilde yapılabilmektedir. Sınıf içerisinde düşüncelerini ifade etmekte zorlanan öğrenciler, öğretmenin sağladığı çevrim içi ortamlarda arkadaşlarının ifade ettikleri fikirlerden hareketle kendi fikir ve düşüncelerini oluşturmak için zaman kazanmalarına ve ders sürecinde fikirlerini sunmalarına fırsat oluşturmaktadır (Demiralay vd., 2014, 337).

Sınıf Dışı Süreç

Ters yüz sınıf modelinin son aşaması sınıf sonrasıdır. Modelin ilk ve son aşamaları öğrenciler tarafından uzaktan, evde, bir dijital platform ve uygun eğitim materyalleri kullanılarak gerçekleştirilir. Öğrenciler öğretmenleri tarafından kendilerine hazırlanan dijital içeriği ders sonrası istedikleri kadar görebilir, istedikleri noktalara, kendi alanlarına ve kendi hızlarına odaklanabilirler (Strayer, 2007, 196). Bu nedenle, öğrencilerin ders materyali ile etkileşimi sınıf içi ile sınırlandırılmış olmaz (Hertz, 2012).

Ters yüz sınıf modelinin asıl hedefi, sınıf sonrası süreçte öğrencinin zorlandığı veya yalnız kaldığı uygulama odaklı ödevleri sınıf içine taşımak ve okulda yapılacak derse önce evde başlayıp okulda derinleştirip evde konuların genişletilmesine imkân sağlamaktır.

Öğretmenin Ters Yüz Sınıf Modelindeki Rolü

Ters yüz sınıf modelinde öğretmen, öğrencilere kendisi tarafından veya başka bir profesyonel kaynaktan edinilen sınıf öncesi materyalleri hazırlar. Hazırlanan 10-20 dakikalık videoyu öğrencilerin evde izlemesi sağlanır. Öğrenciler internete eriştikleri sürece, öğrenme içeriğine de erişebilirler. Bu modeli tam olarak uygulamadan önce, öğretmen öğrencilere videoları nasıl izleyeceğini, videoyu gerektiği gibi duraklatıp oynatmasını, not almasını ve aklına takılan soruları yazmasını teşvik eder. Öğretmenler ayrıca öğrencilerin öğrenmelerini geliştirmelerine yardımcı olmak, yeni kavramlar öğretmek ve daha üst düzeyde düşünmek için onlara zorluk seviyelerine göre hazırlanmış etkinlikler kullanır (Brown, 2016, 10).

Teknolojinin Ters Yüz Sınıf Modelindeki Rolü

Ters yüz sınıf modelinin teknolojiye bakış açısı, öğrenme süreçlerini kolaylaştırmaya, öğrenme materyallerine hızlı ulaşım sağlamaya ve öğrenme süreçlerini hızlandırmaya odaklanmaktadır. Yeni tür öğrenme deneyimleri sağlamak ve mevcut öğrenme senaryolarını zenginleştirmek için teknolojiye önemli roller yüklenmektedir. Bunu başarılı bir şekilde yapmak için, sadece öğretme ve öğrenmeyi değil, aynı zamanda teknolojiyle geliştirilmiş öğrenmenin uygulanmasının gerekliliğinin de anlaşılması gerekmektedir. Yeni dijital teknolojileri okullara ve diğer eğitim kurumlarına getirmenin en güçlü yollarından biri, pedagojik anlayışla hareket edilmesidir (Laurillard vd., 2009, 291). Bu sayede teknoloji hem öğrenciyi sağlıklı değerlendirmeye hem de süreç içerisinde kullanılan etkinliklerin tasarımına yardımcı olmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Ters yüz sınıf modelinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin akademik başarılarına etkisini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada, nicel araştırma türlerinden, ön test-son test eşleştirilmiş deney ve kontrol gruplu yarı deneysel araştırma deseni kullanılmıştır. Deneysel araştırmaların, karşılaştırılabilir işlemler uygulanması ve bunların etkilerinin incelenmesi nedeniyle araştırmacıyı daha kesin yorumlara götürmesi beklenmektedir. Deneysel araştırmalar, araştırmacı tarafından oluşturulan ve manipüle edilen işlemlerin araştırmanın bağımlı değişkeni üzerindeki etkisini ve işlemden önceki veriler arasında fark olup olmadığını test etmeye yönelik çalışmalardır. Eşleştirilmiş grupların seçkisiz bir şekilde deney grupları olarak atandığı

çalışmalar yarı deneysel desenler olarak kabul edilmektedir (Büyüköztürk vd., 2008, 194).

İşlem Basamakları

Hem kontrol grubu hem de deney grubunda derslerin işlenişi yıllık planda gösterilen süreye göre 7 hafta sürmüştür. Eğitim öğretim ortamında öğrencilerin öğrenmelerini çeşitli şekillerde etkilemek ve duyu organlarına daha fazla hitap etmek amacıyla çalışma sürecinde farklı programlar kullanılarak ders programı çerçevesinde araştırmacı tarafından çeşitli materyaller hazırlanmış ve kullanılmıştır.

Deney grubunda, DKAB dersine yönelik 7 hafta uygulama ve 2 hafta değerlendirme olmak üzere 9 haftayı kapsayan bir çalışma planı oluşturulmuştur. Planın içeriğinde dersin amaçlarına, içeriğine, öğretim yöntem ve tekniklerine uygun etkinlikler tasarlanmıştır. Ders sürecinde farklı yöntemlerin yanı sıra dijital etkinlikler olan eşleştirme, sürükle bırak, doğru yanlış vb. ders materyalleri kullanılmıştır. Kullanılan materyaller, etkileşimli içerikler, video ve zihin haritalarından oluşmaktadır. Kontrol grubunda ise, öğretim programında yer alan içerik sınıf içi klasik öğretim yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma evrenini 2020-2021 öğretim yılında Ordu Başöğretmen Ortaokulunun 5-8. sınıflarında okuyan 654 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma, 96 kontrol ve 107 deney grubu olmak üzere toplam 203 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Sınıflar gruplara yansız olarak aktarılmıştır. Örneklemi oluşturan öğrencilerin %51,2'si kız, %48,8'i ise erkektir. Kontrol grubunda, 51 (53,2) kız, 45 (%46,8) erkek öğrenci, deney grubunda ise 53 (%49,5) kız, 54 (%50,5) erkek öğrenci bulunmaktadır. sınıf düzeyi bakımından araştırmaya katılan öğrencilerin %22,2'si 5. sınıf, %26,6'sı 6. sınıf, %26,1'i 7. sınıf, %25,1'i 8. sınıfta öğrenim görmektedir. Bu verilere göre, araştırmaya katılan deney ve kontrol grubu öğrencilerin demografik değişkenlerinin dengeli dağıldığı anlaşılmaktadır.

Bilgi Toplama Araçları

Araştırmanın verileri araştırmacı tarafından geliştirilen ve her sınıf düzeyi için ayrı ayrı oluşturulan "DKAB Dersi Akademik Başarı Testi" ile toplanmıştır.

DKAB Dersi Akademik Başarı Testleri ve Madde Analizleri

Baıarı testleri, öğrenci başarılarının değerlendirilmesi, bu programı yürüten eğitimcilerin izlenmesi ve belirlenen aksaklıkların giderilmesi için kullanılır. (Çakan, 2003, 20) Burada amaç, öğrencilerin gerekli zihinsel davranışlarını yani hedeflenen bilgi ve becerilerin istenen düzeye ulaşmış olmasının kontrolünü sağlamaktır. Araştırma kapsamında verilerin toplanması amacıyla, DKAB dersindeki akademik başarı durumlarını belirlemeye yönelik olarak 20 maddelik ve çoktan seçmeli sorulardan oluşan başarı testi hazırlanmıştır.

Başarı testleri; maddelerin güçlüğü, ayırt ediciliği, basıklık ve çarpıklık gibi özelliklerinin belirlenmesi amacıyla, Department of Educational Studies at Ohio University tarafından açık kaynak olarak sunulan "TAP: Test Analysis Program" programıyla test ve madde analizine tabi tutulmuştur. Bu analizler sonucunda madde güçlük indeksi ve madde ayırt edicilik indeksi incelenmiştir. Yapılan madde analizinin sonuçlarına göre, test maddelerinin elde edilen Point Biserial değerleri incelenmiş, madde ayırt edicilik indeksi 0,20'nin altına düşen maddeler çıkarılmıştır. Madde ayırt edicilik indeksinin 0,20'den büyük olması maddelerin geçerli olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Madde güçlük indeksinin 0,60-0,90 arası olması ise maddenin iyi olduğunu ifade etmektedir (Yılmaz, 2002, 215).

Verilerin Analizi

Verilerin analizi, SPSS istatistik programı ile yapılmıştır. Veri analizinde uygun istatistik analizlerin seçilmesi amacıyla akademik başarı puanlarının normallik durumuna Kolmogorov-Smirnow testi ile bakılmıştır. Kolmogorov-Smirnov testinde çarpıklık ve basıklık katsayılarının -1,00 ile +1,00 arasında değiştiği ve dağılımın normal olduğu görülmüştür.

Verilerin analizinde, puanların normal dağılım göstermesi nedeniyle parametrik testlerden, deney ve kontrol grubunda yer alan öğrencilerin bağımlı değişkene ilişkin ön test ve son test puanlarının karşılaştırılmasında ilişkili örneklem t-testi, deney ve kontrol grubu ön test ve son test puanlarının karşılaştırılması için ise bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, DKAB derslerinin sınıf içi geleneksel yöntemle işlendiği kontrol grubu ile ters yüz sınıf modeli yöntemiyle işlendiği

deney grubu öğrencilerinin akademik başarı düzeylerine ilişkin karşılaştırmalar incelenmektedir.

Ters yüz Sınıf Modelinin Öğrencilerin DKAB Dersi Akademik Başarı Düzeylerine Etkisi

Araştırmaya katılan öğrencilerin DKAB dersi akademik başarı düzeylerini tespit etmek amacıyla, akademik başarı testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda elde edilen verilere yönelik istatistiksel bilgiler ve dağılımlar aşağıda gösterilmiştir.

Deney ve Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön Test Puanlarıyla İlgili Bulgular

Deney ve kontrol grubunun ders anlatım süreci öncesinde başarı düzeylerinin denk olup olmadığını belirleyebilmek amacıyla DKAB dersi akademik başarı testi ön test olarak uygulanmıştır. Toplanan veriler bağımsız gruplar için t-testi ile karşılaştırılmıştır.

Tablo 1. Deney ve Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön Test Puan Ortalamalarına İlişkin Bağımsız Gruplar t- Testi Sonuçları

	N	X	ss	sd	t	p
Kontrol	96	59,95	28,49	201	0,32	0,74
Deney	107	58,69	27,16			

Tablo 1'e göre, kontrol grubu öğrencilerinin başarı ön test puan ortalaması X=59,95, deney grubunun başarı ön test puan ortalaması X=58,69 olarak bulunmuştur. Yapılan analizde, ön test puanları açısından gruplar arasında anlamlı fark olmadığı saptanmıştır [$t_{(201)} = 0,32; p > 0,05$].

Bu sonuca göre, araştırma öncesinde deney ve kontrol grubu olarak ayrılan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin akademik başarı düzeylerinin denk olduğu söylenebilir.

Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön Test ve Son Test Puanlarıyla İlgili Bulgular

Kontrol grubundaki öğrencilerin ön test ve son test puanları arasında farklılaşma durumunu belirlemek amacıyla yapılan bağımlı gruplar için t-testi sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön test ve Son test Puan Ortalamalarına İlişkin Bağımlı Gruplar t- Testi Sonuçları

	N	X	ss	sd	t	p
Ön test	96	59,65	28,49	95	-12,19	0,00
Son test	96	86,72	14,93			

Tablo 2'ye göre, kontrol grubu ön test başarı puanı ortalamaları X=59,65 iken, son test başarı puanı ortalaması X=86,72 olarak bulunmuştur. Yapılan t-testi analizine göre, kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarı son test puan ortalaması ön test puan ortalamasından anlamlı şekilde daha yüksek bulunmuştur [$t(95) = -12,195; p < 0,05$].

Sonuçlar incelendiğinde, geleneksel öğretim yönteminin öğrencilerin ders başarılarını artırmada olumlu bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Geleneksel yöntemle ders işleyen kontrol grubu öğrencileri, konularını sınıflarda dinleyerek ve ödevlerin evde yaparak uygulama sürecini tamamlamışlardır. Bu süreç kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarılarında olumlu etki oluşturmuştur. Esasen bu beklenen bir durumdur. Ancak bu konuda yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar da ortaya çıkmıştır. Gökdemir (2018), Taşkın (2020) tarafından yapılan araştırmalarda, kontrol grubunda geleneksel yöntemin ön test ile son test arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır. Bu bulgu, eğitimin niteliği açısından araştırılması gereken bir problem olarak görülmelidir.

Deney Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön Test ve Son Test Puanlarıyla İlgili Bulgular

Yaklaşık dokuz hafta süren ders anlatım işleminin ardından deney grubu öğrencilerinin DKAB dersi başarılarına ilişkin ön test ve son test karşılaştırılarak, ters yüz sınıf modelinin deney grubu öğrencilerinin akademik başarılarında nasıl bir etki meydana getirdiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Deney grubundaki öğrencilerin ön test ve son test puanları arasında farklılaşma durumunu belirlemek üzere yapılan bağımlı gruplar için t-testi sonucu Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. Deney Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Ön Test ve Son Test Puan Ortalamalarına İlişkin Bağımlı Gruplar t- Testi Sonuçları

	N	X	ss	sd	t	p
Ön test	107	58,69	27,16	106	-14,77	0,00
Son test	107	95,42	6,90			

Tablo 3 incelendiğinde, deney grubu öğrencilerinin akademik başarı ön test puan ortalaması ile son test puan ortalaması arasında son test lehine anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür [$t_{(106)}=-14,778$; $p<0,05$].

Deney grubu ön test başarı puanı ortalamaları $X=58,69$ iken, son test başarı puanı ortalamaları $X=95,42$ olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, ters yüz sınıf modelinin öğrenci başarısını artırmada olumlu bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Alan yazında, konuyla ilgili yapılan pek çok araştırmanın bulguları bizim bulgumuzu desteklediği görülmektedir. Araştırma sonuçlarına bakıldığında, genelde ters yüz sınıf modeli ile ders işlenen sınıfların akademik başarı ortalamalarının yüksek olduğu görülmektedir. Bursa (2019), Turan (2015), Özdemir (2016), Çukurbaşı (2016) ve Erdoğan (2018) tarafından farklı öğretim kademelerinde ve farklı ders gruplarında yapmış oldukları çalışmalarda deney grubunun son test akademik başarı düzeyleri anlamlı şekilde yüksek bulunmuştur.

Deney ve Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Son Test Puanlarıyla İlgili Bulgular

Geleneksel yöntem ve ters yüz sınıf yöntemiyle yapılan etkinlikler sonucunda, deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin akademik başarıları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığının belirlenmesine yönelik öğrencilerin ön test ve son test puanlarına ilişkin bağımsız gruplar için t-testi sonucu Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Deney ve Kontrol Grubu Öğrencilerinin DKAB Dersi Akademik Başarı Son Test Puan Ortalamalarına İlişkin Bağımsız Gruplar t- Testi Sonuçları

	N	X	ss	sd	t	p
Kontrol	96	86,72	14,93	201	-5,41	0,00
Deney	107	95,42	6,90			

Tablo 4'e göre, kontrol grubu öğrencilerinin puan ortalaması $X=86,72$, deney grubunun puan ortalaması ise $X=95,42$ olarak bulunmuştur.

Yapılan analize göre, kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarılarına ilişkin son test puan ortalamaları ile deney grubu öğrencilerinin akademik başarı son test puan ortalamaları arasında deney grubu lehine anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir [$t_{(201)}=5,41$; $p<0,05$]. Bu sonuca göre, ters yüz sınıf modelinin geleneksel sınıf modeline göre öğrencilerin akademik başarılarını artırmada daha etkili bir yöntem olduğu söylenebilir.

Sınıf öncesi hazırlanan videoların sınıf sonrasında da izlenebilmesi, videoları öğrencinin kendi belirledikleri zaman ve ortamda tekrar izleyebilmesi, görsel boyutunun yüksek olması, öğretmenle sınıf içinde daha fazla iletişim kurmaya imkân tanınması ve daha kalıcı öğrenme sağlanması gibi özellikler öğrencilerin akademik başarılarındaki artış ile ilişkilendirilebilir.

Akademik başarıya ilişkin elde edilen sonuçlar göstermektedir ki ters yüz sınıf modeli, gerek sınıf içerisinde gerekse sınıf dışında yapılan etkileşimli etkinlikler yoluyla deney grubu ile kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarıları arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir farklılaşma oluşturmaktadır. Ayrıca başarının artmasında bu model ile uygulanan sınıf içinde öğrencilerin bireysel ve grup çalışmaları yaparak öğrenme sürecine aktif katılım göstermesinin etkili olduğu söylenebilir.

Ters yüz sınıf modeli ile ilgili kontrol ve deney gruplu yapılan çalışmalar incelendiğinde benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Tetik-Acuner (2021), Söndür (2020), Nacaroğlu (2020), Göksu (2018), Duman (2019) ve Deniz (2019) yaptıkları araştırmalarda, ters yüz sınıf modelinin öğrencilerin akademik başarılarının artmasında önemli bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Sonuç

Bu çalışmada, ters yüz sınıf modelinin öğrencilerin DKAB dersi akademik başarılarına etkisi incelenmiş, bu amaçla hem geleneksel yöntemle ders işlenen kontrol grubu öğrencilerinin hem de ters yüz sınıf modeliyle ders işlenen deney grubu

öğrencilerinin DKAB dersi akademik başarılarına ilişkin ön test ve son test puanları karşılaştırılmıştır.

Araştırmanın başarı testlerine ilişkin bulguları incelendiğinde, ters yüz sınıf modelinin geleneksel öğretim yöntemine göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin akademik başarıyı artırmada daha etkili olduğu görülmüştür.

Araştırma sonuçları, ters yüz sınıf modeli ile işlenen dersin geleneksel sınıfa göre öğrenmeyi daha etkili hale getirmesinin yanında, sınıf öncesi ve sınıf içi olarak planlanan derslerin eğitimsel açıdan dersi daha verimli hale getirdiği, öğrencilerin motivasyonunu artırdığı öğretmen merkezli bir öğretimden, öğretmenin olması gerektiği gibi rehberlik ettiği öğrenci merkezli ve etkinlik temelli bir öğretim sürecine imkân sağladığı anlaşılmaktadır.

Araştırma sonuçlarına göre şu önerilerde bulunulabilir:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında, ters yüz sınıf modeli gibi aktif öğrenme yöntemleri ile zenginleştirilmiş öğrenme ortamlarına daha fazla yer verilmelidir.

Ters yüz sınıf modelinin yaygınlaşması amacıyla öğretmenlerin teknolojik bilgi ve becerileri desteklenmeli ve bu eğitime uygun interaktif içerik geliştirmeleri için gerekli hizmet içi eğitimler verilmelidir.

Kaynakça | References

- Aybat, Burcu. "Sınıfınızı Ters Yüz Edin!". *Eğitimde Teknoloji*. Erişim 15 Ekim 2022. <http://www.egitimeteknoloji.com/sinifinizi-ters-yuz-edin/>
- Bechter, Clemens. vd. "Digital storytelling in a flipped classroom for effective learning". *Education Sciences* 7/2, (2017), 1-15.
- Brown, Becki A. "Understanding the flipped classroom: Types, uses and reactions to a modern and evolving pedagogy". *Culminating Projects in Teacher Development* (2016), 1-26. https://repository.stcloudstate.edu/ed_etds/12/
- Bursa, Sercan. *Sosyal Bilgiler Dersinde Ters-Yüz Sınıf Uygulamalarının Öğrencilerin Akademik Başarı Ve Sorumluluk Düzeylerine Etkisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2013.
- Çakan, Mehtap. "Geniş Ölçekli Başarı Testlerinin Eğitimindeki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 28/128 (2003), 19-26.
- Çukurbaşı, Barış. *Ters Yüz Edilmiş Sınıf Modeli ve Lego-Logo Uygulamaları İle Desteklenmiş Probleme Dayalı Öğretim Uygulamalarının Lise Öğrencilerinin Başarı ve Motivasyonlarına Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Demiralay, Raziye vd. "Evde ders okulda ödev modeli". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 3/3, (2014), 333-340.
- Duman, İbrahim. *Etkinlik Temelli Öğrenmeye Dayalı Ters-Yüz Edilmiş Sınıf Modelinin Öğrencilerin Akademik Başarı Ve Öğrenme Motivasyonlarına Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdoğan, Erdi. *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Ters Yüz Edilmiş Sınıf Modelinin Kullanımı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Gençer, Büşra vd. Eğitimde yeni bir süreç: Ters-yüz sınıf sistemi. *Uluslararası Öğretmen Eğitimi Konferansı*, 5/6 (2014), 889-896.
- Gökdemir, Abdullah. *Sosyal Bilgiler Öğretmeni Yetiştirmede Ters Yüz Öğrenme: Bir Karma Yöntem Çalışması*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hertz, Mary Beth. "The flipped classroom: Pro and con". *States News Service*, July, 10 (2012), 1-3.
- Johnson, Lisa W vd. *Effect Of The Flipped Classroom Model On A Secondary Computer Applications Course: Student And Teacher Perceptions, Questions And Student Achievement*. Kentucky: University of Louisville, Doctoral Dissertation, 2012.
- Karaca, Celal. *Öğretim Teknolojilerinde Güncel Bir Yaklaşım: Ters Yüz Öğrenme*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Koç Deniz , Hacer. *Matematik Dersinde Oyun ve Etkinlik Destekli Ters Yüz Sınıf Modelinin Öğrenci Başarısına, Problem Çözme ve Problem Çözmeye Yönelik Yansıtıcı Düşünme Becerilerine Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Lage, Maureen J. vd. "Inverting the classroom: A gateway to creating an inclusive learning environment". *The journal of economic education*, 31/1 (2000), 30-43.
- Laurillard, Diana vd. "Implementing technology-enhanced learning". *Technology-enhanced learning* (2009), 289-306.
- Mazur, Eric. "Peer instruction: A user's manual". *American Association of Physics Teachers*. New Jersey: Prentice Hall, 1997.
- McLaughlin, Jacqueline vd. "Flipped classroom implementation: A case report of two higher education institutions in the United States and Australia." *Computers in the Schools*, 33/1 (2016), 24-37.
- MEB. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018 Erişim 15 Ekim 2022 . <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>
- Nacaroglu, Oğuzhan. *Özel Yetenekli Öğrencilerin Madde ve Değişim Ünitesindeki Başarılarına Ve Özdüzenleme Becerilerine Ters Yüz Öğrenme Modelinin Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Naimie, Zahra., vd. "Hypothesized Learners' Technology Preferences Based on Learning Style Dimensions". *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET* 9/4 (2010), 83-93.
- Noora, Hamdan vd. "The flipped learning model: A white paper based on the literature review titled a review of flipped learning". *Flipped Learning Network*. 1-15. Virginia: 2013.
- Özdemir, Atilla. *Ortaokul Matematik Öğretiminde Harmanlanmış Öğrenme Odaklı Ters Yüz Sınıf Modeli Uygulaması*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Prensky, Marc. "Digital natives, digital immigrants". *On the Horizon* 9/5 (2001).
- Sams, Aaron. "Flipped Learning Network (FLN), The Four Pillars Of F-L-I-PTM". *The Flipped Learning Network* (2014).
- Stone, Bethany. B. "Flip your classroom to increase active learning and student engagement". *Paper presented at the Proceedings from 28th Annual Conference on Distance Teaching & Learning*. Wisconsin: 2012.
- Strayer, Jeremy. *The Effects Of The Classroom Flip On The Learning Environment: A Comparison Of Learning Activity In A Traditional Classroom And A Flip Classroom That Used An Intelligent Tutoring System*. Ohio: The Ohio State University Press, 2007.
- Söndür, Dilara. *Stem Etkinlikleriyle Desteklenmiş Ters Yüz Öğrenme Modelinin Çeşitli Değişkenlere Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Talbert, Robert. "Inverted classroom". *Colleagues*, 9/1 (2012), 18-21.
- Taşkın, Necati. *Oyunlaştırmanın Ters Yüz Öğrenme Ortamında Öğrenim Gören Öğrencilerin Motivasyonuna, Katılımına ve Akademik Başarısına Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Tetik, İlhan - Acuner, H. Yusuf. "Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 355-381.
- Turan, Zeynep. *Ters Yüz Sınıf Yönteminin Değerlendirilmesi ve Akademik Başarı, Bilişsel Yük ve Motivasyona Etkisinin İncelenmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yılmaz, Hasan. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2004.
- Yüreğilli Göksu, Derya. *Ters Yüz Sınıf (Flipped Classroom) Modelinin 5. Sınıf Öğrencilerinin İngilizce Akademik Başarıları, Öğrenme Kaygıları ve Tutumlarına Etkisi*, Ankara. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

İslam Din Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Kök Değerler Bakımından İncelenmesi: Almanya Baden Württemberg Örneği

Şenay YAZGAN | 0000-0001-9246-6761

Dr. | Yazar | senay.yazgan@gmail.com

Diyabet İşleri Başkanlığı | ROR: 007x4cq57

Din Eğitimi | Almanya

Öz

Bu çalışmada, Almanya'nın Baden Württemberg eyaletinde verilen İslâm Din Dersi'nin ilköğretim ve ortaöğretim programlarının değerler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Amaç kapsamında Milli Eğitim Bakanlığı'nın kök değerleri esas alınarak 10 analiz kategorisi bu değer isimlerinden oluşturulmuştur. Nitel araştırma yöntemine uygun olan çalışmada doküman incelemesi ile elde edilen veriler içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Bulguların yorumlanmasında literatür taramasından, Almanya'da verilen diğer derslerin öğretim programlarından kıyaslama yapılarak yararlanılmıştır. Araştırma sonucunda, program kazanımlarında kök değerlere yer verildiği görülmüş, ilköğretim ve ortaöğretim programlarının değer anlayışının öz denetimli ve sorumlu insan olmak üzerine temellendirildiği tespit edilmiştir. Çalışma sonunda elde edilen bulgulara göre ilköğretim ve ortaöğretim düzeyindeki programda toplam 142 kazanım içerisinde değer içeren kazanımlardan en fazla önemsenen değer 13 kez geçen öz denetim değeridir. Bu değerleri sırasıyla saygı (11), sorumluluk (10), vatanseverlik (7), adalet (4), dostluk (2), dürüstlük (3), sevgi (2) ve yardımseverlik (1) değerleri takip etmektedir. Bu değerler Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öne çıkarılan kök değerlerle belli oranda örtüşmektedir. Buna karşın sabır değerine ilişkin bir kazanım olmadığı tespit edilmiştir. Çalışma sonunda, İslâm Din Dersi öğretim programı kazanımlarında bazı değerlere doğrudan yer verilmesi de bu değerlere işaret eden bir içeriğe sahip olduğu ancak programın analiz kategorisi olarak ele alınan kök değerler açısından yeterlilik düzeyinde olmadığı tespit edilmiş ve programın değerleri öne çıkaran bir yapıda geliştirilmesine yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Öğretim Programı, İlköğretim, Ortaöğretim, MEB Kök Değerler

Atıf Bilgisi

Yazgan, Şenay. "İslam Din Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Kök Değerler Bakımından İncelenmesi: Almanya Baden Württemberg Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 137-153.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285263>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.10.2022	Kabul Tarihi: 27.03.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Investigation of Islamic Religion Lesson Curriculum Outcomes in terms of Root Values: The Case of Baden Württemberg, Germany

Şenay YAZGAN |  0000-0001-9246-6761

Dr. | Author | senay.yazgan@gmail.com

Presidency of Religious Affairs |  007x4cq57

Religious Education | Germany

Abstract

In this study, it is aimed to analyse the primary and secondary education programs of the Islamic religion course in Baden-Württemberg, Germany in terms of values. Within the scope of the purpose, the root values of the Ministry of National Education were taken as basis and 10 analysis categories were formed from these value names. In the study, which is suitable for qualitative research method, the data obtained by document analysis were analyzed by content analysis technique. In the interpretation of the findings, a literature review and comparisons with the curricula of other courses taught in Germany were used. As a result of the research, it was seen that root values were included in the program outcomes, and it was determined that the value understanding of primary and secondary education programs was based on self-controlled and responsible people. According to the findings obtained at the end of the study, the most important value among the 142 acquisitions in the programme at primary and secondary education level is the value of self-control, which is mentioned 13 times. These values are followed by respect (11), responsibility (10), patriotism (7), justice (4), friendship (2), honesty (3), love (2) and helpfulness (1). These values overlap with the root values emphasised by the Ministry of National Education. On the other hand, it was determined that there was no acquisition related on the patience. At the end of the study, it has been determined that although some values are not directly included in the objectives of the Islamic Religious Lesson curriculum, it has a content that points to these values. Also it has been determined that the program is not at the level of proficiency in terms of the root values considered as the analysis category and suggestions have been made for the development of the program in a structure that highlights the values.

Keywords

Religious Education, Curriculum, Primary Education, Secondary Education, MEB Root Values

Citation

Yazgan, Şenay. "Investigation of Islamic Religion Lesson Curriculum Outcomes in terms of Root Values: The Case of Baden Württemberg, Germany". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 137-153.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285263>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.10.2022	Date of Acceptance: 27.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Almanya'nın Baden Württemberg eyaletinde 800.000 Müslüman yaşamaktadır. Eyalette yaşayan Müslüman nüfusun çoğunluğunu ise Türkiye'den gelenler oluşturmaktadır.¹ Artan Müslüman nüfusla birlikte okullarda pilot proje olarak mezhebe dayalı İslâm Din Dersi verilmeye başlanmış ve bu dersin geliştirilmesine yönelik çalışmalar önem kazanmıştır. İslâmî kuruluşlar İslâm Din Dersi'nin diğer din dersleri gibi okullarda Alman Anayasası'na (Artikel 7, Abs 3 GG) uygun hukukî bir zeminde verilebilmesi noktasında ilgili mercilere dilekçeler vermişlerdir. Alman Anayasası'nın 7(3) maddesi din dersinin, Alman devleti tarafından muhatap kabul edilen kamu tüzel kişiliğine sahip kilise veya dinî cemaatlerin sorumlulukları altında verilmesini şart koşar. Müslüman dinî cemaatler tek çatı altında birleşerek Alman Anayasası'nın muhataplık ilkesine uygun bir cemaat olmadıklarından bu zamana kadar da Anayasa'ya uygun bir ders verilememiştir. Bu sorun halen İslâm din dersleri önünde engel bir durum teşkil etmektedir.² İslâm Din Dersi'nin hukukî zeminde mümkün olmasa bile okullarda imkanına yönelik *Steuerungsgruppe* adı altında bir koordinasyon komisyonu kurularak komisyonda yer alan bir uzman kadronun çalışmaları aracılığıyla dersin geliştirilmesi çabaları devam etmektedir.

İslâm Din Dersi Baden Württemberg eyaletinde 2019 yılına kadar pilot proje olarak devam etmiştir. Dersin yeniden düzenlenerek devam ettirilmesine ilişkin ortaya çıkan fikirler çerçevesinde 1 Ağustos 2019 tarihinde bir vakıf kurulmasına karar verilmiş ve 2019-2020 eğitim-öğretim yılından itibaren dersin yürülmesinden vakıf sorumlu tutulmuştur. Sünnî Okul Konseyi (Sünnitische Schulrat) Vakfı ile Baden Württemberg eyaletinde verilen İslâm Din Dersi'ne yasal ve örgütsel bir çerçeve kazandırıldığı ifade edilmiştir. Almanya çapında diğer eyaletler için de bir örnek olarak düşünülen vakfın ilk süreçte 2025 yılına kadar devam ettirilmesi planlanmıştır.³

Bir ülkenin eğitim sistemi ile o ülkenin toplumsal, dinî, siyasi yapısı arasında bir ilişki söz konusu olduğundan, ülkenin yetiştirmeyi hedeflediği insan profili o ülkenin eğitim felsefesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda ülkenin eğitim felsefesi üzerine inşa edilen öğretim programları da hedeflenen insan profilinin oluşturulmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda Baden Württemberg eyaletinin İslâm Din Dersi öğretim programının amaçlarına bakıldığında; İslâm Din Dersi ile öğrencilerin dinî kişiliklerinin gelişimleri, sosyal sorumluluk alma yeteneklerinin geliştirilmesi, demokratik topluma katkıda bulunabilme yeteneği kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda öğrencilerin din ile günlük yaşam arasında bir bağlantı kurabilmeleri hedeflenmektedir.⁴ Dinî diyalogun geliştirilmesi ile Müslüman öğrencilerin entegrasyonuna katkısı dersin diğer önemli amaçları arasında yer almaktadır.⁵ İslâm Din Dersi öğretim programlarının hazırlanmasında okulun eğitim misyonu da dikkate alınmaktadır. Bu çerçevede program; Allah inancı ve inanç esaslarıyla ilgili sorular, dinî gelenek ve kültürün aktarımı, hayatın anlamına yönelik dinin verdiği cevap, diğer dinden olanlara karşı hoşgörü ile saygılı ve iş birliği içinde bir yaşamın imkanı gibi hususlar hedeflenerek hazırlanmıştır.⁶

Sünnî mezhebe dayalı İslâm Din Dersi ilköğretim programının müfredat programında öğrencilere kazandırılması gereken yeterlilikler ise şöyledir:

- Algılama ve betimleme becerisi ile öğrenciler dinî fenomen ve soruları içinde yaşadığı çevresi içinde algılar ve tanımlar.
- Açıklama becerisi ile öğrenciler dinî ifade biçimlerini, sembolleri, ayetleri, hadisleri anlar ve açıklar.
- Yargılama becerisi ile öğrenciler dinî ve etik soruları kıyaslayarak sebep-sonuç ilişkisi kurar ve kendi görüşünü ifade eder.
- İletişim ve diyalog kurma becerisi ile öğrenciler diğerlerinin, duygu, düşünce, görüş ve davranışlarını benimseyebilir ve onlarla bilgi alışverişinde bulunabilir.

¹ Werner Brachat-Schwarz, "Wie viele Musliminnen und Muslime leben in Baden-Württemberg?", *Statistisches Monatsheft Baden-Württemberg* 4 (2020), 10.

² Bkz. Yusuf Adıgüzel, "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Arayışları", *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (2010); Tuba Işık Yiğit, "Almanya'da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010); Semra Çinemre, "Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018).

³ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport, "Islamischer Religionsunterricht wird fortgeführt" (Erişim 10 Ekim 2022).

⁴ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitische Prägung, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe 1* (PDF: Necker-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016), 3-6.

⁵ Barbara Lichtenthäler, "Islamische Religion im schulische Unterricht: Baden Württemberg", *Islamische Religionsunterricht?, Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Wolfgang Bock (Hg.), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 83.

⁶ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitische Prägung, Bildungsplan der Grundschule* (PDF: Necker-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016), 3.

- Şekil verme ve davranış becerisi ile öğrenciler kendi yaşamlarına ve birlikte yaşamaya İslâmî perspektiften bakabilirler.⁷

Ortaöğretim programında öğrencilere kazandırılması gereken yeterlilikler ise ifade edilen beş yeterliliğe ilave olarak İslâmî metinlerin anlaşılmasında öğrencilerin çeşitli metotları uygulayabileceği altıncı bir yeterlilik olarak metot yeterliliği yer almaktadır.⁸ Ortaöğretim ders programında öğrencilere barış, adalet, güven, demokrasi ve özgürlük, sevgi, saygı, dayanışma ve tabiat bilinci gibi sorumlulukların kazandırılması hedeflenmiştir. Öğrenci bu ders sayesinde çoğulcu bir toplumda dinî görüşlerini anlatabilme, savunabilme ve tartışabilme becerisi kazanmaktadır.⁹

Öğretim programları değerlerin aktarımı noktasındaki etkili kaynaklar arasında yer almaktadır. Zira bir öğretim programının içeriği ülkenin eğitim felsefesi, kültürü ve değerlerini yansıtmaktadır. Bu kapsamda Müslüman öğrencilerin dinî eğitimine yönelik verilen İslâm Din Dersi'nin çeşitli açılardan incelenerek dersin geliştirilmesine katkı sunmak önem arz etmektedir. Almanya'da henüz teşekkül sürecinde olan İslâm Din Dersi ile alakalı literatüre bakıldığında dersi inceleyen çeşitli çalışmalar yer alsa da dersin öğretim programını değer eğitimi noktasında ele alarak inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu anlamda dersin, hedefleri ve amaçları noktasında incelenmeye devam etmesi önem arz etmektedir. İslâm Din Dersi hem programı hem de içeriği itibarıyla değerlerin aktarımı noktasında uygun bir derstir. Farklı inanç mensubu öğrenciler okul ortamını birlikte paylaşmaktadırlar. Bu öğrencilerin sahip oldukları dinî, kültürel ve sosyal özellikleri açısından hangi ortak ve kabul edilebilir değerlerin öne çıkarılması gerektiği ise ancak akademik çalışmalar yoluyla mümkündür.

Literatürde Almanya'da İslâm Din Dersi'ni çeşitli yönlerden inceleyen çalışmalar yer almaktadır.¹⁰ Bu çalışmalar incelendiğinde; dersin daha çok içeriği, amaçları, dersin taslağı, hukuksal temelleri, anayasal çerçevesi, problemleri ve çözüm yolları, derse yönelik hedef kitlenin istek ve beklentileri, dersin genel durumuna yönelik genel bilgiler, İslâm din öğretimi modelleri, ders kitaplarının içerik analizi kapsamında ele alındığı görülmüştür. Bu çalışma ise İslâm Din Dersi'nin öğretim programlarını ele alması ve öğretim programı kazanımlarının değerler eğitimi açısından incelenmesi yönüyle diğer çalışmalardan ayrılacaktır.

Bu çalışmada ilköğretim ve ortaöğretim İslâm Din Dersi öğretim program kazanımları, değerler eğitimi açısından incelenecektir. Analiz kategorileri olarak ise Milli Eğitim Bakanlığının on kök değeri esas alınacaktır. “Yenilenen Müfredatlarda Değerler ve Değerlerle İlişkili Tutum ve Davranışlar” başlığı altındaki bu on kök değer ve bu değerlerle ilişkili tutum ve davranışlar ise şöyledir:¹¹

Adalet: Adil olma, eşit davranma, paylaşma

Dostluk: Diğerkâmlık, güven duyma, anlayışlı olma, dayanışma, sadık olma, vefalı olma, yardımlaşma

Dürüstlük: Açık ve anlaşılır olma, doğru sözlü olma, güvenilir olma, sözünde durma

Öz Denetim: Davranışlarını kontrol etme, davranışlarının sorumluluğunu üstlenme, öz güven sahibi olma, gerektiğinde özür dileme

Sabır: Azimli olma, tahammül etme, beklemeyi bilme

Saygı: Alçakgönüllü olma, başkalarına kendine davranılmasını istediği şekilde davranma, diğer insanların kişiliklerine değer verme, muhatabının konumunu, özelliklerini ve durumunu gözetme

Sevgi: Aile birliğine önem verme, fedakârlık yapma, güven duyma, merhametli olma, vefalı olma

Sorumluluk: Kendine, çevresine, vatanına, ailesine karşı sorumlu olma, sözünde durma, tutarlı ve güvenilir olma,

⁷ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Bildungsplan der Grundschule*, 6.

⁸ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe 1*, 14.

⁹ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe 1*, 3-15.

¹⁰ İrfan Başkurt, *Federal Almanya'da Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994); Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri: Bavyera Eyaleti Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Kinan Darwisch, “Islamische Religionsunterricht in Deutschland und seine Entwicklung in Niedersachsen”, *Dimensionen religiöser Erziehung muslimischer Kinder in Niedersachsen*, Katja Koch und Kinan Darwisch (Hg.) (Göttingen: Universitätsverlag, 2010); Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992); Rauf Ceylan, *Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen: ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland* (Hamburg: Kovac, 2008); Halit Ev, “Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki İslam Din Dersleri Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (2002); Ali Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Bülent Ucar - Danja Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele* (Göttingen: V&R Unipress, Osnabrück 2010); Semra Çinemre, *Almanya'da İslam Din Dersleri Ve Almanca Din Dersi Kitaplarının İçerik Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Betül Küçük, *Almanya'da İlk Ve Ortaöğretimde Hristiyanlık Ve İslam Din Dersleri (Hessen Eyaleti örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Şenay Yazgan, *Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmen Ve Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹¹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...” (Erişim 10 Ekim 2022).

davranışlarının sonuçlarını üstlenme

Vatanseverlik: Çalışkan olma, dayanışma, kurallara ve kanunlara uyma, sadık olma, tarihsel ve doğal mirasa duyarlı olma, toplumu önemseme

Yardımsızlık: Cömert olma, iş birliği yapma, merhametli olma, misafirperver olma, paylaşma

Yapılan bir araştırmaya göre Baden Württemberg eyaleti, Kuzey Ren-Vestfalya eyaletinden sonra Müslüman yoğunluğun fazla olduğu ikinci eyalettir.¹² Eyaletin yoğun bir Müslüman öğrenci nüfusuna sahip olmasından dolayı Baden Württemberg eyaletinin İslâm Din Dersi öğretim programlarının incelenmesi hedeflenmiştir. Baden Württemberg eyaleti İslâm Din Dersi öğretim programında yer alan genel kazanımları MEB kök değerleri açısından değerlendirilerek yorum ve analizler yapılacaktır. Buradan hareketle çalışmanın temel problemi “Baden Württemberg eyaleti İslâm Din Dersi öğretim programı MEB kök değerleri ile kıyaslandığında hangi değerleri öne çıkaran bir kapsamda hazırlanmıştır?” şeklindedir. Temel problemin yanında şu sorulara da cevap aranacaktır: Programda en çok hangi değerlere yer verilmiştir?, Programda en az hangi değerlere yer verilmiştir?

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemi ile doküman analizi tercih edilmiştir. Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi veri toplama tekniklerinin kullanıldığı nitel araştırma içerisinde yer alan doküman analizinde yazılı kaynaklar, film, video, fotoğraf gibi materyaller incelenmektedir.¹³ Bu kapsamda çalışmada doküman olarak Almanya'nın Baden Württemberg Eyaleti Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan İslâm Din Dersi İlköğretim Öğretim Programı (1-4. sınıflar)¹⁴ ile ortaöğretim programı (5-10. sınıflar)¹⁵ ele alınarak analiz edilmiştir. Doküman analizi yoluyla elde edilen veriler ayrıntılı inceleneneğinden içerik analizi yoluyla çözümlenmiştir. Çalışmanın analiz kategorilerinin belirlenmesinde değer kavramlarından oluşan MEB kök değerleri esas alınarak bu değerler kategori olarak oluşturulmuş ve elde edilen bulgulara bu değer başlıkları altında yer verilmiştir. Araştırmada ilköğretim ve ortaöğretim programlarının her öğrenme alanına ait genel kazanım ifadeleri; MEB kök değerleri ve bu kök değerlerle ilişkili belirtilen tutum ve davranışları içerip içermemesi bakımından ele alınmıştır. Buna göre program kazanımlarının kök değerleri içermesi bakımından incelenmesinde belirlenen 10 analiz kategorisi sırasıyla şöyledir: Adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımsızlık.

Çalışmanın güvenilirliği noktasında değer ifade eden kazanım cümlelerine, Türkçe'ye çevirisi yapılarak doğrudan alıntı şeklinde yer verilmiştir. Bu bağlamda MEB kök değerlerine yer verdiği saptanan kazanım ifadeleri ve kazanım sayıları, ilgili öğrenme alanı altında ortaya konulmuş ve sonrasında hangi öğrenme alanında hangi değere kaç kez verildiği tablolar halinde belirtilmiştir. Tablolarda hem ilköğretim hem de ortaöğretim programında yer alan değer ifade eden kazanımlar sınıf seviyelerine göre ayrı ayrı gösterilmiştir. İslâm Din Dersi program kazanımları her sınıf düzeyi için ayrı ayrı belirlenmediğinden, tablolarda yer alan sınıf seviyesine göre gruplandırma biçimi İslâm Din Dersi öğretim programında yer aldığı şekilde yapılmıştır. Çalışmanın sonunda hangi kök değere; hangi sınıf düzeyinde, hangi öğrenme alanı altında kaç kez verildiği genel bir tablo ile özetlenmiştir.

Bulgular

Bulgulara, analiz kategorisi olarak oluşturulan MEB kök değer başlıkları altında yer verilecektir. Bulguların yorumlanması, verilere anlam kazandırılması aşamasında literatür çalışmalarından faydalanılmıştır. Bulguların sınıflandırılması, öğretim programı öğrenme alanlarına göre yapıldığından burada ilköğretim ve ortaöğretim öğrenme alanlarına yer vermek yerinde olacaktır. İlköğretim 1, 2, 3 ve 4. sınıflar için İslâm Din Dersi öğrenme alanları şöyledir: İnsan ve İnanç (Mensch und Glaube), Dünya ve Sorumluluk (Welt und Verantwortung), Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Koran und die islamischen Quellen), Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung), Elçi Muhammed (Muhammad der Gesandte), Allah'ın Elçileri ve Onların Mesajı (Gottes Gesandte und ihre Botschaft), Dinler (Religionen). Ortaöğretim 5. sınıftan 10. sınıfa kadar (Sekunder Stufe 1) olan İslâm Din Dersi öğrenme alanları ise şöyledir: İnsan-İnanç-Etik (Mensch-Glaube-Ethik), Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Koran und islamische Quellen), Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung), Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter), Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte), Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen).

¹² Katrin Pfündel vd., *Muslimisches Leben in Deutschland 2020, Forschungsbericht 38* (PDF: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Nürnberg, 4/2021), 52.

¹³ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013).

¹⁴ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Bildungsplan der Grundschule* (PDF: Necker-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016).

¹⁵ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe 1* (PDF: Necker-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016).

Adalet

İslâm Din Dersi öğretim programlarında yer verilen adalet değeri durumu Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Adalet Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Adalet Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	1	Elçi Muhammed (Muhammad der Gesandte)
3/4	1	Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı (Gottes Gesandte und ihre Botschaft)
5/6	1	Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)
7/8/9	1	Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)
10	-	-

Adalet değerinin ilköğretim ve ortaöğretim programında ikişer kez geçtiği görülmektedir. Öğretim programlarında Elçi Muhammed, Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı, Elçi Muhammed, Dinler ve Dünya Bakışı öğrenme alanlarında yer alan kazanımlarda adalet değerine yer verilmektedir. Elçi Muhammed öğrenme alanında bu değer kapsamında yer alan “Onun güvenilirliği ve adaletininin ahlaki temellerini kavrar.”, “Peygamberlerin haksızlıklar ve kötülükler karşısındaki duruşlarını öğrenir.”, “Diğer din mensupları ile etkinlikler yaparak saygılı, barışçıl ve eşit hakların yer aldığı bir atmosfer oluşturur.”, “İslâm dininin temel mesajının barış ve adalet üzere olduğunu keşfeder.” şeklinde ifade edilen kazanımların, MEB kök değerlerle ilişkili tutum ve davranışlardan adil olma, eşit davranma, paylaşma ile örtüştüğü görülmektedir. Bu anlamda adalet değerinin öğrencilerin adalete yönelik bilinçlendirilmesi ile adalet değerine ilişkin farkındalığı oluşturmaya yönelik ders kazanımlarının hak, haksızlık, adil olmak çerçevesinde şekillendiği söylenebilir.

Literatüre adalet değerinin önem derecesi açısından bakıldığında, Almanya’da velilerin değer yönelimlerine ilişkin yapılan bir araştırmada; velilerin, öğretmenlerin meslekte yol gösterici değer yönelimleri olarak sorumluluk, adalet ve doğruluk değerlerini arzu ettikleri ifade edilmektedir. Bu çalışmada adalet değerine öncelikli derecede önem verildiği görülmektedir.¹⁶ Adalet değerinin önemine ilişkin diğer bir çalışmada, adaletin önem derecesine göre ilk üç değer (adil olma, barış, dürüstlük) arasında birinci değer olarak yer alması gerektiğine dair öğretmen görüşleri yer almaktadır.¹⁷ İlköğretim programlarında hangi değerlerin yer aldığını inceleyen bir başka çalışmada ise, programların tamamında 65 farklı değere yer verildiği ve adalet değerinin bu değerler arasında önem derecesine göre dördüncü sırada yer aldığı görülmüştür.¹⁸ Çalışmalar adalet değerinin öncelikli değerler arasında yer aldığını göstermektedir.

Değerlerin önemi ve önceliğine ilişkin çalışmalar adalet değerinin önemini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda toplumsal düzenin sağlanmasında ve bu düzenin devam ettirilmesinde önemli olan ve öncelikli değerler arasında zikredilen adalet değerine, İslâm Din Dersi programında yetersiz derecede yer verildiğini söylemek mümkündür.

Dostluk

Tablo 2: Dostluk Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Dostluk Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	1	İnsan ve İnanç (Mensch und Glaube)
3/4	-	-
5/6	2	İnsan-İnanç-Etik (Mensch-Glaube-Ethik)
7/8/9	-	-
10	-	-

MEB kök değerlerinden biri olan dostluk değerine 1 ve 2. sınıf öğretim programında yer alan İnsan ve İnanç öğrenme alanında yer alan kazanımlardan “Okulda birlikte dinî bayramları kutlar.” ifadesi MEB’in dostluk değeri ile ilişkili tutum ve davranışlardan anlayışlı olma ile dayanışmayı içerdiğinden dostluk temelinde ele alınabilir. Bu sebeple dostluk kök değerine direkt değil, örtülü olarak yer verildiği söylenebilir. Yine 5 ve 6. sınıf öğretim programında İnsan-İnanç ve Etik öğrenme alanında yer alan kazanımlardan “Böylece öğrenci affediciliğin, arkadaşlığın ve karşılıklı diyalogun bilincine vararak yaşamın temel sorularına

¹⁶ Martin Drahmman - Colin Cramer - Samuel Merk, *Wertorientierungen und Werterziehung von Lehrerinnen und Lehrern in Baden-Württemberg* (Tübingen: Universität Tübingen, 2018), 26.

¹⁷ F. Ayşe Balcı - Tuğba Yelken Yanpar, “İlköğretim Sosyal Bilgiler Programında Yer Alan Değerler ve Değer Eğitimi Uygulamaları Konusunda Öğretmen Görüşleri”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/1 (Nisan 2013), 208.

¹⁸ Mehmet Kart - Hüseyin Şimşek, “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (Aralık 2020), 10.

yaşına uygun cevaplar arar.” ile “Tanrı'nın varlığının; ailenin, kardeşliğin, insanın varlığının temelini oluşturduğunu öğrenir.” ifadelerinin dostluk değerine işaret eden kazanımlardan olduğu görülmektedir.

Literatürde değerlerin önemi ve önceliğine ilişkin çalışmalara bakıldığında 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi okuma metinlerinde geçen dostluk değerinin en az yer verilen kök değerler arasında olduğu görülmektedir.¹⁹ Yine ilköğretim programlarının kök değerler açısından ele alındığı başka bir çalışmada, program kazanımlarında dostluk değerine sınırlı sayıda yer verildiği tespit edilmiştir.²⁰ Baden Württemberg eyaletinin ilköğretim Evanjelik Din Dersi öğretim programına bakıldığında İnsan, Dünya ve Sorumluluk, İncil, Tanrı, İsa Mesih, Kilise ve Dinler öğrenme alanları içerisinde; 1 ve 2. sınıfların İnsan öğrenme alanında dostluğun nasıl olması gerektiğine ilişkin sadece bir yerde kazanım ifade eden bir soru cümlesi geçmektedir.²¹ Buna karşın Katolik din dersi öğretim programında arkadaşlığa ilişkin bir kazanıma rastlanmamıştır. Hem Katolik hem Evanjelik din derslerinin daha çok dinî bilgi aktarım ile dinî algılama ve temsil etme, yorumlama, şekillendirme ve eleştirel düşünme odaklı olduğu görülmektedir.²² Yine eyaletin seçmeli dersler arasında yer alan etik dersi öğretim programında 5 ve 6. sınıfların Ben ve Diğerleri öğrenme alanı altında Ben ve Dostluklarım başlığı altında arkadaşlığa ilişkin problemler, çözüm yolları bulma gibi farkındalık kazandırmaya yönelik kazanımlara yer verilmektedir.²³ Hem Katolik hem Evanjelik dersi ortaöğretim programına bakıldığında da öğrenme alanlarına ait kazanımlarda arkadaşlık değerine değinilmediği görülmektedir.²⁴ Bu kapsamda Milli Eğitim Bakanlığının 10 kök değeri arasında yer alan dostluk değerine ilişkin içeriğin İslâm Din Dersi öğretim programlarında da oldukça yetersiz olduğu ifade edilmelidir.

Dürüstlük

Tablo 3: Dürüstlük Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Dürüstlük Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	1	Elçi Muhammed (Muhammad der Gesandte)
3/4	1	İnsan ve İnanç (Mensch und Glaube)
5/6	-	-
7/8/9	-	-
10	1	Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)

1 ve 2. sınıf öğretim programında yer alan Elçi Muhammed öğrenme alanı kazanımlarından “Onun güvenilirliği ve adaletininin ahlaki temellerini kavrar.” ifadesinde yer alan peygamberin güvenilir olma durumu, MEB kök değerlerinden dürüstlük değerine ilişkin olarak ifade edilen açık ve anlaşılır olma, doğru sözlü olma, güvenilir olma, sözünde durma tutum ve davranışlarından biri olarak dürüstlük değerine işaret etmektedir. Yine 3 ve 4. sınıf öğretim programında yer alan İnsan ve İnanç öğrenme alanında yer alan kazanımlardan “Dürüstlüğü, samimiyetin ve güvenirliliğin önemini öğrenir.” kazanımı ile 10. sınıf öğretim programındaki öğrenme alanından biri olan Elçi Muhammed alanında “Güven, öz güven, tolerans, samimiyet, sorun çözme becerisi ve karar verme becerisi kazanarak bunların toplumun taşıyıcı unsurları olduğunu anlar.” kazanımı; MEB kök değerlerinde ifade edilen güvenilir olma, açık olma gibi dürüstlüğe ilişkin tavır ve davranışlarla ilişkilendirilebilir.

Literatürde değerlerin önceliği ve önemine ilişkin çalışmalara bakıldığında ise Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinleri Türkçe dersi öğretim programındaki kök değerler bakımından inceleyen bir çalışmada dürüstlük değerinin az yer verilen değerler arasında olduğu ifade edilmiştir.²⁵ MEB kök değerleri içerisinde bulunan dürüstlük değerinin önemine ilişkin başka bir çalışmada dürüstlüğü önem derecesine göre ilk üç değer (adil olma, barış, dürüstlük) arasında yer alması gerektiğine dair

¹⁹ Cevat Eker - Sümeyra Ünlü, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”, *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/25 (Aralık 2020), 71.

²⁰ Kart - Şimşek, “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”, 30.

²¹ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Evangelische Religionslehre, Bildungsplan der Grundschule 2016* (PDF: Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag GmbH, 2016), 12-38.

²² Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Katholische Religionslehre, Bildungsplan der Grundschule 2016* (PDF: Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag GmbH, 2016), 13-36.

²³ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Ethik, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe I 2016* (PDF: Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag GmbH, 2020) 13-59.

²⁴ Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg, *Evangelische Religionslehre, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe I 2016* (PDF: Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag GmbH, 2016) 11-40.

²⁵ Neticeyi Tayyibe Eken - Halil İbrahim Öksüz, “İlkokul (1-4) Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâye Edici Metinlerin Türkçe Dersi Öğretim Programındaki Kök Değerler Bakımından İncelenmesi”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 7/2 (2019), 384.

öğretmen görüşleri yer almaktadır.²⁶ Yine başka bir çalışmada hem öğretmenlerin hem velilerin en önemli gördüğü değerler arasında dürüstlük değerinin ilk sırada yer aldığı görülmektedir.²⁷ Ortaokul öğretmenlerinin öğretim programlarında yer alan kök değerlerin önem sırasına ve eğitimine ilişkin görüşlerinin incelendiği başka bir çalışmada da öğretmenlerin kök değerler arasında adalet değerinden sonra birinci öncelikli değer olarak dürüstlük değerini gördükleri ifade edilmektedir.²⁸ Almanya'da değer eğitimi üzerine yapılan bir araştırmada ise Almanların %74'ünün dürüstlüğü ilk sıraya koydukları tespit edilmiştir.²⁹ Bu kapsamda; sözünde, özünde ve davranışlarında doğruluktan ayrılmamayı ifade eden dürüstlüğü insan hayatındaki önemi dikkate alındığında dürüstlük değerinin İslâm Din Dersi programında yetersiz derecede yer aldığını söylemek mümkündür.

Öz Denetim

Tablo 4: Öz Denetim Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Öz Denetim Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	1	Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Kuran und Islamische Quellen)
3/4	1	Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı (Gottes Gesandte und ihre Botschaft)
5/6	1	Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)
7/8/9	5	İnsan-İnanç-Ahlak (Mensch-Glaube-Ethik) Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Koran und islamische Quellen) Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte) Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)
10	5	Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter) Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte)

1 ve 2. sınıf öğretim programında yer alan Kur'an ve İslâmî Kaynaklar öğrenme alanında "Peygamberin hayatından anlamlar çıkararak kendi hayatı ve davranışına cesaretle yön verir." kazanımı, 3 ve 4. sınıf öğretim programında yer alan Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı öğrenme alanında "Öğrenciler bu alanla Tanrı'nın sevgisini, Tanrı'nın hayatımıza yön vermesini ve bize yardımını; peygamberler aracılığıyla gösterdiğini öğrenir. Böylece zor durumlarda peygamberlerden edindikleri bilgileri uygulayarak hayatlarında güven oluştururlar." kazanımı, 5 ve 6. sınıf öğretim programındaki Elçi Muhammed öğrenme alanında yer alan "Peygamberin hayatını o zamanki politik, dinî ve sosyal çerçeve içinde anlamlandırır ve buna göre kendi davranış ve düşüncelerini oluşturur." kazanımı ile 7, 8 ve 9. sınıf öğretim programındaki İnsan-İnanç-Ahlak öğrenme alanındaki "Dinî veya dinî olmayan değerler ve insan haklarından sonuçlar çıkararak gelecekteki iş hayatlarıyla ilgili etik sorunlarla baş edebilir." ile Toplum ve Tarih öğrenme alanındaki "Öğrenciler sorumluluk bilinci ile hayatın bütün aşamalarında bilinçli davranışlar sergileyerek global davranışlar geliştirir." kazanımı, 10. sınıf Tanrı ve Yaratması öğrenme alanındaki "Öğrenciler karar verme ve sorumluluk bilinci ile kendi yaşamını oluşturarak, kendisinin Tanrı ile ve diğer insanlarla ilişkisini kavrar." kazanımı ile yine aynı öğrenme alanında yer alan "Hem Müslüman toplumda hem de diğer tüm toplumlarda kendine güvenen Müslüman bir kimlik geliştirir." kazanımının kendi kendini yönetme, öz güven sahibi olma gibi öz denetim değeri tutum ve davranışlarını içeren ifadelerden olduğunu ifade etmek mümkündür. İfadelerine yer verilen kazanımların, MEB kök değerleri tavır ve davranışlarından; davranışlarını kontrol etme, davranışlarının sorumluluğunu üstlenme, öz güven sahibi olma ile ilişkili olduğu görülmektedir.

Literatürde değerlerin önceliği ve önemine ilişkin çalışmalara bakıldığında ise yapılan bir araştırmada öz denetim değerinin katılımcı grubundaki öğretmenler tarafından çok önemli olmayan değerler arasında sayıldığı görülmektedir.³⁰ Ayrıca araştırma konusu edilen ders kitaplarında da öz denetim değerinin düşük düzeyde ele alındığı ifade edilmiştir.³¹ Öz denetim değerinin bireyin kendi öz kontrolünü sağlaması gereken durumlar karşısında kendine hakim olabileceğinin ifadesi olarak değerlendirildiğinde önemli bir değer olarak karşımızda çıkmaktadır. Bu kapsamda İslâm Din Dersi öğretim programında öz denetim değerine diğer değerlere kıyasla daha fazla yer verildiğini söylemek mümkündür.

²⁶ Balcı - Yelken Yanpar, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programında Yer Alan Değerler ve Değer Eğitimi Uygulamaları Konusunda Öğretmen Görüşleri", 195.

²⁷ Mücahit Arpacı, "Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-", *Marife (Yaz 2014)*, 107.

²⁸ Tuğba Kılcan, "Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Programlarında Yer Alan KökDeğerlerin Önem Sırasına ve Eğitimine İlişkin Görüşleri", *TÜBAD V/II (Aralık 2020)*, 139.

²⁹ Ipsos, "Ehrlichkeit, Respekt und Verlässlichkeit - die Top Erziehungsziele heute" (Erişim 10 Ekim 2022).

³⁰ Kılcan, "Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Programlarında Yer Alan KökDeğerlerin Önem Sırasına ve Eğitimine İlişkin Görüşleri", 141.

³¹ Ali Cin - Işıl Tanrıseven, "Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarının Öz Denetim Değeri Açısından İncelenmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* Yıl 7/46 (Haziran 2020), 550.

Sabır

Programda, MEB 10 kök değerinden biri olan sabır değerine ilişkin azimli olma, tahammül etme, beklemeyi bilme gibi tutum ve davranışları içeren kazanımlara yer verilmediği tespit edilmiştir.

Literatürde değerlerin önceliği ve önemine ilişkin çalışmalara bakıldığında ise yapılan bir araştırmada katılımcı grubundaki öğretmenlerin sabır değerini önemli görmedikleri bazı kök değerler arasında zikrettikleri görülmektedir.³² 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında yer alan okuma metinlerinde 10 kök değerinin yer alma durumunu inceleyen başka bir çalışmada da sabır kök değerine en az yer verildiği görülmüştür.³³

İslâm Din Dersi'nde sabır değeri; yaşamın mücadele etmeyi gerektirdiği bunun da sabırla ilişkili olduğu bu anlamda zorluklara göğüs germenin insan hayatında bazı kolaylıkları beraberinde getirebilecek bir değer olduğu ve dinin sabrı tavsiye ettiği şeklinde ele alınabilir. Böylece öğrenciler hayatın bir mücadele şekli olduğunu bilerek bu noktada sabırlı insan olmanın öğrenciyi kazandırabilecekleri şeyler noktasında öğrenci motive edilebilir. Bu çerçevede sabrın, insan hayatındaki yeri ve önemi göz önünde bulundurulduğunda bir değer olarak da öğretim programlarında yer almasının önem arzettiği belirtilmelidir.

Saygı

Tablo 5: Saygı Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Saygı Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	4	İnsan ve İnanç (Mensch und Glaube) Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Kuran und Islamische Quellen) Dinler (Religionen)
3/4	-	-
5/6	1	Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)
7/8/9	3	Kur'an ve İslâmî Kaynaklar (Koran und islamische Quellen) Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)
10	3	İnsan-İnanç-Etik (Mensch-Glaube-Ethik) Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)

1 ve 2. sınıf öğretim programında yer alan İnsan ve İnanç öğrenme alanında yer alan kazanımlardan “Öğrenciler Kur'an-ı Kerim'in 49. süresinin 13. ayetinde de belirtildiği gibi insan, aile ve toplum içinde saygı çerçevesinde yaşar.”, “Öğrenciler kendi ve başkalarının duygu ve düşüncelerini algılayıp insanlarla birlikte yaşama konusunda konuşabilir.” ile “Birlikte yaşamının temelini karşılıklı birbirini dinlemekten geçtiğini anlar.”, Kur'an ve İslâmî Kaynaklar öğrenme alanında “Öğrenci Kur'an'a saygıyı öğrenir.”, Dinler öğrenme alanında “Başka dinlerin unsurlarını tanımlayarak çevresindeki diğer dinlerle ve hiçbir dinî inancı olmayan insanlarla saygılı ilişkiler geliştirir.” kazanımlarının diğer insanların kişiliklerine değer verme, muhatabının konumunu, özelliklerini ve durumunu gözetme gibi MEB saygı değeri tutum ve davranışları ile ilişkili olduğu görülmektedir. Yine 5 ve 6. sınıf öğretim programında yer alan Dinler ve Dünya Bakışı öğrenme alanında “Öğrenci, Hristiyan ve Yahudilerle birlikte yapılan aktivitelerle farklı dinden olan öğrencilere karşı saygılı, toleranslı ve birbirine hoşgörülü durmayı öğrenerek farklı dinlere özgü yaşam biçimlerini tanımlar.”, 7, 8 ve 9. sınıfın Kur'an ve İslâmî Kaynaklar öğrenme alanındaki “Farklı Kur'an mealleri ile çalışarak farklı dinî anlayışlara açık olur ve bu anlayışları saygı ile karşılar.”, Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) öğrenme alanındaki “Barışın yaratılanlara saygıdan ileri geldiğini anlar.” ile Dinler ve Dünya Bakışı öğrenme alanında yer alan kazanımlardan “Öğrenci, yaşına uygun diyalog biçimleri geliştirerek bunları diğer din mensuplarına karşı saygı içinde uygular.” kazanımlarının saygı değerine işaret ettiği görülmektedir. 10. sınıf İnsan-İnanç-Etik öğrenme alanında “Karşı tarafı anlamak için onun perspektifinden bakmanın önemini kavrayarak başkalarının düşünce, istek ve hislerini algılar.”, Dinler ve Dünya Bakışı öğrenme alanında “Öğrenciler diğer dinlerin temsilcileri ile irtibat kurarak, kendi inancını diyalog anlayışı içinde saygı çerçevesinde güçlendirir.” ifadeleriyle bu öğrenme alanında da saygı değerine yer verildiği görülmektedir.

Literatürde değerlerin önem ve önceliğini araştıran çalışmalara bakıldığında; okul ortamında değerler eğitime ilişkin yapılan bir araştırmada saygı değerinin öncelikli değerler içinde olduğu görülmektedir.³⁴ Değerler ve eğitim hedefleri söz konusu edilen bir araştırmada ise Almanların %62'sinin saygı değerini dürüstlükten sonra 2. sırada önemli gördükleri ifade edilmektedir.³⁵ Yine

³² Kılcan, “Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Programlarında Yer Alan Kök Değerlerin Önem Sırasına ve Eğitime İlişkin Görüşleri”, 141.

³³ Eker - Ünlü, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”, 71.

³⁴ Tuba Çengelci vd., “Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (Haziran 2013), 33.

³⁵ Ipsos, “Ehrlichkeit, Respekt und Verlässlichkeit - die Top Erziehungsziele heute” (Erişim 10 Ekim 2022).

Türkiye ve Almanya'daki ortaokullarda değer eğitiminin farklı açılardan karşılaştırmalı olarak incelendiği başka bir araştırmaya göre araştırmaya katılan Sosyal Bilgiler dersi öğretmenleri ile Almanya'daki Değerler ve Normlar dersi öğretmenleri saygı değerini okulda öğretilmesi gereken en önemli değer olarak ifade etmişlerdir.³⁶ Bu çerçevede İslâm Din Dersi öğretim programında saygı değerine ilişkin kazanımlara daha yoğun yer verilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Sevgi

Tablo 6: Sevgi Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Sevgi Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	-	-
3/4	1	Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı (Gottes Gesandte und ihre Botschaft)
5/6	1	Tanrı ve Yaratması
7/8/9	-	-
10	-	-

3 ve 4. sınıf öğretim programında yer alan Tanrı'nın Elçileri ve Onların Mesajı (Gottes Gesandte und ihre Botschaft) öğrenme alanında yer alan kazanımlardan "Öğrenciler bu alanla Tanrı'nın sevgisini, Tanrı'nın hayatımıza yön vermesini ve bize yardımını; peygamberler aracılığıyla gösterdiğini öğrenir." ile 5 ve 6. sınıf öğretim programında Tanrı ve Yaratması öğrenme alanındaki "Tanrı ve Yaratması öğrenme alanı ile öğrenciler Tanrı'nın vahyini ve onun yaratılmışlara karşı sevgisini anlar." kazanımlarının sevgi değerini ifade eden kazanımlardan olduğu görülmektedir.

Literatüre bakıldığında değerlerin önemi ve önceliğine ilişkin çalışmalar içerisinde Türkiye ve Almanya'daki ortaokullarda değer eğitiminin farklı açılardan karşılaştırmalı olarak incelendiği bir araştırmaya göre araştırmaya katılan Sosyal Bilgiler dersi öğretmenleri tarafından belirtilen bazı değerler arasında zikredilen sevgi değerinin araştırmaya katılan Almanya'daki Değerler ve Normlar dersi öğretmenleri tarafından dile getirilmediği görülmektedir.³⁷ Yine başka bir araştırmada Etik derslerinde özgürlük, vicdan, adalet, sevgi, insan onuru, din ve sorumluluk gibi temel konu alanlarının işlendiği görülmektedir. Bu temel konular arasında sevgi değerine yer verilmektedir.³⁸ Bir araştırma sonucuna göre ise öğretmenlere göre okulda kazandırılmaya çalışılan temel değerlerin başında sevginin geldiği görülmektedir.³⁹ 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında yer alan okuma metinlerindeki değerlerin incelenmesi neticesinde metinlerde en fazla yer verilen kök değer "sevgi" olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰ Yapılan başka çalışma sonucunda ilköğretim 3. sınıf Hayat Bilgisi ders kitaplarında en çok ele alınan, işlenen değer sevgi değeri olduğu tespit edilmiştir.⁴¹ Başka bir çalışmada sevgi değerinin ailelerin öncelendiği değerler arasında yer aldığı görülmektedir.⁴² İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarının analizi amacıyla yapılan bir araştırmada da, kazanımlarda sevgi değerine fazla yer verildiği tespit edilmiştir.⁴³ Örgün eğitim öğretim programı içerisindeki 10 kök değerden biri olan sevgi değerinin hem yapılan çalışmalar içerisindeki öneminin göz önüne alınarak hem de sevginin insan hayatındaki önemine binaen İslâm Din Dersi öğretim programı kazanımlarında sevgi değerinin oldukça yetersiz olduğu ve bu değere ilişkin kazanımlara daha fazla yer verilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Sorumluluk

Tablo 7: Sorumluluk Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Sorumluluk Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	2	Dünya ve Sorumluluk (Welt und Verantwortung)

³⁶ Şükrü Bilici, *Türkiye'de Sosyal Bilgiler İle Almanya'da Değerler Ve Normlar Derslerinde Değer Eğitiminin Çoklu Durum Çalışmasıyla Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 180.

³⁷ Bilici, *Türkiye'de Sosyal Bilgiler İle Almanya'da Değerler Ve Normlar Derslerinde Değer Eğitiminin Çoklu Durum Çalışmasıyla Karşılaştırılması*, 180.

³⁸ Şükrü Bilici, "Almanya'da Değerler Eğitimi: Aşağı Saksonya Eyaleti Örneği", *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities* 2/1 (Haziran 2018), 138.

³⁹ Çengelci vd., "Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri", 33.

⁴⁰ Eker - Ünlü, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi", 71.

⁴¹ Dilek Güzel Candan - Gürkan Ergen, "3. Sınıf Hayat Bilgisi Ders Kitaplarının Temel Evrensel Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2014), 154.

⁴² Adem Arslan - Abdulhak Halim Ulaş, "Değer Odaklı Aile Eğitim Programına Yönelik Ebeveynlerin Çocuklarının Kazanımlarını İstedikleri Kök Değerlerin Belirlenmesi", *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 5/1 (2021), 63.

⁴³ Abdulkadir Çekin, "Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 116.

3/4	2	Dünya ve Sorumluluk (Welt und Verantwortung) Elçi Muhammed (Muhammad der Gesandte)
5/6	-	-
7/8/9	3	İnsan-İnanç -Ahlak (Mensch-Glaube-Ethik) Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte)
10	3	İnsan-İnanç-Etik (Mensch-Glaube-Ethik) Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)

Sorumluluk değerine ilköğretim öğretim programında 4 kez, ortaöğretim programında ise 6 kez yer verildiği tespit edilmiştir. 1 ve 2. sınıf öğretim programında Dünya ve Sorumluluk öğrenme alanında “Varlığını, Tanrı'nın yaratmasının bir sonucu olduğunu anlar ve insani sorumluluklarını yüklenmeyi öğrenir.” ile “İnsanlara, hayvanlara ve bitkilere nasıl bir sorumluluk içinde olması gerektiğini anlar.” kazanımlarının sorumluluk değerini kazandırmaya yönelik olduğu görülmektedir. 3 ve 4. sınıf öğretim programına bakıldığında Dünya ve Sorumluluk öğrenme alanında “İnsanların birbirlerine karşı sorumluluk sahibi olması gerektiğini bilir.”, Elçi Muhammed öğrenme alanında “Elçi Muhammed'in erken yaşta sorumluluk üstlendiğini ve o zamanda onun herkes tarafından nasıl örnek alındığını bilir.” şeklindeki kazanım ifadelerinden programda sorumluluk değerine yer verildiği görülmektedir. 7, 8 ve 9. sınıf öğretim programında öğrenme alanlarından İnsan-İnanç-Ahlak öğrenme alanında “Öğrenci; dinî, etik ve sosyal sorumluluğunu öğrenerek beraber barış içinde yaşamayı öğrenir.”, Tanrı ve Yaratması öğrenme alanında “Öğrenci, insanın çevre ve doğaya karşı sorumluluklarını kalıcı bir şekilde öğrenir.” ile Toplum ve Tarih öğrenme alanında yer alan “Öğrenciler sorumluluk bilinci ile hayatın bütün aşamalarında bilinçli davranışlar sergileyerek global davranışlar geliştirir.” kazanım ifadelerinde sorumluluk değerine yer verildiği görülmektedir. 10. sınıf İnsan-İnanç-Etik öğrenme alanında “Kişisel karar verme, sorun çözme ve sorumluluk bilincinin kazanılmasında etik bilinci temel kabul eder.”, Tanrı ve Yaratması öğrenme alanındaki “Öğrenciler karar verme ve sorumluluk bilinci ile kendi yaşamını oluşturarak, kendisinin Tanrı ile ve diğer insanlarla ilişkisini kavrar.” ile Elçi Muhammed öğrenme alanındaki “Elçi Muhammed'i konu edinen bu öğrenme alanında öğrenciler peygamberin örnekliliği ile Tanrı'ya güvenmeyi ve tüm insanlara karşı sorumluluk sahibi olmayı kavrar.” kazanımlarının da diğer kazanım örneklerinde olduğu gibi MEB sorumluluk değeri tavır ve davranışlarından; kendine, çevresine, vatanına, ailesine karşı sorumlu olma; sözünde durma, tutarlı ve güvenilir olma, davranışlarının sonuçlarını üstlenme ile ilişkili olduğu görülmektedir.

Literatürde değerleri inceleyen çalışmalara sorumluluk değerinin önem derecesi açısından bakıldığında, Almanya'da velilerin değer yönelimlerine ilişkin yapılan bir çalışmada velilerin; öğretmenlerin meslekte yol gösterici değer yönelimleri olarak sorumluluk değerini öne çıkarmaları öncelikli istenen değerler arasında dile getirmektedir. Çalışmada sorumluluk değerine öncelikli derecede önem verildiği görülmektedir.⁴⁴ Başka bir çalışmada ilköğretim düzeyinde değer içeren program kazanımları içerisinde sorumluluk değerinin öncelikli değerlerin başında geldiği görülmektedir. Çalışmada tüm programlar içerisinde en fazla önemsenen değer 92 kez tekrarlanan sorumluluk değeri olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵ Yine karşılaştırmalı yürütülen başka bir çalışmada Sosyal Bilgiler öğretim programında kazanımlar bölümünde en fazla vurgulanan değerlerde önem sırasına göre sorumluluğun ikinci sırada yer aldığı görülürken; Almanya'da okutulan Değerler ve Normlar öğretim programında ise sorumluluk değerine önem derecesine göre üçüncü sırada ağırlık verildiği tespit edilmiştir.⁴⁶ Başka bir çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin en önemli gördükleri değerler arasında beşinci sırada “sorumluluk” değerinin geldiği tespit edilmiştir.⁴⁷ Yine yapılan bir araştırma sonucunda ilköğretim 3. sınıf Hayat Bilgisi ders kitaplarında sorumluluk değerinin en çok ele alınan iki değer arasında olduğu görülmektedir.⁴⁸ Hem yapılan çalışmalara bakıldığında hem de İslâm Din Dersi öğretim programı incelendiğinde sorumluluk değerinin en çok kazandırılmak istenen değer olduğu görülmektedir. Bu çerçevede İslâm Din Dersi öğretim programında sorumluluk değerine ilişkin kazanımların yeterli düzeyde olduğu ifade edilse de bu değere ilişkin kazanımların artırılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Vatanseverlik

Tablo 8: Vatanseverlik Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Vatanseverlik Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
-------	--	----------------------------------

⁴⁴ Martin Drahmman vd., *Wertorientierungen und Werterziehung von Lehrerinnen und Lehrern in Baden-Württemberg*, II.

⁴⁵ Kart - Şimşek, “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”, 10.

⁴⁶ Bilici, *Türkiye’de Sosyal Bilgiler İle Almanya’da Değerler Ve Normlar Derslerinde Değer Eğitiminin Çoklu Durum Çalışmasıyla Karşılaştırılması*, 183.

⁴⁷ Arpacı, “Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-”, 114.

⁴⁸ Güzel Candan - Ergen, “3. Sınıf Hayat Bilgisi Ders Kitaplarının Temel Evrensel Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”, 154.

1/2	-	-
3/4	2	Dinler (Religionen) Dünya ve Sorumluluk (Welt und Verantwortung)
5/6	1	Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen)
7/8/9	3	İnsan-İnanç-Ahlak (Mensch-Glaube-Ethik) Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte)
10	1	Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)

3 ve 4. sınıf öğretim programında yer alan öğrenme alanlarından; Dinler öğrenme alanında “İnsanların farklı dinlere mensup olduklarını anlar ve onlarla beraber barış içinde yaşamayı öğrenir.” ile Dünya ve Sorumluluk (Welt und Verantwortung) öğrenme alanında “İnsanların birbirlerine karşı sorumluluk sahibi olması gerektiğini bilir.” kazanımlarının; MEB vatanseverlik değeri tavır ve davranışlarından dayanışma ve toplumu önemsemeye işaret ettiği görülmektedir. 5 ve 6. sınıf öğretim programında yer alan Dinler ve Dünya Bakışı (Religionen und Weltanschauungen) öğrenme alanındaki “Öğrenciler, Hristiyan kuruluşlara yapılacak ziyaretlerle içinde bulunduğu Hristiyanlıkla yoğrulmuş toplumu anlar.” ifadesinin de toplumu önemsemeye yönelik tavır ve davranışları içerdiğini söylemek mümkündür. 7, 8 ve 9. sınıf öğrenme alanlarından; İnsan-İnanç-Ahlak öğrenme alanında “Öğrenci; dinî, etik ve sosyal sorumluluğunu öğrenerek beraber barış içinde yaşamayı öğrenir.”, Tanrı ve Yaratması (Gott und Seine Schöpfung) öğrenme alanında “Öğrenci, insanın çevre ve doğaya karşı sorumluluklarını kalıcı bir şekilde öğrenir.”, Toplum ve Tarih (Gesellschaft und Geschichte) öğrenme alanında “Demokrasinin temel kurallarını öğrenir.” kazanımlarının da MEB vatanseverlik değeri tavır ve davranışlarından toplumu önemsemeye, kurallara uyma ve dayanışmayı içeren kazanımlar olduğu görülmektedir.⁴⁹ 10. sınıf Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter) öğrenme alanındaki “Somut sorunlara çözümler oluşturur ve birlikte yaşamayı geliştirir.” ifadesinin de vatanseverlik değeri tavır ve davranışlarından dayanışma ve toplumu önemsemeye işaret ettiği görülmektedir.

Literatürde değerleri inceleyen çalışmalara vatanseverlik değerinin önem derecesi açısından bakıldığında; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kazanımlarında yer verilen 16 değer içerisinde vatan-millet bilinci değerine daha fazla yer verildiği görülmektedir.⁵⁰ Yiğittir`in ilköğretim öğrenci velilerinin değer tercihleri ile ilgili çalışmasında da velilerin okulda en çok bayrağa ve İstiklal Marşı`na saygı, vatanseverlik değerlerine öncelik verdiklerini tespit etmiştir.⁵¹ Yine Dere ve Yavuzay`ın çalışmasında Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin öğrencilerine kazandırmak istediği öncelikli değerler arasında vatanseverlik değerinin olduğu görülmektedir.⁵²

Göksu`nun çalışmasında vatanseverlik, içinde bulunulan ülkeye içindekilerle birlikte duyulan sevgi olarak ifade edilmektedir. Göksu, öğrencilerin topluma entegre olmalarında vatanseverlik değerinin önemini üzerinde durmaktadır. Bu anlamda Almanya`da yaşayan göçmen asıllı öğrencilerin, Alman halkına ve Almanya`ya karşı ziyadesiyle olumlu duygular beslemeleri, içinde yaşadıkları ülkeyi ana vatan olarak benimseyebilmelerinin kolaylaştırılması kapsamında vatanseverlik değerine ilişkin kazanımların önem arzettiğini söylemek mümkündür.⁵³ Bu çalışmada, literatür kapsamındaki çalışmaları da göz önünde bulundurarak öğrencilerin içinde buldukları ülkeye adaptasyonlarının kolaylaştırılması amacıyla, MEB kök değerlerinden biri olan vatanseverlik değerine ilişkin kazanımların, İslâm Din Dersi öğretim programında yetersiz olduğunu ve bu değere ilişkin kazanımlara daha fazla yer verilmesi gerektiğini ifade etmek mümkündür.

Yardımseverlik

Tablo 9: Yardımseverlik Değerine Yer Verilme Durumu

Sınıf	Yardımseverlik Değeri İçeren Kazanım Sayısı	Değerin Yer Aldığı Öğrenme Alanı
1/2	-	-
3/4	-	-
5/6	-	-
7/8/9	1	Elçi Muhammed (Muhammad als Gesandter)
10	-	-

⁴⁹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...” (Erişim 10 Ekim 2022).

⁵⁰ Çekin, “Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi”, 116.

⁵¹ Süleyman Yiğittir, “İlköğretim Öğrenci Velilerinin Okullarda Kazandırılmasını Arzuladığı Değerler”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 207.

⁵² İlker Dere - Muhammet Yavuzay, “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine Göre Okulda Değerler Eğitimi: Bir Olgubilim Çalışması”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 56 (2020), 61.

⁵³ Mehmet Zeki Göksu, “Afganistan Uyruklu ilköğretim öğrencilerinin Gözüyle Vatanseverlik”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (Haziran 2020), 34, 53.

7, 8 ve 9. sınıf öğretim programında öğrenme alanlarından Elçi Muhammed öğrenme alanında “Öğrenciler bu öğretim alanında Elçi Muhammed’in hayatı boyunca sergilediği karakteri, davranış biçimleri hakkında bilgi edinerek; peygamberle duygusal bir bağ geliştirir.” kazanımının doğrudan yardımseverlik değerini öne çıkarmasa da, MEB yardımseverlik değeri tavır ve davranışlarından cömert olma, iş birliği yapma, merhametli olma, misafirperver olma ve paylaşmanın, Hz. Muhammed’in karakter ve yaşama biçimini ifade eden tavır ve davranışlarla örtüşmesi nedeniyle bu özelliklerin öğretmenler tarafından konu edilebileceği noktada düşünüldüğünde programda yardımseverlik değerine yer verilme durumundan bahsedilebilir.

Literatürde değerleri önem ve öncelik sırasına göre inceleyen çalışmalara yardımseverlik kök değeri açısından bakıldığında, bir araştırmada katılımcı grubundaki öğretmenlerin önemli görmedikleri değerler arasında yardımseverlik değerini ifade ettikleri görülmektedir.⁵⁴ Yiğittir ise, ilköğretim öğrenci velilerinin değer tercihlerinin tespitine yönelik çalışmasında velilerin ismi geçen bazı değerler arasında yardımseverlik değerine öncelik verdiklerini tespit etmiştir.⁵⁵ Yine başka bir çalışmada ilköğretim okulları için tavsiye edilen 100 temel eserde yardımseverlik değerinin en fazla tekrarlanan değerlerden biri olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶ Yine Almanya’da bir okulun hem eğitim misyonu olarak hem de öne çıkardığı değerler arasında yardımseverlik değerinin öncelikli değerler arasında yer aldığı görülmektedir.⁵⁷ Diğer yandan yardım etmeye hazır olma istekliliğinin, Bayern eyaletinin birincil eğitim hedefleri arasında sayıldığı görülmektedir.⁵⁸ Bu kapsamda İslâm Din Dersi öğretim programı kazanımlarında yardımseverlik değerine ilişkin içeriğin oldukça yetersiz olduğu ve yardımlaşmanın insan hayatındaki önemi dikkate alındığında ise programda yardımseverlik değerine daha fazla yer verilmesi gerektiği ifade edilmelidir.

İslâm Din Dersi öğretim programı kazanımlarında tespit edilen MEB kök değerlerinin, ilköğretim ve ortaöğretim programında yer verilme sıklığına göre dağılımlarına bir bütün olarak aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

Tablo 10: Tüm Değerlere Yer Verilme Durumu

Kök Değerler	İlköğretim Programı	Ortaöğretim Programı	Toplam
Adalet	2	2	4
Dostluk	1	2	3
Dürüstlük	2	1	3
Öz Denetim	2	11	13
Sabır	-	-	-
Saygı	4	7	11
Sevgi	1	1	2
Sorumluluk	4	6	10
Vatanseverlik	2	5	7
Yardımseverlik	-	1	1
Toplam	18	36	54

Tabloda da görüldüğü üzere ilköğretim öğretim programında en sık yer verilen değer saygı ve sorumluluk değeri iken ortaöğretim öğretim programında ise öz denetim değeridir. Öz denetim değerine toplam yer verilme sayısının diğer değerlere göre en yüksek olduğu görülmektedir. Her iki öğretim programında da yer almayan değer ise sabır değeri olduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda genel bir ifade ile; ilköğretim program kazanımlarında 10 kök değere toplam 18 kazanım ifadesinde yer verilirken, ortaöğretim program kazanımlarında ise bu değerlere toplam 36 kazanım ifadesinde yer verildiği ve yer verilen toplam kazanım sayısının ise 54 olduğu tespit edilmiştir. Her iki öğretim programına ait toplam 142 kazanımdan 54 kazanım ifadesinin MEB kök değerlerini içerdiği düşünüldüğünde, değer ifade eden kazanımların, toplam sayının yarısından daha az olduğu belirtilmelidir.

Sonuç

İslâm Din Dersi, değer kazanımı ve bu değerlerin aktarılması noktasında önemli bir derstir. Bu nedenle bu çalışmada İslâm Din Dersi ilköğretim ve ortaöğretim öğretim programlarının değerler eğitimi noktasındaki işlevselliği MEB kök değerleri açısından sınıf düzeylerine göre incelenmiş; bahsi geçen değerlerin program kazanımlarındaki dağılımını incelemek ve bu kazanımların

⁵⁴ Kılcan, “Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Programlarında Yer Alan Kök Değerlerin Önem Sırasına ve Eğitime İlişkin Görüşleri”, 141.

⁵⁵ Yiğittir, “İlköğretim Öğrenci Velilerinin Okullarda Kazandırılmasını Arzuladığı Değerler”, 207.

⁵⁶ Abdurrahman Kılıç - Osman Aktan, “İlköğretim Okulları İçin Tavsiye Edilen 100 Temel Eserde Vurgulanan Değerler”, *İlköğretim Online* 14/1 (2015), 245.

⁵⁷ Franz-Dinnendahl-Realschule Essen, “Werteerziehung” (Erişim 13 Ekim 2022).

⁵⁸ Armin Hackl, “Konzepte schulischer Werteerziehung”, *Werte schulischer Begabtenförderung, Begabungsbegriff und Werteorientierung*, Armin Hackl, Olaf Steenbuck, Gabriele Weigand (Frankfurt: Karg-Stiftung 2011), 19.

hangi değerleri öne çıkardığını belirlemek amaçlanmıştır. Elde edilen bulgulardan hareketle öncelikle İslâm Din Dersi öğretim programının değer kazanımına yönelik bir odaklanma durumunun söz konusu olmadığını ve MEB kök değerlerinin ise program kazanımlarında yeterince yansımadağını ifade etmek mümkündür. Programın öğrenme alanları içerisinde değer öğretimini ayrıca ele alan bir öğrenme alanı bulunmamasıyla birlikte, öğrencilerin hangi değerleri kazanım haline getirmeleri gerektiği noktasında da açık ifadelerle yer verilmediği söylenebilir. Bu anlamda İslâm Din Dersi kazanımlarının daha çok dinî temel bilgileri vermeye yönelik olduğu görülmüştür.

Çalışma, İslâm Din Dersi öğretim programlarında bazı değerlerin öne çıkarıldığı, bazı değerlerin üzerinde ise çok az durulduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda çalışmada öz denetim, saygı ve sorumluluk değerlerine en fazla yer verildiği tespit edilmiştir. MEB kök değerleri arasında yer alan adalet değerinin sınırlı geçtiği; dostluk, dürüstlük, sevgi ve yardımseverlik değerlerine ise İslâm Din Dersi öğretim programı kazanımlarında oldukça kısıtlı yer verildiği görülmüştür. Bunun yanında sabır değerine ise hiç yer verilmediği tespit edilmiştir. Ayrıca ortaöğretim programında değer ifade eden kazanımların daha yoğun olduğu ifade edilmelidir. Diğer taraftan analiz kategorisinde yer almamasına rağmen oldukça sık bahsedilen bir değer olarak birlikte yaşama değeri dikkat çekmektedir. Bu değere yer verilmesini elbette çok kültürlü bir toplumda refah içinde yaşama, farklılıklara saygı duyma, istikrarı sağlama noktasında oldukça yerinde bir değer olarak değerlendirmek mümkündür.

Toplumsal değerler her ne kadar toplumdaki topluma değişiklik arz etse de; İslâm Din Dersi öğretim programlarının yapılandırılmasında; kabul gören, istenen dinî ve kültürel değerlerin önemi göz önünde bulundurularak bu değerlerin program içerisindeki ağırlığı hissettirilebilir ve böylece öğrencilerin kök değer kazanımları yoluyla, hem Müslüman kimliğinin inşasına hem toplumsal huzur, barış ve birlikteliğinin güçlendirilmesine hem de millî benliklerinin korunmasına katkı sağlanabilir. Ayrıca değerlerin, toplumun milli ve manevi değerlerinden ortaya çıkan ve yarınlara aktarılan bir miras olduğu düşünüldüğünde bu değerlerin göçmen öğrencilerin Müslüman kimliklerini koruyabilmelerinde önemli bir etkiye sahip olabileceği belirtilmelidir. Değerlerin dinimizde önemli bir yeri olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise; Müslüman öğrencilerin bu değerleri pratiğe dönüştürebilmeleri imkanı elde etmeleri halinde İslam din dersinin toplumun olumlu yönde inşası açısından da önemli bir fırsata dönüşebileceğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Müslüman öğrencilerin ahlaki ve dini değerlere sahip iyi karakterli bireyler olarak şekillendirilebilmeleri, İslam Din Dersi kazanımlarının kök değerler doğrultusunda etkili ve dengeli şekilde planlanmasına bağlı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca İslâm Din Dersi öğretmenlerine; değer aktarımının gelecek kuşaklara yapılmasına ilişkin ders içi etkinliklere daha fazla yer vererek öğrencilerin bu değerleri pratiğe dönüştürebilmelerine fırsat vermeleri önerilebilir. Öte yandan öğretim programında değerlerle ilişkili net ve doğrudan kazanım ifade eden bir yapının oluşturulmasının yanında öğrenme alanlarında direkt olarak değere ilişkin bir başlığa ver verilerek değere uygun içeriğin oluşturulmasının da değer eğitimi noktasında isabetli olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Adıgüzel, Yusuf. "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Arayışları". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 5/2 (2010), 60-72. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/17797>
- Arpacı, Mücahit. "Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-". *Marife* (Yaz 2014), 107-121. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/494192>
- Arslan, Adem – Ulaş, Abdülhak Halim. "Değer Odaklı Aile Eğitim Programına Yönelik Ebeveynlerin Çocuklarının Kazanmalarını İstedikleri Kök Değerlerin Belirlenmesi". *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 5/1 (2021), 63-78. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1499560>
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. *Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Balcı, F. Ayşe – Yanpa, Tuğba Yelken. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programında Yer Alan Değerler ve Değer Eğitimi Uygulamaları Konusunda Öğretmen Görüşleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/1 (Nisan 2013), 195-213. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1490656>
- Başkurt, İrfan. *Federal Almanya'da Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Bilici, Şükrü. *Türkiye'de Sosyal Bilgiler İle Almanya'da Değerler Ve Normlar Derslerinde Değer Eğitiminin Çoklu Durum Çalışmasıyla Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bilici, Şükrü. "Almanya'da Değerler Eğitimi: Aşağı Saksonya Eyaleti Örneği". *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities* 2/1 (Haziran 2018), 127-147. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/993047>
- Brachat-Schwarz, Werner. "Wie viele Musliminnen und Muslime leben in Baden-Württemberg?"; *Statistisches Monatsheft Baden-Württemberg* 4 (2020), 3-10. https://www.statistik-bw.de/Service/Veroeff/Monatshefte/PDF/Beitrag20_04_01.pdf
- Ceylan, Rauf. *İslamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen: ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland*. Hamburg: Kovac, 2008.
- Cin, Ali – Tanrıseven, Işıl. "Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarının Öz Denetim Değeri Açısından İncelenmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* Yıl 7/46 (Haziran 2020), 534-553.
- Çekin, Abdulkadir. "Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 105-119. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52245>
- Çengelci, Tuba vd. "Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (Haziran 2013), 33-56. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/302420>
- Çinemre, Semra. *Almanya'da İslam Din Dersleri Ve Almanca Din Dersi Kitaplarının İçerik Analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çinemre, Semra. "Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 435-469. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613868>
- Darwisch, Kinan. "İslamische Religionsunterricht in Deutschland und seine Entwicklung in Niedersachsen". *Dimensionen religiöser Erziehung muslimischer Kinder in Niedersachsen*. Katja Koch und Kinan Darwisch (Hg.) 62-74. Göttingen: Universitätsverlag, 2010.
- Dere, İlker –Yavuzay, Muhammet. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine Göre Okulda Değerler Eğitimi: Bir Olgubilim Çalışması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 56 (2020), 61-91.
- Drahmann, Martin – Cramer, Colin - Merk, Samuel. *Wertorientierungen und Werterziehung von Lehrerinnen und Lehrern in Baden-Württemberg*. Tübingen: Universität Tübingen, 2018.
- Eken, Neticeyi Tayyibe – Öksüz, Halil İbrahim. "İlkokul (1-4) Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâye Edici Metinlerin Türkçe Dersi Öğretim Programındaki Kök Değerler Bakımından İncelenmesi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 7/2 (2019), 384-401. <https://www.anadiliegitimi.com/tr/download/article-file/705040>
- Eker, Cevat - Ünlü, Sümeysa. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/25 (Aralık 2020), 71-88. <https://inesjournal.com/?mod=tammetin&makaleadi=&key=47190>
- Ev, Halit. "Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki İslam Din Dersleri Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (2002), 277-306.
- Franz-Dinnendahl-Realschule Essen. "Werteeziehung". Erişim 13 Ekim 2022. <https://www.fdrs.de/index.php/wir-ueberuns/werteeziehung>
- Göksu, Mehmet Zeki. "Afganistan Uyruklu İlkokul Öğrencilerinin Gözüyle Vatansızlık", *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (Haziran 2020), 33-63. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1159719>

- Güzel Candan, Dilek – Ergen, Gürkan. “3. Sınıf Hayat Bilgisi Ders Kitaplarının Temel Evrensel Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2014), 134-161. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/202223>
- Hackl, Armin. “Konzepte schulischer Werteerziehung”. *Werte schulischer Begabtenförderung, Begabungsbegriff und Werteorientierung*. Armin Hackl, Olaf Steenbuck, Gabriele Weigand. 19-25. Frankfurt: Karg-Stiftung, 2011.
- Ipsos, “Ehrlichkeit, Respekt und Verlässlichkeit - die Top Erziehungsziele heute”. Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.ipsos.com/de-de/ehrllichkeit-respekt-und-verlasslichkeit-die-top-erziehungsziele-heute>
- Kader Zengin, Halise. *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri: Bavyera Eyaleti Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kart, Mehmet – Şimşek, Hüseyin. “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (Aralık 2020), 9-44. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/814374>
- Kılcan, Tuğba. “Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Programlarında Yer Alan KökDeğerlerin Önem Sırasına ve Eğitimine İlişkin Görüşleri”. *TÜBAD V/II* (Aralık 2020), 134-145. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1374463>
- Kılıç, Abdurrahman – Aktan, Osman. “İlköğretim Okulları İçin Tavsiye Edilen 100 Temel Eserde Vurgulanan Değerler”. *İlköğretim Online* 14/1 (2015), 243-275. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/91209>
- Küçük, Betül. *Almanya'da İlk Ve Ortaöğretimde Hıristiyanlık Ve İslam Din Dersleri (Hessen Eyaleti örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Lichtenthäler, Barbara. “Islamische Religion im schulische Unterricht: Baden Württemberg”. *Islamische Religionsunterricht?, Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*. Wolfgang Bock (Hg.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. “Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...“ Erişim 10 Ekim 2022. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport. “Islamischer Religionsunterricht wird fortgeführt”. Erişim 10 Ekim 2022. <https://km-bw.de/Lde/Startseite/Service/2019+07+16++MP+Stiftung+IRU>
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg. *Evangelische Religionslehre, Bildungsplan der Grundschule 2016*. PDF: Neckar-Verlag GmbH Villingen-Schwenningen, 2016. http://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_GS_REV.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg. *Evangelische Religionslehre, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe I 2016*. PDF: Neckar-Verlag GmbH Villingen-Schwenningen, 2016. http://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_SEK1_REV.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg. *Katholische Religionslehre, Bildungsplan der Grundschule 2016*. PDF: Neckar-Verlag GmbH Villingen-Schwenningen, 2016. http://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_GS_RRK.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg. *Ethik, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe I 2016*. PDF: Neckar-Verlag GmbH Villingen-Schwenningen, 2020. http://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_SEK1_ETH.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden Württemberg. *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Bildungsplan der Grundschule*. PDF: Neckar-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016. https://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_GS_RISL.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg. *Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung, Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe 1*. PDF: Neckar-Verlag Villingen-Schwenningen, 2016. https://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lsw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_SEK1_RISL.pdf
- Pfündel, Katrin vd. *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Forschungsbericht 38. PDF: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Nürnberg, 4/2021. https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=15
- Topçuk, Ali. *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uçar, Bülent – Bergmann, Danja. *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Göttingen: V&R Unipress, Osnabrück 2010.
- Yazgan, Şenay. *Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmen Ve Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013.

- Yiğit, Tuba Işık. “Almanya’da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010), 299-314. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13479/162813>
- Yiğittir, Süleyman. “İlköğretim Öğrenci Velilerinin Okullarda Kazandırılmasını Arzuladığı Değerler”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 207-223.

İbn Sînâ'nın Dua Anlayışı

Emine GÖREN BAYAM |  0000-0003-2464-1008

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | eminegoren@gmail.com

Dicle Üniversitesi | ROR: 0257dtg16

Din Felsefesi | Diyarbakır, Türkiye

Öz

Bu makalede İbn Sînâ felsefesinde, insanın Tanrı'dan bir şey istemesi anlamında duanın, istenilen şeyin gerçekleşmesinde ne tür bir etkiye sebep olduğu incelenmiştir. İbn Sînâ bu konuyu kozmoloji ve metafiziğin de işin içinde olduğu bir çerçevede sunarak hem duanın etkin olduğu hem de Tanrı'nın değişmez olduğunu koruduğu bir çözüm ortaya koyar. Çalışmada önce İbn Sînâ'nın da dahil olduğu klasik evren anlayışındaki canlı evren ve kozmik sempati görüşleri evrendeki varlıkların birbirini etkilemesi bağlamında dua anlayışıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın bunun bir ötesine geçerek meseleyi sadece kozmik sempati bağlamında değil sebeplilik ve inayet bağlamında incelediği görülmüştür. İbn Sînâ'ya göre, insanlar dua ederek semavi varlıkları etkilemekte, semavi varlıklar da duayı ve duanın gerçekleşme durumunu bilerek yerdekiler üzerinde bir etkide bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın bu açıklaması duanın inayet ve sebeplilik bağlamında ele alındığını ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre inayet; Tanrı'nın her şeyi bilmesini, her şeye sebep olmasını ve bir yaratma düzeniyle varlıkların meydana gelmesini ifade ederken duanın da inayet çerçevesinde temellendirildiği görülür. Buna göre Tanrı her şeyi bildiği için duayı ve istenilen şeyin gerçekleşmesini bilir, buna sebep olur. Dua da istenilen şey için ikincil bir sebep olarak belirlenen düzende bir anlama sahip olur. Bu bağlamda makalede İbn Sînâ'nın kozmoloji, fizik, metafizik anlayışlarının birbiriyle sistemli bir şekilde ilişkisinin dua meselesini bu şekilde çözümlemesinde etkin olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İbn Sînâ, Dua, Din Felsefesi, İnanet, Sebeplilik, Kozmik Sempati, Canlı evren.

Atıf Bilgisi

Gören Bayam, Emine. "İbn Sînâ'nın Dua Anlayışı". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 155-165.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285235>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.10.2022	Kabul Tarihi: 10.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



On Avicenna's Understanding of Prayer

Emine GÖREN BAYAM |  0000-0003-2464-1008

Assist. Prof. Dr. | Author | eminegoren@gmail.com

Dicle University |  0257dtg16

Philosophy of Religion | Diyarbakır, Türkiye

Abstract

In this article, in the philosophy of Avicenna, the effect of prayer, in the sense of asking something from God, has been examined. Avicenna presents this issue in a context where cosmology and metaphysics are also involved, and presents a solution in which both prayer is effective and God remains unchanging. In the study, the living universe and cosmic sympathy views in the classical universe understanding, including Avicenna, were discussed in relation to the understanding of prayer in the context of the interaction of beings in the universe. However, it was seen that Avicenna went beyond this and examined the issue not only in the context of cosmic sympathy, but also in the context of causation and providence. According to Avicenna, people influence the celestial beings by praying, and celestial beings have an effect on those by knowing the prayer and the realization of the prayer. This explanation of Avicenna reveals that prayer is handled in the context of providence and cause. According to Avicenna, prayer is based on providence. Providence means that God knows everything, causes everything, and that beings come into existence with a creation order. Accordingly, since God knows everything, he knows prayer and the fulfillment of the desired thing, causing it. Prayer also has a meaning in the order that is determined as a secondary reason for the desired thing. In this context, in this article, it has been tried to reveal that the systematic relationship of Avicenna's understandings of cosmology, physics and metaphysics is effective in solving the prayer issue in this way.

Keywords

Prayer, Avicenna, causation, providence, cosmic sympathy.

Citation

Gören Bayam, Emine. "On Avicenna's Understanding of Prayer". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 155-165.

<https://doi.org/10.32950/rid.1285235>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.10.2022	Date of Acceptance: 10.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Bu makalede İbn Sînâ'nın felsefi bir problem olarak duayı nasıl ele aldığı incelenecektir. Duanın felsefi bir problem olarak nasıl ele alındığı ile ilgili daha önceki bir çalışmamda özellikle Tanrı'dan bir şey isteme anlamında duanın, Tanrı ve insanın nitelikleri düşünüldüğünde bazı sorunlar taşıdığı görülmüştü.¹ Orada da ifade edildiği gibi Tanrı'nın dualara cevap vermesinin; onun her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi, mükemmel iyi olması, değişmezliği, özgürlüğü gibi nitelikleriyle uzlaşması problemlidir. Çünkü böyle bir Tanrı'nın insanın dua etmesiyle değişebileceğini, duanın onun fiillerine sebep olabileceğini, dua olmadan insanlara yardım etmeyeceğini düşünmek bazı sorunlara yol açar. Bu nedenle bu niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığı ile duanın anlamlı ve etkili olmasını uzlaştırmak gerekir. Bu çalışmada söz konusu probleme İbn Sînâ'nın kendi felsefesi çerçevesinde sunduğu çözüm önerisi ele alınacaktır.

İbn Sînâ'nın eserlerine bakıldığında öncelikle onun dua ile ilgili müstakil bir risale kaleme aldığı ayrıca bu meseleyi bazı çalışmalarında bir problem olarak ortaya koyduğu görülür. “Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri” adlı söz konusu risale, Necmettin Pehlivan tarafından yazılan “İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri”² adlı makalede Arapçası ve Türkçe tercümesi ile birlikte yer alır. Bu makalede ayrıca İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı kitabından dua ile ilgili bazı pasajlar ve tercümeleri “Duaya İcabetin Sebebi ve Duanın Tesiri” başlığı altında verilmiştir.³ Bunun dışında İbn Sînâ'nın genel olarak felsefesini anlattığı birçok eserinde dua ile ilgili bölümlerin var olduğu söylenebilir. Öncelikle *et-Ta'likât*'ta, Pehlivan'ın yer vermediği birkaç pasaj daha vardır.⁴ Şifa: *Metafizik*, 10. Makale Birinci Fasil, “Genel olarak Mebde ve Meâd, İlhamlar, Rüyalar, Makbul Dualar, Göksel Cezalar, Peygamberlik Halleri, Yıldızların Hükümleri” başlığını taşır.⁵ Ayrıca İbn Sînâ'nın *en-Necât* kitabının *Metafizik* bölümünde “Mebde ve Meâd Hakkında ve İlhamlar, Kabul Edilmiş Dualar, Semavi Cezalar ve Yıldızların Hükümleri ile Kaza ile Kadere İlişkin İfadeler Gibi Diğer Durumlar Hakkında Kısa bir Söz” adlı bir kısım yer alır.⁶ Bunların yanında “Etki ve Edilginin Kısımları (*Risâletü'l-Fi'l ve'l-İnfiâl*)”⁷ ile İbn Sînâ'nın ahlaka dair risalesi olan “*Risale fi'l Birr ve'l-İsm*”⁸ adlı risalelerinde de dua ile ilgili açıklamalar bulunur. Makalede İbn Sînâ'nın bu metinleri esas alınarak duayı felsefi olarak nasıl temellendirdiği açıklanmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken önce onun dua problemini nasıl tanımladığı ele alınacak daha sonra bu probleme karşı nasıl bir çözüm geliştirdiği incelenecektir.

1. Problem

İbn Sînâ'nın metinlerinde dua, daha çok ‘duanın hakikati nedir?’ ‘duanın kabul olması ne demektir?’ ‘dua etmenin tesiri var mıdır?’ şeklindeki sorular çerçevesinde ele alınır. Bunun yanında meselenin özellikle din felsefesini ilgilendiren peygamberlik, mucize ve ziyaretlerin keyfiyeti gibi konularla birlikte yer aldığı görülür. Farklı yerlerde ele alınmasına rağmen meselenin benzer şekilde işlendiğini söylemek mümkündür. Dua ile ilgili İbn Sînâ'nın metinlerine bakıldığında temelde sorulması gereken iki soru vardır: Birincisi ‘duanın etkin ve anlamlı olması ne demektir?’ sorusudur. Yani dua gerçek anlamda etkinse istenilen şeyin gerçekleşmesinde önemli bir rol oynaması ve dua olmaksızın o şeyin gerçekleşmemesi gerekir. İbn Sînâ felsefesinde dua, istenilen şeyin gerçekleşmesinde böyle bir rol oynar. Ona göre yapılan dua, o duaların gerçekleşmesiyle birebir ilişkilidir.⁹ O, *et-Ta'likât*'ta bunu açıkça şu şekilde ifade eder: “Duaya uygun olmakla beraber dua olmaksızın bir şeyin varlığı (a çıkması) geçerli midir? denilse biz buna hayır cevabını veririz”, der.¹⁰ Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, dua edilmeden dua ile istenilen bazı şeyler

¹ Emine Gören Bayam, “Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua”, *Felsefe Dünyası* 71 (2020), 155-180.

² Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 148-149, 151-153. Dimitri Gutas bu risalenin otantikliği hakkında şüpheli olduğunu belirtir. Şüphesinin sebebi ise bu risalenin ilk dönem bibliyografyalarında yer almamasıdır. Ancak kendisi de bu konuda tam bir kanaate varmış değildir, ‘otantik olabilecekler’ şeklinde sınıflandırmıştır. Ayrıca öğrencisi David Reisman'ın eserine atıfla onun *et-Ta'likat* kitabının bir parçası olabileceğini de ifade etmiştir. Bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 490-491; David C. Reisman, *The Making of Avicennan Tradition* (Leiden: Brill, 2002), 141, 83.dipnot.

³ Pehlivan, “İbn Sînâ'ya göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri”, 150, 154-155; Bu bölümler için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likat: Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar 1*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 88-89; İbn Sînâ, *et-Ta'likat: Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar 2*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 126-127.

⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likat II*, 75-76, 121.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 180.

⁶ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 273

⁷ İbn Sînâ, “Etki ve Edilginin Kısımları” çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 623-629.

⁸ İbn Sînâ, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 229-243.

⁹ İbn Sînâ, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, 236.

¹⁰ Pehlivan, “İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri”, 154.

gerçekleşmeyecektir. İkincisi dua istenilen şeyde etkin olsa bile bunun Tanrı'yı etkileyebileceği söylenebilir mi? İbn Sînâ bu soruya da şöyle cevap verir:

Yüce Allah'ın duadan etkilenmesi doğru değildir. Bilakis kendisi için dua edilen bir şey Allah'ın bilgisinde var ise, zaten dua kabul edilmiş olur. Eğer kendisi için dua edilen şey Allah'ın bilgisinde değilse, dua zaten kabul edilmez. Ancak dua, ilgili şeyin gerçekleşme sebebi olarak Allah'ın bilgisinde olabilir.¹¹

İbn Sînâ'nın yukarıda ifade ettiği iki şey birlikte düşünüldüğünde bir şeyin gerçekleşmesi için yapılan dua olmaksızın o şeyin gerçekleşmeyeceği ve duanın aynı zamanda Tanrı'yı hiçbir şekilde etkilememesi söz konusudur. Bu durumda dua öyle bir şekilde anlaşılmalıdır ki hem etkin olsun hem de Tanrı söz konusu olduğunda onun ilminde duanın herhangi bir etkisi olmasın. Bu soruna bir cevap bulabilmek için İbn Sînâ'yı izlemek gerekecektir.

2. Çözüm: Evrensel Düzen ve Etki

İbn Sînâ, dua ile ilgili risalesinde bu meselenin anlaşılması için “öncelikle bu meseleye ait temel öncüllerin” bilinmesi gerektiğini ifade eder. Bu temel öncüller arasında da ilk olarak “Mebde-i Evvel”i daha sonra da “maddeden ayırık baki cevherleri”, “semavi nefisleri”, “erkân-ı erbaayı”, “madenler hakkında bilgiyi”, “bitkiler hakkında bilgiyi” ve nihayetinde de “insan hakkında bilgi”yi bilmeyi sayar.¹² İbn Sînâ'nın kozmolojisine ait bu sıralama ve aynı zamanda hiyerarşi, İbn Sînâ felsefesinin temel hareket noktalarından biridir. İbn Sînâ diğer eserlerinde de dua ile ilgili çözümüne aşağıda görüldüğü gibi bu kozmolojik hiyerarşiyle başlar:

Varlık, ilk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey ilk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunlardan ilki akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhanî meleklerin mertebeleri (...) sonra göksel cisimlerin mertebeleri (...). Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey unsurların suretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. (...) En bayağı olan maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğuudur. En değerlisi ise, insandır.¹³

Varlığın ilk'ten başladığında her bir gelenin ilk'ten daha düşük bir mertebede olacağını ve dereceler düşmeye devam edeceğini bilmen gerekir. İlk mertebe (...) mücerred ruhanî meleklerdir. Sonra nefisler olarak isimlendirilen ruhani melekler (...) sonra da semavî cirimler (...) oluş ve bozuluşa konu olan suretleri kabul edici olan madde (...)sonra unsurlar, sonra cansız mürekkep olanlar, sonra bitkiler ve sonra hayvanlardır ve onların en faziletlisi ise insandır.¹⁴

İbn Sînâ'nın meseleyi bu kozmolojik hiyerarşiye kadar götürmesinin sebebi bu sıralamada üstte olanın altındakinden mertebe olarak daha yüksek olması ve bu derecelenmedeki varlıkların birbirlerini mertebelerine göre etkilemesidir. Bir şey başka bir şeyden daha yetkin ve daha güçlü ise onun etkisi daha açıktır. Tersine bir şekilde bir şey potansiyel ve yatkınlık anlamında daha yetkin ve güçlü ise onun da başka bir şeyden etkilenmesi daha mümkündür. Yani etki ve etkilenme varlıkların kendi potansiyelleri ve güçleri ile ilgilidir. Hatta bu etkilenme nefsanî olan ile cismanî olan arasında da mümkündür.¹⁵ Bu durumda İbn Sînâ'da sudûrun hiyerarşik yapısı da göz önüne alındığında ilk sebep olarak Tanrı'nın bütün her şeyi etkilediği onun altındaki varlıkların da birbirlerini etkileme durumu olduğu söylenebilir.¹⁶ Dua ile ilgili yazılarında da bu etki, başat bir rol oynar. İbn Sînâ insanların duasıyla insan ve semavi varlıklar arasında böyle bir etkinin oluştuğunu söyler. Yani biz dua ederken bir şekilde semavi varlıkları etkilemekteyiz ve duaya icabet de böyle bir etkilenmenin sonucunda oluşmaktadır. O, *et-Ta'likât*'ta duayı açıklarken semavi varlıkları etkilediğimizi şu şekilde ifade eder:

Bazen de göksel varlıkların yersel varlıktan etkilendiği düşünülmektedir. Bunun böyle olmasının sebebi bizim o göksel varlıklara duada bulunmamız ve onların da bizim duamıza karşılık vermesi dolayısıyla olmaktadır.¹⁷

Ayrıca risalesinde ziyaretlerin keyfiyetini açıklarken ziyaret ve duadan kastedilen şeyin bu etki olduğunu söyleyerek;

(Beşeri) nefislerden biri bedeninden ayrıldığı zaman kendi âleminde kendisi gibi akıllarla sonsuza dek mutlu bir şekilde kalır. Semavi nefislerin bu âleme tesir etmesi gibi nefisler de bu âleme tesir eder. Ziyaret ve duadan amaç şudur: (...) Akıllara benzemesi ve cevherinin de onunla cevherleşmesi sebebiyle ziyaret edilen nefsin büyük bir tesir ile etkide bulunması gerekir

¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 121-122.

¹² İbn Sînâ, “Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri”, 151-152

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 180-181.

¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 273-274. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 160 (Yedinci Namat-249)

¹⁵ İbn Sînâ, “Etki ve Edilginin Kısımları”, 623.

¹⁶ Sudûrun hiyerarşik şeması için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizik* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 101.

¹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, 88.

ve yardım alan yardımı aldığı nispette tam bir yardım ile yardımda bulunabilir,¹⁸ der.

İbn Sînâ'nın ziyaret ve duaları burada aynı yerde zikretmesinin sebebi ikisinin de bir nevi aynı fonksiyonla iş görmesidir, denilebilir. Yani insanlar dua ederek semavi varlıklara etki etmekte ve onların etkisine açık olmaktadır. Ziyaretlerdeki nefisler de bedenlerinden ayrıldıklarında semavi akıllar gibi sonsuza dek mutlu yaşadıkları için artık onlar da kendisini ziyarete gelen daha alt seviyedeki nefisleri bir nevi etkilemektedir. Hatta İbn Sînâ bu risalede Kâbe gibi mekânlarda da yani "akılların/gönüllerin ve inancın bir araya geldiği (...) ilahi yerlerde" de böyle bir etkinin bulunduğunu ifade eder. Böyle yerlerde "zihinler daha açık, düşünceler bütünüyle daha güçlü, nefisler (gizli-aşikâr vuku bulabilecek her şeyi) zapt etme bakımından en güçlü seviyede olur."¹⁹ Ona göre bu etki ve etkilenme meselesi aynı zamanda mikrokozmos ve makrokozmos yani büyük âlem olarak evren ve küçük âlem olarak insan arasındaki benzerlikle ilgilidir. Tanrı'nın bilinmesi de buna dayanır. "Kim nefisini bilirse, Rabbini bilir."²⁰

İbn Sînâ'nın bu risalede dua ve ziyaret üzerinden söylediği göksel varlıkların veya nefislerin etkisi meselesi onun genel felsefesinde görülen bir durumdur. Mesela *Metafizik*'te ve *Necât*'ta semavi varlıkların, yersel varlıkları özellikle sebeplilik bağlamında etkilediği ifade edilir.²¹ Ancak semavi varlıkların etkisinin bizim fiillerimizdeki gibi bir etki olmadığını da belirten İbn Sînâ, semavi varlıkların ontolojik yapısına uygun bir şekilde bizden farklı olsa da yine de bir etkilenmenin olduğunu, şöyle ifade eder:

Yıldızların nefislerinden bizim nefislerimize olan tesirler/etkiler, hareketlerin gerçekleşmesinde olduğu gibi etkileme ve etkilenme ile olmaz. (...) Söz konusu nefisler, bizim dua ettiğimizi düşünürler (ve) akabinde orada (yani duamızda) herhangi bir engelin olmadığını bilirler ve netice de duamıza icabet gerçekleşir.²²

Bu metne göre insan dua ederek semavi varlıkları etkilemektedir. Bu etki sonucunda semavi varlıklar da o insanın dua ettiğini, duanın gerçekleşmesinde de bir engel olmadığını bilirler ve icabet ederler. Bu şekilde duaya cevap verilmiş olur. Bu açıklamaya bakıldığında şu sorudan kaçmak mümkün değildir: Dua, insan ile Tanrı arasındaki bir şeyken buradaki semavi varlıkların rollerini nasıl anlamalıyız? Bu soruya verilecek cevap bizi, İbn Sînâ'nın duayı felsefi olarak nasıl temellendirdiğine götürecektir.

İbn Sînâ'nın bu etki ve etkileme meselesi kozmolojik düzeyde düşünüldüğünde kozmostaki varlıkların her birinin potansiyel de olsa bir gücü olduğunu ifade eden "canlı evren" ve bu evrendeki şeylerin birbirini etkilemesi şeklindeki "kozmetik sempati" görüşlerini akla getirir. İbn Sînâ'da evrendeki bu etki ve edilgi meselesini de anlamak için *canlı evren* ve *sempati* anlayışlarını biraz açmak gerekebilir.

İbn Sînâ felsefesinin Aristocu ve Yeni-Platoncu kökeni düşünülürse onun felsefesinin klasik Yunan felsefesiyle bağımlı inkâr etmek mümkün değildir. Yunan felsefesinde evrende böyle bir etkinin olduğu açıkça anlaşılır. Her ne kadar *sempati kavramı* özellikle Stoacılıkta ve Yeni-Platonculukta belirgin bir şekilde ortaya çıkmışsa da kavramın arka planındaki anlam, önceki dönemlerde de mevcuttur. Aslında sempati kavramı Platon'un diyaloglarında "isteksiz sebep ya da psikolojik tepki" olarak ortaya çıkar.²³ Örneğin *Kharmides* diyalogunda sempati kavramı, karşısında esneyen birini görünce esnemeye başlamak gibi ele alınmıştır.²⁴ Ancak daha sonraki dönemlerde canlı evren anlayışına da dayanarak evrendeki varlıkların birbirini etkilemesi şeklinde bir anlama dönüşmüştür.²⁵ Canlı evren anlayışı Platon'un, *Timaios* diyalogunda ifade edilir. O, Tanrı'nın evreni nasıl yarattığını anlatırken "özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan gözle görünür bir tek canlı varlık yaratmıştır" der.²⁶ Ayrıca evrenin bir ruhu olduğunu da "Tanrı (...) önce evrenin ruhunu eritip karıştırdığı çanağı yeniden ele alarak aynı tözden geriye kalanı da içine boşalttı" ifadesiyle belirtir.²⁷ Bu görüşleri daha sonraki Yunan felsefesinde özellikle de bizi daha çok ilgilendiren Yeni-Platoncu felsefede karşılık bulmuştur. Plotinus, *Ennead*'larda bunu şöyle ifade eder:

¹⁸ İbn Sînâ, "Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri", 153.

¹⁹ İbn Sînâ, "Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri", 153.

²⁰ İbn Sînâ, "Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri", 152.

²¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 181-182; İbn Sînâ, *en-Necât*, 274. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlakı Ait Risalesi (Risale fi'l-Birr ve'l-İsm)", 237.

²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 76.

²³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. René Brouwer, "Stoic Sympathy", *Sympathy: A History*, ed. Eric Schliesser (Newyork: Oxford University Press, 2015), 16.

²⁴ Platon, *Kharmides*, çev. Tanju Gökçül, *Platon Diyaloglar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 318 (169c).

²⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), Sûmpatheia, 357-360. Kozmik sempati kavramı bağlamında İbn Sînâ'nın dua, mucize ve peygamberlik anlayışlarının ele alınması için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslamda Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 50-59; Janne Mattila, "Philosophical Prayer in Early Arabic Philosophy", *Contacts and Interaction: Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Helsinki 2014*, ed. J. Hämeen-Anttila, P. Koskikallio, I. Lindstedt (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2017), 335-346.

²⁶ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş- Lütü Ay (İstanbul: MEB, 1989), 32 (30d).

²⁷ Platon, *Timaios*, 48, (41e).

Bu kâinat, her biri onun bir parçası olduğu müddetçe, bütün parçalarına yayılan tek bir ruha sahip, “kendi içindeki tüm canlıları kuşatan tek bir canlı”dır; ve duyulur evrendeki her şey, bedeniyle ilgili olarak tamamen o şekilde, ama aynı zamanda evrenin ruhundan pay alması ve bu şekilde de onun bir parçası olması nispetinde onun bir parçasıdır.²⁸

Aynı zamanda Plotinus bu canlı evrenin her bir parçasının birbiriyle yukarıda ifade ettiğimiz anlamda sempatik bir ilişkisi olduğunu da dile getirir. Yukarıdaki pasajın devamında Plotinus şöyle der:

Bu bir olan evren sempati durumundadır ve yaşayan bir canlının durumunda[ki gibi] birdir, ve onun birbirinden uzak parçaları fiili olarak birlikte yakındır, tıpkı yaşayan bir canlıdaki tırnak, boynuz, parmak ya da onun herhangi bir parçası gibi, bu [parçalar] birbirlerine yapışık değildirler ancak etkiye konu olmayacak iki şey arasındaki bir şeye de sahiptirler ve yakınında olmayan şeyle etkilenirler. Birbirine benzer olan şeyler bitişik bir şekilde yan yana olmadığında ama aralarındaki başka bir şeyle içsel olarak yerleştirildiğinde, benzerliğinden dolayı sempatik olarak etkilenmiş varlıktan, yanında olmayan şeyin yaptığı zorunlu olarak uzaktaki şeye bile ulaşır.²⁹

Bu pasaja göre Plotinus, evren canlı bir birlik olduğu için evrendeki her bir parçanın birbirlerine uzak dahi olsalar bir canlının parçaları gibi birbiriyle sempatik olarak ilişkili olduğunu yani birbirlerini etkilediklerini kabul eder. Burada etkileme yani bu sempatik ilişki temelde iki şeye dayanır: İlk olarak onlar bir canlının parçaları olduğu için, ikinci olarak da birbirlerine benzedikleri için etkilenirler. Plotinus konumuzla ilgili dikkat çekici bir şekilde ibadet ve duaların da bu etkilenmeyle ilgili bir durumla ilişkisi olduğunu ifade eder. Onun ifade ettiği şekilde sadece dua değil, sihir, kehanet gibi şeyler de bu sempatik ilişkiden dolaydır. O göksel cisimlerden bahsederken;

Onlar bizim dualarımızın bilgisine sahiptirler çünkü onlar bize bir tür bağ ile bağlıdır ve bu ilişkiye göre, onların dualarımıza cevaptaki eylemleri bu şekilde meydana gelir. Sihirbazların işlerindeki her şey de böyle bir bağlılıkla ilgilidir; bu sempatinin kurallarına göre ortaya çıkan güçlerden dolaydır,³⁰ der.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Plotinus'un sempati görüşü, evrendeki olayları, etki ve etkilenme üzerinden bir açıklama girişimidir. Hatta o dönemlerde algılamak da bir sempatik etki olarak değerlendirilmekteydi. Bu nedenle evrendeki her şey birbirini bir şekilde etkilemekteydi. Duyu algısını da sempati içinde açıklayan Plotinus, gözün görmesini göz ile görülen şey arasındaki etkiyle ilişkilendirir ve bu etkinin bunlar arasındaki benzerlikten kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle parmak uçlarımızla şeylerin renklerini algılayamayız çünkü sempatik etki benzerler arasında olur.³¹ İnsanın bu kozmik sempatinin içinde bir unsur olmasının sebebi de insan ile evren arasında kurulan mikrokozmos-makrokozmos ilişkidir.

Plotinus'un bu görüşlerinin, Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Üsûlücyâ* kitabında da yer aldığı görülür. *Üsûlücyâ* kitabında şöyle geçer:

Efsuncunun efsunu ve dua edenin duasıyla cüzlerin bir tür hareketle hareket etmesi denk gelir. Takılı bir tel de bunun gibidir; ne zaman telin sonu hareket ettirilirse baş tarafı da hareket eder. (...) Âlemin parçaları da aynı şekilde hareketi veren tarafından bazı kısımları hareket ettirildiğinde bu hareketle o kısmın hareketini hissetmişçesine diğer kısımlar da hareket kazanır. Çünkü âlemin kısımları bütünlüklü bir sisteme ve onların her biri tek bir organik yapıymış gibi bir tek düzene sahiptir.³²

Bu paragraftan anlaşıldığı üzere *Üsûlücyâ*'da duanın da işin içinde olduğu bir canlı evren fikri mevcuttur. Burada da semavi varlıklar işin içindedir. Büyü, sihir veya dua gibi eylemlerde semai varlıkların hareketi ve kuvvetlerinin yardımıyla fiilide bulunulur. Yukarıdaki metnin devamında dua edenin duasının iştirilmesi bu bağlamda ele alınır. Dualar bu semavi varlıkların “kuvvetlerine denk gelir ve bu âleme iner, şaşırtıcı etkilerde bulunur.”³³ Yani İslam felsefesinde kozmolojiyi ve metafiziği etkileyen temel eserlerden biri olan *Üsûlücyâ*'da da canlı evren ve kozmik sempati fikrini görmek mümkündür.

Bunun yanında kozmik sempatiye benzer böyle bir etkileme durumu Kindî'de de vardır. Kindî'de gördüğümüz gibi, uzaktaki şeylerin birbirini nasıl etkilediği açıklandığında daha belirgin bir şekilde etkilemenin bu boyutları da işin içine girer. Kindî, her şeyin görünmese de bir ışın yaydığını ve bu ışınlar sayesinde varlıkların birbirini etkilediğini ifade ettiği ışınlar hakkındaki eserinde; belirli bir şekilde söylenmiş sözlerin, duaların ve büyü ve elle yapılabilen belli şeylerin uzaktaki nesnelere değiştirecek ya da hareket ettirecek ışınlar üretebildiğini iddia eder.³⁴ Özellikle eserinin altıncı bölümünde seslerin ve kelimelerin de ışınlar

²⁸ Plotinus, *The Enneads*, çev. George Boys Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith, James Wilberding (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 452 (§ 4.4.32, 4-6). Ayrıca bu konuda detaylı bilgi için bkz. Eyjolfur K. Emilsson, “Plotinus on Sympatheia”, *Sympathy: A History*, ed. Eric Schliesser (New York: Oxford University Press, 2015), 44-51.

²⁹ Plotinus, *The Enneads*, 453, (§ 4.4.32, 13-21)

³⁰ Plotinus, *The Enneads*, 444, (§ 4.4.26, 1-5)

³¹ Emilsson, “Plotinus on Sympatheia”, 51-54.

³² *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 206 (Altıncı Mîmer-120).

³³ *Üsûlücyâ*, 209, (Altıncı Mîmer-122).

³⁴ Al-Kindî, “On Rays”, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, ed. P. Adamson, P. E. Pormann, (Pakistan: Oxford University Press, 2015), 217-218. Ayrıca göksel cisimlerin

ürettiğini düşünen Kindî, dua ve zikirlerin bu bağlamda değerlendirilebileceği bir alan sunar.³⁵ O da Yeni-Platoncu kozmik anlayışa benzer bir şekilde evrenin canlı bir birlik olduğunu vurgular. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine” adlı risalesinde feleğin etkisinin onun canlı bir varlık olduğunu bize gösterdiğini anlatır ve sonunda şöyle söyler: “Tam kudret sahibi olan Allah’ın tümüyle kozmik varlığı evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkar edebilir!... Nitekim bir tek insanda bunların hepsi vardır.”³⁶

Kindî'nin söz konusu metinlerinin gösterdiği üzere onun felsefesinde de canlı evren ve kozmik sempati anlayışlarına benzer bir düşünce görülür. Hatta ışınlar hakkındaki metnini sihir ve büyü ile ilişkili bir metin olarak okuyanlar da vardır. Kindî'nin sihir ve büyü gibi olayları kozmik sempati ve ışınların yayılımıyla doğallaştırdığı düşünülür.³⁷

İbn Sînâ'nın duayı temellendirdiği çalışmalarda da görüldüğü üzere bu canlı evren, kozmik sempati ve mikrokozmos ile makrokozmosun uyumu görüşlerini görmek mümkündür. Ancak burada İbn Sînâ'nın bu Yeni-Platoncu felsefeden daha farklı bazı vurguları olduğunu söylemek gerekir. Öncelikle şu söylenebilir: Yeni-Platonculuğa benzer kozmolojik teoriye sahip olmalarına rağmen İbn Sînâ, bu etki ve etkileme meselesini temelde sihir, büyü ya da astroloji bağlamında kullanmaz. Hatta onun astrolojinin reddiyle ilgili yazdığı risaleye bakıldığında bu açıkça görülür. Söz konusu risalede İbn Sînâ ay-üstü âlemin ontolojik yapısının farklı olduğunu ve bundan dolayı astrologların söylediği şekilde onlardan uğursuzluk ve kötülüğün gelececeğini ifade eder. Bu nedenle semavi varlıkların astrologların söylediği gibi insan üzerinde bir etkisi söz konusu olamaz. Ancak bu, semavi varlıkların yerdeki varlıkları etkilemediği anlamında değildir. O, bu etkinin olduğunu yukarıda da gösterdiğimiz gibi apaçık bir şekilde ortaya koyar ama astrolojideki gibi bir etkiyi kabul etmez.³⁸ Onda etki ve etkilenme, daha rasyonel bir şekilde sebeblik üzerinden ele alınır. Öyle görünüyor ki dua konusu da, her ne kadar kozmik sempatinin olduğu bir canlı kozmos anlayışına benzese de daha rasyonel bir şekilde sebeblik üzerinden temellendirilir. Bu nedenle dua konusu bizi *sebeblik* ve sebebliğin etkili olduğu *inayet* meselesine getirir.

3. Çözümün Temeli: İnyet ve Sebeblik

Yukarıda gördüğümüz gibi İbn Sînâ dua meselesini her ne kadar kozmoloji anlayışı benzerliğinden dolayı Yeni-Platoncu bir tarzda ele almış görünse de aslında o meseleyi kendine has bir şekilde sebeblik üzerinden çözümlenmektedir denilebilir. Sebeblik, İbn Sînâ felsefesinin temel dayanaklarından biridir. Yukarıda dua meselesine kozmolojik hiyerarşi ile başlamasının temel nedeni de budur. Çünkü İbn Sînâ'nın evreni, en yukarıda *İlk Sebep* olarak Tanrı'nın bulunduğu ve aşağıya doğru var olan bir sebep-sebepli (illet-malul) ilişkisiyle kurulmuştur. Sudûr ile ilgili bu konuyu açacak detaylar bir kenara bırakılırsa asıl meselenin sudûrla oluşan bu evrendeki düzen ve bu düzenin içindeki sebeplerin rolleri olduğu söylenmelidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre dua da bu sebeplerden biridir. Duanın sebeplerden biri olduğunu açıkça ifade ettiği *et-Ta'likât*'taki bir pasaj, onun dua meselesini nasıl ele aldığıyla ilgili bize önemli bilgiler verir. Metin şu şekildedir:

O [Yüce Allah] ki duayı o şeyin varlığına sebep olarak kılmıştır. Tıpkı Yüce Allah'ın ilacı içmenin hastalığın iyileşmesine sebep kılması gibi. Eğer hasta ilacı içmeseydi, bu doğru olmazdı. Duadaki ve (duanın) o şeye uygun gelmesindeki durum da aynıdır. Bundan dolayı kaderin ve kazanın gerektirdiğine göre, hem duanın ve hem de o şeyin varlığa gelmesinin beraberce uygunluk göstermesi (ilahî) hikmet dolayısıyladır. Bundan dolayı dua zorunludur. Duaya karşılık verme de zorunludur. Çünkü bizim duaya yönelmemizin sebebi oradandır (Yüce Allah katındadır). Böylelikle bizim duamız duaya karşılık vermek için sebep olmaktadır. Duanın istenilen işin gerçekleşmesinde (ona) uygun gelmesi, her ikisinin de tek bir nedenin iki sonucu olmasından dolayıdır. Bazen ikisinden biri diğeri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bazen de göksel (varlıkların) yersel varlıktan etkilendiği düşünülmektedir. Bunun böyle olmasının sebebi, bizim göksel varlıklara duada bulunmamız ve onların da bizim duamıza karşılık vermesi dolayısıyla olmaktadır. Böylelikle biz, o göksel varlık nedenlisi onlar da bizim nedenimiz olmaktadır. Nedenli, kesinlikle nedende etkide bulunamaz. Muhakkak yine duanın sebebi oradan (semavi dünyadan) gelmektedir. Çünkü semavi varlıklar, bizi duaya yönlendirmekte ve böylece (hem duanın hem de dua sonucu olacak şeyin) her ikisi tek bir nedenin iki nedenlisi (sonucu) olmaktadır.³⁹

Bu pasaj İbn Sînâ'nın duayı nasıl temellendirdiğiyle ilgili oldukça önemli bilgiler içermektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken üç şey vardır:

etkisiyle ilgili bkz. Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 226-239.

³⁵ Kindî'nin ışınlar hakkındaki eserinin bütün bölümleri bir önceki çalışmada yer almaz. Bütün bölümlerinin yer aldığı metin için bakınız Al-Kindî, *On the Stellar Rays*, çev. Robert Zoller (Berkeley Springs WV: The Golden Hind Press, 1993), 28-31.

³⁶ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 239.

³⁷ Bu konuda bkz. Mattila, “Philosophical Prayer in Early Arabic Philosophy”, 337-338.

³⁸ Söz konusu risalenin neredeyse tamamı, Aydın Sayılı tarafından yazılan “İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji” adlı kitap bölümünde yer alır. Bkz. Aydın Sayılı, “İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji”, *İbn Sînâ: Doğumunu Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 171-181.

³⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât* I, 88-89.

- (i) İlacın, iyileşmenin bir sebebi olduğu gibi dua da, duayla istenilen şeyin varlığının bir sebebidir.
- (ii) Dua ve dua ile istenilen şeyin varlığa gelmesinin birbirine uygunluğu ilahi hikmettedir.
- (iii) Her şeyi Allah düzenlediği için, duaya yönelmemizin sebebi de, duanın gerçekleşmesi de Yüce Allah'ın katındandır. Bunlar tek bir sebebin iki sebeplisidir.

Bu üç husus İbn Sînâ'nın duayı nasıl bir konumda gördüğünü net bir şekilde gösterir. İbn Sînâ'nın evreninde her şey bir şekilde sebeplilik yasasına göre işlediği için, duanın kendisi de bir sebep olarak bu düzenin içinde yer alır.⁴⁰ Çünkü düzen Tanrı tarafından gelmektedir. Bu nedenle hem her şeyin sebebi Tanrı olmakta hem de dua bir sebep olarak işlev görmektedir. Bunu daha iyi anlayabilmek için İbn Sînâ'da inayet kavramını duayla ilişkili bir şekilde açmak gerekir. Çünkü inayet; yukarıdaki (i), (ii) ve (iii) ile doğrudan ilgilidir. Aşağıda önce İbn Sînâ'nın inayetten ne anladığını daha sonra bu inayetin yukarıdaki üç hususla ilişkisi ele alınacaktır.

İnayet, İbn Sînâ'nın temel metinlerinde çok belirgin bir şekilde yer alır. O, inayeti, *Metafizik* kitabında şöyle tanımlar:

İnayet, ilk'in, varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zatı gereği iletmesi, belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.⁴¹

İşaretler ve Tembihler'de de tanım şöyledir: "Bu külli nizam, ezeli ilimde uygun ve gerekli vaktiyle beraber temsil olunur, ondan da bu nizam fasıllarındaki tertip üzere taşar ki işte bu da inayettir."⁴² *en-Necât*'ın *Metafizik* bölümünde de benzer şekilde evrendeki düzen hakkında ve kötülük meselesine bir çözüm olarak inayetten bahsedilir. Evrendeki düzenin örneğin hayvan ve bitkilerin organlarındaki faydaların doğal bir sebebi olmadığı iradi bir sebebe işaret ettiğini ve bunun temel ilkesinin de inayet olduğu ifade edilir.⁴³ *en-Necât*'taki tanım da *Metafizik* kitabındaki tanımın neredeyse aynısıdır. Orada da Tanrı'nın bu mükemmel düzenin iletmesi olduğu, aklettiği ve taşmanın gerçekleştiği vurgulanır.⁴⁴

Bu tanımlarda ortaya çıkan şey inayetin; Tanrı'nın sebep olduğu, aklettiği, ilmiyle bildiği ve taşma ile yaratılan bir düzeni temsil ettiğidir. Bu hususlar İbn Sînâ'nın kader konusunu ele alırken de sıraladığı şeylerdir. O, "Ulvî ve süflî bölümleriyle bir bütün olarak âlemde, varlığına ve oluşumuna Tanrı'nın sebep olmadığı, O'nun bilmediği, O'nun düzenlemediği ve O'nun olmasını istemediği bir şey bulunmamaktadır. Aksine âlemin tümü O'nun takdiri, düzenlemesi, bilgisi ve iradesi iledir"⁴⁵ diyerek bir nevi inayetin tanımını yapar. Bu tanımlarda inayetin doğrudan *Tanrı'nın bilgisi*, *Tanrı'nın sebep olması* ve bir *yaratma düzeni*yle ilgili olduğu görülür.

Duanın anlamlı ve etkin olması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Yukarıdaki İbn Sînâ'nın dua ile ilgili pasajı dikkate alındığında (ii) ve (iii), yani özetle Tanrı her şeyin sebebi olduğu için onun; duanın da duanın gerçekleşmesinin de sebebi olması ve bu iki şeyin birbirine uygun olmasının da ilahi hikmetten dolayı olması, duanın inayetin içinde yer aldığını ortaya koyar. Ayrıca inayetin taşma ile gerçekleşmesi, sebeplerin de etkin olduğu bir düzene işaret ettiği için dua da bir sebep olarak bu sistemin içindedir. Bu da bizi (i) no'lu hususa götürür. Şimdi de inayetle ilgili yukarıda ifade edilen şu üç şeyin (Tanrı'nın bilgisi, sebep olması ve yaratma düzeni) dua ve dua ile istenen şeyin gerçekleşmesinde nasıl temellendirildiği ele alınabilir.

İlk olarak İbn Sînâ'ya göre evrendeki her şey Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğu gibi dua da bu bilgiye dâhildir. İbn Sînâ'da Tanrı'nın bilgisi tümeldir ama tümel olmasına rağmen tikel olan her şeyi de bir şekilde kapsadığı *en-Necât*'ta şu şekilde ifade edilir: "Zorunlu varlık ancak tümel olan yönden her şeyi akledebilir. Bununla birlikte tikel olan herhangi bir şey ondan gizli kalmaz. Yine yerlerde ve göklerde zerre ağırlığına hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Bu, tasavvuru latif bir sezgiye ihtiyaç duyan sırlardandır."⁴⁶ Ayrıca onun bilgisi bütün varolanların sebebidir. Bu nedenle yerde ve gökte hiçbir şey ondan gizli kalmaz.⁴⁷ Bizim dualarımızda bu şekilde Tanrı'nın bilgisindedir. Hatta İbn Sînâ'ya göre bir duanın kabul olması veya olmaması, onun Tanrı'nın

⁴⁰ Bu bize duanın etkili ve anlamlı olmasının Tanrı'nın inayetinde ona bir yer açması şeklinde gerçekleştiğini ifade eden görüşleri hatırlatır. Batı felsefesinde duanın problemine yönelik; sonucunun önemli olduğunu düşünen sonuca bağlı çözümler, duanın insanın sorumluluğu açısından önemli olduğunu düşünen deontolojik çözümler ve klasik inayete bağlı çözümler olduğu görülür. Bkz. Gören Bayam, "Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua", 163-175. İbn Sînâ'nın buradaki çözümü de klasik çözüme benzerdir.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 161.

⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145 (Altıncı Namat-215)

⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 276.

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 260.

⁴⁵ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 175.

⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 225.

⁴⁷ İbn Sînâ, "Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri", 152.

bilgisinde olup olmamasına bağlıdır. Bunu yukarıda başka bir bağlamda yer verdiğimiz bir metninde açıkça ifade eder. Ona göre dua edilen şey eğer Tanrı'nın bilgisinde varsa gerçekleşir, Tanrı'nın bilgisinde değilse gerçekleşmez.⁴⁸ Dua gerçekleşmeyecekse duanın gerçekleşmeyecek durumu Tanrı için malumdur. İbn Sînâ'nın verdiği örnekte eğer bir insan başka biri için beddua ediyorsa, beddua edilen kişinin mizacının sağlam olması gerektiği Tanrı için malumsa, onun bilgisi dâhilindeyse, beddua eden kişinin duasına icabet edilmesi geçerli değildir.⁴⁹ Buna göre duanın kabul edilmesinin birincil gereği Tanrı'nın bilgisinde olmasıdır, denilebilir.

İkinci olarak dualar, bir şeyin gerçekleşmesinde sebep olsalar bile Tanrı, her şeyin sebebi olduğu için duaların ve duaların karşılığında gerçekleşecek şeyin de sebebidir. Çünkü İbn Sînâ'da "Mebde-i Evvel, hiçbir yönden kayıt altında olmaksızın bütün mevcudata tesir eder."⁵⁰ Tanrı hem kendisinin ilminin gerekliliğinin hem de bildiği şeylerin Tanrı'dan zorunlu olarak çıkışının da bizatihi sebebidir. Tanrı bütün sebeplerin sebebidir.⁵¹ Bu durumda inayette başka şeylerin sebep olmasını nasıl anlamak gerekir. Yani yukarıda -(i)'de- duanın, duayla gerçekleşecek şey için sebep olduğu belirtilmişti. Ancak her şeyin sebebi Tanrı ise o zaman duanın sebepliliğini nasıl anlamak gerekir? İbn Sînâ bu soruya cevap mahiyetinde Tanrı'nın hem her şeyin sebebi olmasına hem de ikincil sebeplerin sebep olmasına bir örnek verir. Duanın da böyle bir sebepliliği olduğunu söyler. Yani ona göre Tanrı her şeyi bilendir, her şeyin sebebidir. (Sudûrdaki) ilk akıl da bilendir. Ancak ilk akıl kendisine ait gerekli olan şeyi bildiği için o da bir şekilde sebep olmaktadır. Tanrı hem kendini hem ilk aklın kendisine ait gerekli şeyleri bildiği için her ikisinin sebebi, ilk akıl da kendisine ait gerekli olan şeyi bildiği için bir sonraki aklın sebebidir. İbn Sînâ duanın sebep olmasını da bu şekilde açıklar. Tanrı dua edenin de duanın kendisinin de sebebidir. Bir yandan da dua eden duasını bildiği için duasının sebebidir. Çünkü dua, dua eden vasıtasıyla bilinir olmaktadır. Bundan dolayı dua eden de duada bir sebep olmaktadır.⁵²

Bu durum, meseleyi üçüncü hususa, yani Tanrı'nın yaratma düzenine getirir. Tanrı her şeyin sebebidir ama aynı zamanda varlığın ondan çıkışı bir düzen ile olur. Tanrı için bu düzen bir amaç değildir. Bu düzende Tanrı için amaç yerine geçecek bir şey yoktur. Tanrı yüce olduğu için "yüce olanın aşağı olanda hiçbir amacı olamaz."⁵³ Ondan gelen her şey onun gerçek cömertliğindedir.⁵⁴ Aynı durum aşağıdakilerin Tanrı'yı herhangi bir şekilde etkilememesinin de arkasındaki nedendir. Bu nedenle duaların Tanrı'da bir değişiklik meydana getirmediği bir sistem söz konusudur. Zaten İbn Sînâ'nın sisteminde sebepli olan sebebi etkileyemez. İbn Sînâ'ya göre bu düzen, içinde ikincil sebeplerin etkin olduğu bir düzendir. Dualar bu düzen içinde yersel varlıklardan semavi varlıklara doğru giden ve orada bir şekilde karşılığını bulan bir etki olarak görülebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi asıl olan, bizi duaya yönlendirenin de semavi varlıklar olduğu için sebep yine yukarıdan gelir.⁵⁵ İbn Sînâ semavi varlıkların işin içinde olduğu duanın gerçekleşmesi düzenini şöyle anlatır:

Değerli nefis (nefs-i şerife); bir hayır talep ederek Allah'a dua ettiği zaman, melekler bu (isteği) öğrenir. Yine öğrenirler ki duasıyla Allah'a yakaran o kişi, hâliyle (hey'et) ve kabiliyetiyle (Allah'tan talep ettiği) o mümkünün var olma tercihinin hak ediyor. Dolayısıyla bu esnadaki tasavvurları, maddi âlemdeki oluşumlar yahut doğru bir şekilde gerekli tedbirleri alma isteğinin tasavvuru takip eder. Ya da bunların aksine, güçlerde bir zaaf ve hezimet husule gelir. Ancak bunlar duaların değil, belki dualara tekaddüm eden tasavvurlar sebebiyledir.⁵⁶

Bu pasaja göre semavi varlıklar (bu metinde melekler) duayı işiten ve işitilen duanın karşılığının da bu düzen içerisinde bir yeri olduğunu bilen olarak dua eden kişinin isteği doğrultusunda etkide bulunurlar. Hatta duanın kabul olmaması da bu durumda ele alınabilir. İbn Sînâ'ya göre bir adam dua ettiği şeyin gayesini faydalı görse de onun duası kabul olmayabilir. Çünkü burada asıl olan adamın isteği değil, o gayenin külli nizam içinde bir yeri olmasıdır. Bu nedenle adamın isteğine göre değil de külli nizamda ondan farklı bir şekilde olan gayeye göre bir etki gerçekleşir. Bu da semavi varlıkların bunları bilmesi dolayısıyladır.⁵⁷ Nihayetinde İbn Sînâ'da dua, duanın kabulü veya reddi hepsi Tanrı'nın inayetinin içinde bir yerdedir. Bu da İbn Sînâ'da duanın; Tanrı'nın her şeyi bildiği, her şeyi sebeplerin de etkin olduğu bir şekilde düzenlediği bir sistem içerisinde bir yere yerleştirildiğini bize göstermektedir.

⁴⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 121-122.

⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 126.

⁵⁰ İbn Sînâ, "Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri", 152.

⁵¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 127.

⁵² İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, 127.

⁵³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145 (Altıncı Namat-212).

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 144 (Altıncı Namat-211).

⁵⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, 88.

⁵⁶ İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", 237.

⁵⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, 89.

Sonuç

Bu makalede İbn Sînâ'nın felsefi sistemi içerisinde duanın mahiyeti incelenmeye çalışıldı. Bu konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekilde belirtilebilir:

İlk olarak İbn Sînâ'nın evren tasavvuru onun dua anlayışını da belirleyen bir çerçeve sunar. O, duayı açıklarken varlık hiyerarşisiyle başlar ve bu varlıkların birbirini etkilediğini duanın da gerçekleşmesinin bu hiyerarşideki semavi varlıkların etkileri olduğunu belirtir. Yani insanın dua etmesi ile semavi varlıklar bir şekilde o duanın gerçekleşmesinde rol oynayarak duaların gerçekleşmesi için etkide bulunur ya da dua kabul olmayacaksa herhangi bir etki söz konusu olmaz. Bu açıklama ilk bakışta bazı sorular akla getirebilir. Örneğin dua Tanrı'ya yapılırken onun gerçekleşmesinde semavi varlıkların bu şekilde etkin bir rolü olması ne demektir? gibi. Ancak İbn Sînâ felsefesinde semavi varlıkların etkin bir şekilde sebep olması Tanrı'ya rağmen bir şey değildir. Bu tamamen Tanrı'nın kurduğu, etkin ve sebep olduğu bir düzen sebebiyledir.

İkinci olarak bu evren tasavvurunun İbn Sînâ'dan önceki klasik felsefede de var olduğu görülür. Klasik felsefedeki canlı evren ve bu canlı evrenin her bir unsuru arasında bir tür etkilenme olarak isimlendirilen kozmik sempati görüşlerine benzer görüşler İbn Sînâ'da da vardır. Evrendeki bazı şeylerin diğer şeyleri etkilediğinin kabul edildiği bu evrende dua etmekle insan semavi varlıkları, semavi varlıklar da duanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bağlamda insanları etkilemektedir. Klasik felsefedeki bu anlayış o dönemde sihir, büyü, dua hatta algılama için de bir açıklama sunarken İbn Sînâ bu etki veya kozmik sempati görüşünü sebepliliğin etkili olduğu bir bağlama taşır. Buna göre de evren Tanrı'dan aşağıya doğru bir sebep-sebepli ilişkisi içinde düzenlenmiştir, dua da bu düzenin yani inayetin bir parçasıdır.

Üçüncü olarak inayet, İbn Sînâ'nın felsefesinde duanın nerede durduğu, ne kadar etkin olduğu, kabul olup olmayacağı meselelerinde bize önemli ipuçları sağlar. İnyetin, Tanrı'nın bildiği, sebep olduğu ve kurmuş olduğu bir düzen şeklinde ifade edildiği ve bu üç şeyin de dua ile doğrudan ilişkisi olduğu yukarıda ifade edilmiştir. Dua ve duada istenilen şeyin Tanrı'nın bilgisinde olduğu, hatta Tanrı'nın bilgisinde olmayan şeyin kabul olmayacağı İbn Sînâ'da net bir şekilde ortaya konulmuştur. Tanrı her şeyin sebebi olarak duaların da sebebidir ancak Tanrı'nın kurmuş olduğu bu düzende ikincil sebepler olarak diğer varlıkların, bu konuda duanın, bir etkisi söz konusudur. Bu şekilde İbn Sînâ'da dua, dua ile istenilen şeyin gerçekleşmesinde etkin ve anlamlı olurken aynı zamanda Tanrı'da hiçbir değişikliğe sebep olmayacak bir düzenin parçası olmaktadır. İbn Sînâ'nın dua meselesini bu şekilde çözümlemesinin arkasında onun kozmoloji, fizik, metafizik anlayışlarının birbiriyle sistemli bir şekilde ilişkili olması yatar. Dua bu üç alanın kesiştiği bir yerde durmakta ve temellendirilmektedir. Onun bu temellendirmedeki başarısı da söz konusu sistemiyle ilgilidir.


Kaynakça | References

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Bayam, Emine Gören. "Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua". *Felsefe Dünyası* 71 (2020). 155-180.
- Brouwer, René. "Stoic Sympathy". *Sympathy: A History*. ed. Eric Schliesser. 15-35. Newyork: Oxford University Press, 2015.
- Emilsson, Eyjolfur K.. "Plotinus on Sympatheia". *Sympathy: A History*. ed. Eric Schliesser. 36-60. Newyork: Oxford University Press, 2015.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- İbn Sînâ. "Etki ve Edilginin Kısımları". çev. Hüseyin Aydın vd.. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000). 623-629.
- İbn Sînâ. "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)". çev. Gürbüz Deniz. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014). 229-243.
- İbn Sînâ. "Kaderin Sırrına Dâir Risâle". çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003). 173-178.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likat: Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar 1*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likat: Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar 2*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kindî. "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risaleler*. 226-239. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. "On Rays". *The Philosophical Works of Al-Kindî*. ed. P. Adamson, P. E. Pormann, 217-234. Pakistan: Oxford University Press, 2015.
- Kindî. *On the Stellar Rays*. çev. Robert Zoller. Berkeley Springs WV: The Golden Hind Press, 1993.
- Mattila, Janne. "Philosophical Prayer in Early Arabic Philosophy". *Contacts and Interaction: Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Helsinki 2014*. ed. J. Hämeen-Anttila, P. Koskikallio, I. Lindstedt. 335-346. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2017.
- Pehlivan, Necmettin. "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014). 148-156.
- Peters, Francis E.. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Kharmides*. çev. Tanju Gökçül. *Platon Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12.bsk, 2015.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güneş- Lütfi Ay. İstanbul: MEB, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. George Boys Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslamda Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*. çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Reisman, David C.. *The Making of Avicennan Tradition*. Leiden: Brill, 2002.
- Sayılı, Aydın. "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji". *İbn Sînâ: Doğumunu Bininci Yıl Armağanı*. der. Aydın Sayılı. 161-201. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Üsûlücyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Şehrezûrî'nin Tarif Konusundaki Görüşleri

Adem EVMEŞ |  0000-0001-6934-4221

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | ademevmes_71@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi |  026db3d50

İslam Felsefesi | Aksaray, Türkiye

Öz

Doğru düşünmenin kurallarını koyan mantık, tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılır. Tasavvur bölümünün amacı, tasavvurî bilinenlerden tasavvurî bilinmeyenlere ulaşmaktır. Dolayısıyla tasavvurî bilinmeyenlere ulaşmak için tariflere ihtiyaç duyarız. Bu makalede İsrâk felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Şemsüddin Şehrezûrî'nin (öl. 687/1288'den sonra) tarif hakkındaki görüşleri, problemleri ele alış şekli ve bunlara verdiği cevaplar incelenmektedir. Şehrezûrî, müstakil felsefe ansiklopedisi olarak ifade edilebilecek olan *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* eserinin yanı sıra Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) *Hikmetü'l-İsrâk* ve *et-Telvihât* eserlerine şerh yazmıştır. Şehrezûrî'nin tarif konusundaki görüşlerini *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* eseri başta olmak üzere *Hikmetü'l-İsrâk* ve *et-Telvihât*'a yazdığı şerhler esas alınarak incelenmiştir. Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* ve *et-Telvihât* şerhinde tarif konusunu Meşşâî tarzda ele alırken, *Hikmetü'l-İsrâk* şerhinde ise Sühreverdî'yi takip ederek İbn Sînâci tarif teorisine yönelik eleştirilerini incelemektedir. Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*'de tarif konusunu tarif eden-tarif edilen ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Tarifte meydana gelebilecek hataları ise Sühreverdî'nin *et-Telvihât*'ını esas alarak ortaya koymaktadır. *Hikmetü'l-İsrâk* şerhinde ise İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *el-İşârât*'ta ortaya koyduğu tarif teorisini eleştirerek, tarifin zorluğuna dikkat çekmektedir. Özellikle tarifin cins ve ayırmadan meydana geldiği iddiası Şehrezûrî tarafından ciddi bir şekilde eleştiriyeye tabi tutulmuştur. Çalışmamızda ilk olarak tarifin, kendisinin hakikatinin belirlenmesi yani doğru bir şekilde nasıl tarif edileceği ele alınmakta ve Şehrezûrî'nin bu konu hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Daha sonra beş tümele dayanarak ortaya çıkan tarif çeşitleri, misal ve kavram yoluyla tarif; tarifte dikkate alınması gereken şartlar Şehrezûrî'nin görüşleri çerçevesinden bakılarak ele alınmaktadır. Son olarak ise Şehrezûrî'nin, Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) ileri sürdüğü tarifin imkânına yönelik itirazlarını nasıl ele aldığı ve ne şekilde çözüm sunduğu incelenmektedir. Ayrıca onun İslâm mantık geleneğindeki yeri, önemi ve katkıları belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Mantık, Tarif, İsrâk Felsefesi, Sühreverdî, Şehrezûrî.

Atıf Bilgisi

Evmeş, Adem. "Şehrezûrî'nin Tarif Konusundaki Görüşleri". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 167-177.

<https://doi.org/10.32950/rid.1252892>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.02.2023	Kabul Tarihi: 14.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Views of Shahrazūrī on the Subject of Definition

Adem EVMEŞ |  0000-0001-6934-4221

Asst. Prof. | Author | ademevmes_71@hotmail.com

University of Aksaray |  026db3d50

Islamic Philosophy | Aksaray, Türkiye

Abstract

The logic, which sets the rules of correct thinking, is divided into two parts as tasawwur and tasdiq. The aim of the chapter of tasawwur is to reach the tasawwuri unknowns from the tasawwuri knowns. Therefore, we need descriptions to reach the tasawwuri unknowns. In this article, the views of Shahrazūrī (d. 687/1288 after), who is one of the important representatives of the Ishrāq philosophy, about the definition, the way he handled the problems and the answers he gave to them are examined. Shahrazūrī is the author of the work of *Rasā'il al-Shajara al-ilahiyya*, which can distinctly be expressed as a philosophy encyclopedia, besides he wrote glossa on the *Hikmat al-Ishrāq* and *al-Talwihāt*, works of Suhrawardī's (d. 587/1191). Shahrazūrī's views on the definition have been examined on the basis of his commentaries on *Hikmat al-Ishrāq* and *al-Talwihāt*, especially in *Rasā'il al-Shajara al-ilahiyya*. While Shahrazūrī deals with the subject of definition in Peripatetic style in the commentary of *al-Talwihāt* and *Rasā'il al-Shajara al-ilahiyya*, in the commentary of *Hikmat al-Ishrāq*, he follows Suhrawardī and analyzes his criticisms of the Ibn Sīnā theory of definition. Shahrazūrī deals with the subject of definition in *Rasā'il al-Shajara al-ilahiyya* in the context of the relationship between the one who defines and the one who is defined. It reveals the mistakes that may occur in the definition based on Suhrawardī's *al-Talwihāt*. In his commentary on *Hikmat al-Ishrāq*, he criticizes the theory of definition put forward by Ibn Sīnā (d. 428/1037). In *al-Isārāt* and draws attention to the difficulty of the definition. In particular, the claim that the definition consists of carnal and discrepant origin was severely criticized by Shahrazūrī. In our study, firstly, the determination of the truth of the description, that is, how to define it correctly, is discussed and Shahrazūrī's views on this subject are examined. Then, the types of descriptions that emerged based on five universals, definition by example and concept; The conditions to be taken into account in the definition are discussed from the perspective of Shahrazūrī's views. Finally, it is examined how Shahrazūrī handled the objections of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 609/1210). In addition, his place, importance and contributions in the Islamic logic tradition will be tried to be determined.

Keywords

Logic, Definition, Enlightenment Philosophy, Suhrawardī, Shahrazūrī.

Citation

Evmeş, Adem. "Views of Shahrazūrī on the Subject of Definition". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 167-177.

<https://doi.org/10.32950/rid.1252892>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 18.02.2023	Date of Acceptance: 14.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

İşrâkî felsefe Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) ölümünden sonra İşrâkî metinlere yazılan birçok büyük şerhte varlığını devam ettirmiştir.¹ 13. yüzyıldan sonra yaşamış olan Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra), İbn Kemmûne (öl. 683/1284) ve Kutbu'ddin Şirâzî (öl. 710/1311) gibi düşünürler, hem Sühreverdî'nin eserlerine şerh yazarak hem de müstakil eserler kaleme alarak İşrâkî tavırlarıyla dikkat çekmişlerdir. Bu şarihler içerisinde Sühreverdî'nin işrâk felsefesi kavramına en bağlı olan Şehrezûrî'dir.² İşrâkî felsefenin anlaşılması ve aktarılmasında önemli katkıları bulunan Şehrezûrî'nin hayatı hakkında az malumata sahibiz. Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra)'dır. Nisbesinden de anlaşıldığı üzere Hemedan ve Erbil arasında yer alan Şehrezûrî'da dünyaya gelmiştir.³ Kendisi *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, *Şerhu't-telvihât*, *eş-Şeceretü'l-ilahiyye* ve *Nüzhetü'l-ervâh* eserleriyle tanınır. Şehrezûrî, derin bir bağlılıkla Sühreverdî'nin felsefesini ele almaktadır.⁴ Şehrezûrî'nin felsefi düşüncesi, Meşşâî felsefeye karşı Platoncu ve Yeni Platoncu unsurları kullanan İşrâkî felsefeyi temellendirme üzerine inşa edilmiştir.⁵ Şehrezûrî'nin 23 Zilhicce 680 (4/5 Nisan 1282) tarihinde nihayete erdirdiği⁶ *eş-Şeceretü'l-ilahiyye* adlı ansiklopedik eserinde İşrâkî felsefesinin sembolik ve Meşşâîlik karşıtı vurgusunun yanı sıra alegorik, ilhami ve fantastik yönlerini de içine katarak bunlar üzerinde derinlemesine incelemede bulunur.⁷ Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* eserinden sonra tamamladığı *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* eserinde İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiriler vurgulamış, Sühreverdî'nin görüşlerini derli toplu sunmuş ve kapalı olan yerler açıklığa kavuşturmuştur.⁸ *eş-Şeceretü'l-ilahiyye* ve *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* eserleri tahkik edilip neşredilmiştir.

Bu çalışmada, İslam düşüncesinde önemli isimlerden biri olan Şehrezûrî'nin tarif konusundaki görüşleri ve bu çerçevede ortaya çıkan problemler ele alınmaktadır. Klasik mantıkta tarif, tasavvurî bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırmaktadır. Bu açıdan tarif konusu mantık için önemli bir konumda yer almaktadır. Çalışmamızda Şehrezûrî'nin mantık eserleri bağlamında tarif konusundaki görüşleri incelenilmekle birlikte Sühreverdî sonrası İşrâkî düşünce içerisinde gelişen mantık geleneğindeki tarif anlayışı ortaya konulmaktadır. Ayrıca tarif konusu, problemleriyle birlikte incelenerek ana problemler, tartışma noktaları ve İbn Sînâ'nın tarif anlayışına yönelik eleştiriler açığa çıkarılacaktır. Yapılan literatür taramasında Şehrezûrî hakkında yapılan çalışmaların daha çok metafizik, ahlak, siyaset vb. konularla ilgili görüşlerini incelediği tespit edilmiştir.⁹

Şehrezûrî'nin mantık ilminin önemli konularından olan tarif konusuyla ilgili fikirlerini ele almadan önce mantık ilmini, felsefi içerisinde nerede konumlandığına genel olarak bakmakta fayda vardır. Şehrezûrî ilimleri ilk olarak başka ilimlerin elde edilmesi için alet konumunda olanlar olarak ikiye ayırır. Alet ilimleri mantık ve dil ilimleridir. Dil ilimleri de nahiv, sarf, beyan, belagat ve kitabet şeklinde alt dallara ayrılır. Şehrezûrî daha önce hiç kimsenin ilimleri bu şekilde taksim etmediğini belirterek kendisinin müsahele yoluyla bunları dile getirdiğini söyler. Devamında bizzat kendisi için tahsil edilmek istenen ilimleri, nazarî hikmet ve amelî hikmet olarak ikiye ayırır. Nazarî hikmet, fiillerimiz ve amellerimiz ile ilgili olmayan yani varlığında ve yokluğunda tesirimizin bulunmadığı şeyleri inceleyen ilimdir. Amelî hikmet ise fiillerimiz ve amellerimiz ile ilgili olan yani varlığında ve yokluğunda tesirimizin bulunduğu şeyleri inceleyen ilimdir. Şehrezûrî nazarî hikmeti, fizik (tabiî), matematik (riyâzî) ve metafizik (ilâhî); amelî hikmet ise ahlak, menzîlî (ev yönetimi) ve medenî (siyaset ilmi) olarak üç kısma ayırır. Şehrezûrî'ye göre nazarî hikmetin aleti olan mantık ilmi, dokuz kısımdır. Bunlar; İsbâgûcî, *Kategoriler*, *Önerme (İbâre)*, *Kıyas*, *Burhan*,

¹ Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/116.

² Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", 2/117.

³ Burhan Köroğlu, "Şehrezûrî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/462; Şemsüddin Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, (Mütercim girişisi), çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 15.

⁴ Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 422.

⁵ Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizizi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 250.

⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 21.

⁷ Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", 2/122.

⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 22-23.

⁹ Şehrezûrî'nin felsefi düşüncelerini inceleyen çalışmalardan bazıları şunlardır: Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizizi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017); Ömer Faruk Altıparmak, Şehrezûrî'de Tasavvuf-Felsefe ilişkisi (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Michael Privot, "Şehrezûrî el-İşrâkî'nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar", çev. Aygün Akyol, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/21 (2012); Fatih Aydın, Şehrezûrî'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Ramazan Yıldırım, Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Kemal Sözen, Şehrezûrî'nin el-Şeceret el-İlahiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Asiye Aykıt, "Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlakî Tekâmüle Tesiri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022.)

Cedel, Muğalata, Hitabet ve Şiir'dir.¹⁰ Şehrezûrî'nin yapmış olduğu taksimden anlaşıldığı üzere mantık, nazarî hikmetin aletidir.

1. Tarif Teorisi

Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* isimli ansiklopedik eserinde "tarif" kavramı doğrudan tanımlamaz. Şöyle ki tarif kavramının mahiyeti, yazar tarafından tanımlayan (*muarrif*) ve tanımlanan (*muarref*) arasındaki ilişkiden hareketle ortaya konulmaktadır. Şehrezûrî, tarif eden ve tarif edilen arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Bir şeyi tarif edenin (*muarrif*) bilgisi, bilinmek istenen şeyin (*muarref*) bilgisinin sebebi (illet) veya o şeyin kendisi dışındakilerden ayrışmasını (*temyizini*) gerektirendir. Dolayısıyla tarif edenin (*muarrif*), tarif edilenden (*muarref*) önce gelmesi zorunludur. Çünkü sebep (illet), sebepliden (*ma'lûl*) önce gelir. Tarif edenin, tarif edilenden başka olması gerekir. Zira tarif eden sebebe ilişkin bilgi, tarif edilen sebepliden önce gelmelidir. Şayet tarif edene ilişkin bilgi önce gelmeseydi ve o ikisine (tarif eden-tarif edilen) ilişkin bilgi beraber bulunması durumunda biri diğerinin tarif edeni olamaz. Evlâ olan tersi durumdur (tarif edene ilişkin bilginin önce gelmesi). Eğer ki tarif edilen önce gelirse bu durumda tarif eden olamaz. Çünkü bilinmeyen (*meçhûl*), bilinenin (*ma'lûm*) tarif edeni olmaz."¹¹

Alıntıladığımız paragrafta geçen kavramlardan ilki "tarif eden (*muarrif*)" kavramıdır. Bu kavram mahiyeti açıklayıcı anlamında olan "kavl-i şârih" söz öbeği ile eş anlamlıdır.¹² Tarif eden ile tarif edilen arasında çıkarabileceğimiz temel yargılar şu şekilde sıralanabilir: (1) Tarif edenin bilinmesi, tarif edilenin bilgisini gerektirmektedir. (2) Tarif eden, tarif edilenin kendisi dışındaki şeylerden ayrışmasını sağlayandır. (3) Tarif eden, tarif edilenden farklı olmalıdır. (4) Tarif eden ile tarif edilen arasında sebep-sebepli (*illet-malûl*) ilişkisi vardır.

Şehrezûrî tarif eden ile tarif edilen arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturduktan sonra değindiği diğer bir problem tarif edenin tarif edilenden başka olduğu problemdir. Tarif edilen, tarif edilene özdeş olmadığına anlaşılabilmesi için ilk olarak "tarif edenin bilgisinin, tarif edilenin bilgisinden önce olmalıdır." yargısının bilinmesi gerekir. Bu iki kavramın özdeş olamayacağı kesinliğe kavuştuğuna göre bu durumda "Tarif eden ile tarif edilen arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunun cevabı aranabilir.

(1) Tarif eden, tarif edilenden daha geneldir (e'âm): Daha önce ifade ettiğimiz gibi tarifin amacı, tarif edilenin hakikatine ulaşmak ve tarif edileni kendi dışında kalan şeylerden ayırmaktır. Şöyle ki tarif eden, tarif edilenden daha genel olduğu kabul edildiğinde tarifin amacı tam manasıyla gerçekleşmez. Örneğin, "İnsan nedir?" diye sorulduğunda "İnsan, canlıdır." denildiğinde insanın hakikati bilinmediği gibi kendisi dışında kalan şeylerden de ayırtılmamaktadır.¹³ Dolayısıyla daha genel olan "canlı" kavramı ile insanı tarif etmek, insanın bilgisine ulaştırmadığı gibi kendisi dışında kalan şeylerden de ayırmamaktadır.

(2) Tarif eden, tarif edilenden daha özeldir (*ehass*): Tarif edenin, tarif edilenden daha özel olması da mümkün değildir. Zira tarif edenin, tarif edilenden daha özel olması daha kapalı olmasına (*ahfâ*) neden olmaktadır. Daha genel olanın akıldaki varlığı, daha fazla olduğundan, daha özel olana göre bazı kayıtlara daha az ihtiyaç duymaktadır. Sonuç olarak daha özel olan daha fazla kayıtlara ihtiyaç duyduğundan daha genel olana nisbetle daha kapalı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu noktada şu kabul dile getirilir: Tarif edenin, tarif edilenden daha açık (*eclâ*) olması gerekir.¹⁴

(3) Tarif eden ile tarif edilen arasında genellik ve kavram (*mefhum*) açısından eşitlik olmalıdır: Şehrezûrî'ye göre tarif eden, tarif edilenden daha genel veya daha özel olamayacağından, genellik ve kavram açısından eşitlik olması gerekir. Örneğin "insan" ve "düşünen (*nâtık*)" kavramları genellik açısından eşit iken; "düşünen hayvan" ile "insan" arasında kavram (*mefhûm*) açısından eşitlik vardır.¹⁵

Şehrezûrî, tarif eden ile tarif edilen arasında nasıl bir ilişki olması gerektiği konusunu açıklığa kavuşturduktan sonra tarifin hangi unsurlardan meydana geldiği meselesi hakkında konuşur. Tarif, tarif edilecek şeye özgü şeylerden oluşmalıdır. Zira başka bir şeye özgü şeylerden tarif meydana gelirse, bu durumda tarif edilecek şeyin bilgisine nasıl ulaşabiliriz? İnsanın tarifi üzerinden tarifin unsurlarını açık hale getirebiliriz. Söz konusu tarif, (1) tarif edilenin tek tek bütün unsurlarının toplamından ve tarif edilene özgü olan parçalardan (*eczâ*) meydana gelir. İnsanın "düşünen, gülen, yazan" olarak tarif edilmesi örnek verilebilir. Zikrettiğimiz örnekte ifade edilen unsurların her birinin toplamı ve parçaları tarif edilen insana özgü unsurlardır.

¹⁰ Şemsüddîn Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmî'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pjuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1373), 1/20-33; Şehrezûrî nazarî ve amelî hikmet şeklinde yaptığı ikili taksimde İbn Sînâ'nın etkisi görülmektedir. Bk. Ebû Alî İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5-7; Salih Yalın, "Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı", *Bilimname* 17/2 (2009), 230-231.

¹¹ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/95.

¹² Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu't-Telvihât*, Damad İbrahim Paşa, nr. 819, 21a.

¹³ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/95-96; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İsrâk*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tefvîk Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2012), 1/273.

¹⁴ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/96; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İsrâk*, 1/273.

¹⁵ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/96; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İsrâk*, 1/273.

Burada ifade edilenlerin tümü insan dışında hiçbir varlıkta mevcut değildir. Ya da tarifte, (2) zikredilenlerin bir kısmı tarif edilene özgü olurken; diğer bir kısmı da başkalarına özgü olabilir. İnsanın, “düşünen bir canlı” olarak tarif edilmesini örnek verebiliriz. Tarifte yer alan “düşünen” insana özgü iken; “canlı” kavramı ise insan dışında kalan başka canlılara da özgüdür. Son olarak tarifte, (3) ifade edilen unsurların toplamı tarif edilene özgü olur; ancak tarifte ifade edilen unsurlar tek tek ele alındığında tarif edilene özgü olmaz. Mesela, yarasanın “doğuran kuş” olarak tarif edilmesini örnek verebiliriz.¹⁶

Şehrezûrî'ye göre tarif, (1) tarif edilenin hakikatine dâhil olan şeylerden meydana gelebilir. Eğer tarif, yakın cins ve yakın ayırmadan meydana gelirse “tam tanım (*hadd-i tam*)” denir. Örneğin insanın “düşünen canlı” olarak tarif edilmesi tam tanımdır. Söz konusu tarif, uzak cins ve ayırmadan veya sadece ayırmadan meydana gelirse “eksik tanım (*hadd-i nâkıs*)” denir. Örneğin insanın “tam düşünen bir cisim” veya “sadece düşünen” olarak tarif edilmesi eksik tanım olur.

(2) Tarif, tarif edilenin hakikatinin haricinde olan şeylerle meydana gelebilir. Dolayısıyla tarifi mahiyetten ayrılmayan şeylerle –açık olan lazım- yapılması gerekir. Örneğin insanın “yazan” ve “gülen” olmasını örnek verebiliriz.

(3) Tarif, tarif edilenin hakikatine dâhil olan ve hakikatinin haricinde olan şeylerle meydana gelebilir. Eğer tarif yakın cins ve açık olan hâssa-i lazimedden meydana gelirse “tam betim (*resm-i tâm*)” denir. İnsanın “gülen bir canlı” olarak tarif edilmesi tam betimdir. Eksik betim (*resm-i nâkıs*) ise uzak cins ve hâssadan meydana gelir. İnsanın “gülen bir cisim” olarak tarif edilmesi eksik betimdir.¹⁷

Şehrezûrî'nin aktardığına göre şeyhi Sühreverdî, yalnızca hâssa ile yapılan tarifi eksik betim olarak kabul etmemektedir.¹⁸ Şöyle ki zihin “gülen” kavramından insan kavramına geçiş yapabildiği gibi “yazan (*kâtip*)” kavramına da geçiş yapabilir. Çünkü “gülen” kavramının manası “kendisinde gülme yetisi olan” şeyi ifade eder. Dolayısıyla insanın “gülen” olduğu iltizam yoluyla bilinir. Şöyle ki iltizam yoluyla delalet sınırlandırılmaması ve kuşatılmaması başka şeylere geçişi de mümkün kılmaktadır. Şehrezûrî bu durumda öncelikle cinsin zikredilmesini daha sonra ise hâssaların tanımda yer alması gerektiğini belirtir.¹⁹

2. Misal Yoluyla Yapılan Tarif

Şehrezûrî, tanım (*had*) ve betim (*resm*) dışında tarif çeşitlerini de inceler. Bu tarif çeşitlerinden biri de “misal yoluyla” yapılandır. Misal yoluyla yapılan tarif, avâm ve mahiyeti tasavvur etmede kısıtlı olanlar için faydalıdır. Çünkü misal yoluyla yapılan tarif, tarif edilen şeyi bazı sabit sıfatlarından oluşmaktadır. Peygamberler ve filozoflar bu tarif yolunu çokça kullanırlar. Örneğin, aklın “nûr”; ayrık nefislerin “cin”; nefis ve beden “gemici ve gemi” olarak tarif edilmesi misal yoluyla elde edilmektedir.

Şehrezûrî, misal yoluyla yapılan tarifi, “nezîr” ve “şebîh” olarak ikiye ayırır. Nezîr yoluyla yapılan tarif, tarif edilen şeyin zatına daha çok benzerken; şebîh yoluyla yapılan tarif ise şeyin hallerine (*ahvâl*) daha çok benzer.²⁰

3. Kavram (Mefhûm) İtibariyle Yapılan Tarif

Kavram yoluyla yapılan tarif, Sühreverdî'ye göre açıklayıcı sözler içerisinde en faydalı olanıdır.²¹ Şehrezûrî, Sühreverdî'yi müteakiben hakikate yaklaştırması nedeniyle bu tür tarifi faydalı görür. Zira tarif edilen şeye ait bütün zâtîleri bilme imkânımız olmaması ve tarifte çok sayıda hataların bulunması nedeniyle gerçek tanımlara ve hakikate gerçek manada ulaşmak zordur. Kavram itibariyle yalpan tarifte ise hataların olması muhtemel değildir. Şöyle ki “insan nedir?” diye sorulduğunda “gülen, ayakta duran ve tümelleri idrak eden nefse sahip olan” kastedilir. Dolayısıyla yapılan tarif, tam tanım olur. Yapılan bu tarif başka bir zamanda “düşünen canlı, tırnakları geniş ve tüysüz” şeklinde değiştirilmesi Şehrezûrî ve Sühreverdî tarafından doğru kabul edilmemektedir. Onlara göre birinci tarifte ifade edilen zâtîler, kavram (mefhum) ve kastetme (inayet) açısından dardır. Şehrezûrî'nin diğer bir iddiası kavram yoluyla yapılan tarif, betim değildir. Zira betim, gerektirenlerden/levâzım meydana gelir. Kavram yoluyla yapılan tarifte ise kastetme vardır.²²

4. Tarifte (Hadd ve Resm) Ortaya Çıkan Hata Durumları

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Telvihât* eserinde dikkat çektiği gibi hatalardan kaçınma konusunda kendimizi eğitmek için bazı örneklerine dikkat çekmektedir. Şehrezûrî'nin dikkat çektiği hata örnekleri şu şekildedir:

¹⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İsrâk*, 1/273.

¹⁷ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/96; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İsrâk*, 1/274.

¹⁸ Sühreverdî'ye göre “gülen” insan üzerine yüklenendir. Dolayısıyla “gülen” insanın kendisi veya cüzü olmamaktadır. Şihabeddin Sühreverdî, *el-Meşârî' ve'l-muârahât*, thk. Maksud Muhammedî - Eşref Ali Pûr (Müessesesi-i İnan, 1385), 103.

¹⁹ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/96.

²⁰ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/97.

²¹ Şihabeddin Sühreverdî, *Kitabü'l-mukâvemât*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 50.

²² Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/97-98; Sühreverdî, *el-Meşârî' ve'l-muârahât*, 90-92; Sühreverdî, *Kitabü'l-mukâvemât*, 51.

- 1- Cinsin yerine varlık ve şeylik gibi umumi lazımların kullanılması tarifte hataya neden olur.
- 2- “Aşk, sevginin aşırılığıdır.” şeklinde yapılan tarifte olduğu gibi cins ve fasıldan biri diğerinin yerine kullanırsa hataya neden olur. Zira aşk, aşırı sevgidir.
- 3- Cins, türüyle tarif edilirse hataya neden olur. Mesela şerrin insanlara zulmetmek şeklinde tarif edilmesi gibi.
- 4- Tanım ve betim, tanımlanana (mahdûd) ve betimlenene (mersûm) eşit olması gerekir.
- 5- Kürsünün tanımında tahtanın kullanılması gibi konu, cins yerine konulursa hataya neden olur.
- 6- “Şarap, sıkılmış üzümdür.” ve “Kül, yanmış odundur.” örneklerinde olduğu gibi fasit (değişen) konunun cins yerine kullanılması hataya neden olur. Zira kül haline gelmiş olan odun, odun değildir. Benzer şekilde sıkılmış üzüm de üzüm değildir.²³
- 7- Parça (cüz), cins yerine kullanılmamalıdır. Örneğin insanın tanımında “düşünen canlı” yerine sadece “canlı” olduğunun söylenmesi yanlıştır. Zira “canlı” insana özgü kılındığında farklı şeylere yüklem olması mümkün değildir. Bu durumda “canlı” kavramının cins değil de sıfat olarak alınması gerekir. “Canlı olma” kayıtlı-düşünen (*nâtık*)- ve kayıtsız- (*lâ nâtık*)- şart koşulmamış bir şey olarak meydana gelir. Herhangi bir kayıt olmadan şart koşulmuş olsaydı bu durumda cinse ayırımı eklenmesi gibi bir durumdan bahsedilemezdi.²⁴
- 8- Edilgilerin (*infialler*), ayırım yerine kullanılması tarifte hataya neden olur. Çünkü bazı edilgiler arttıkça bozucu olabilir. Örneğin sıcaklık, sudan daha edildir. Ancak bazı edilgiler de arttıkça bozucu olmayabilir. Örneğin, psikolojik edilgiler ve semavî hareketleri örnek verebiliriz. Söz konusu ayırımlar sabit olduğu için arttıkça bozucu olmazlar.²⁵
- 9- Bilinse de bilinmese de bir şey eşit olduğu bir şey ile tarif edilmemelidir. Örneğin, “Çift, tek olmayandır.” şeklinde yapılan tarif hatalıdır. Zira tarif edenin (muarrif), tarif edilenden (muarref) daha bilinir (*e'raf*) ve daha açık (*eclâ*) olması gerekir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* eserinde bilinme yönünden eşit olan “baba” ve “oğul” örneklerini vermektedir. Şöyle ki “Baba, oğul olandır.” ve “Oğul, babası olandır.” şeklinde tarif edilmesi hatalıdır. Zira ikisi de bilinme önünden birbirine eşittir.²⁶
- 10- Bir şey kendisinden daha kapalı (*ehfâ*) olan bir şeyler tarif edilmemelidir. Örneğin, “Ateş, nefse benzeyen unsurdur.” şeklinde yapılan bir tarif geçerli değildir. Zira nefis ateşten daha kapalıdır.
- 11- Bir şey kendisiyle tarif edilmemelidir. Örneğin “Hareket, intikaldir.” şeklinde yapılan bir tarif geçerli değildir. Şehrezûrî'ye göre daha kapalı olan, bir yönden veya bazı kişilerin nezdinde bilinir olabilir. Ancak bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi durumunda herhangi bir yönden bilinir olması mümkün değildir.
- 12- Bir şeyi, kendisiyle tarif edilen bir şeyle tanımlamaktan kaçınılmalıdır. Yani tanım, kısır döngü içermemelidir. Tarifte ortaya çıkan kısır döngü, açık (*devr-i sarîh*) ve gizli (*devr-i muzmar*) olarak ikiye ayrılır. Örneğin “Nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir.” şeklinde yapılan tarif bir mertebede kısır döngü içermektedir. Zira niteliğin tarifinde yer alan benzerlik ve benzer olmama kavramı “nitelikte ittifak” olarak tarif edilmektedir. Kısır döngü birden fazla mertebede olursa kapalı kısır döngü meydana gelir. “İki, ilk çift sayıdır.” tanımında “iki sayısı” ilk çift olarak tanımlanmıştır. Oysaki “çift” sayısı “iki eşit parçaya bölünen” olarak tarif edilir. Dikkat edildiğinde görülecektir ki “iki eşit parça” bilinmek için “iki” sayısının bilinmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla üçüncü mertebede ortaya çıkan iki kavramı, ilk baştaki iki kavramı tarif edebilmesi için bilmesi gerekir.²⁷
- 13- Tarifte, tekrardan kaçınılmalıdır. Örneğin “İnsan, düşünen cismanî bir canlıdır.” şeklinde yapılan tanımda “cismanî” kavramı tekrara neden olur. Zira “cisim olma” canlının kaplamında yer alır ve canlı cisme tazammunla delalet eder. Şehrezûrî, bazı durumlarda tarifte tekrarların olabileceğini belirtir. Benzer düşünce Sühreverdî'nin *et-Telvîhât* eserinde de görülmektedir. Şöyle ki iki bağıntılıda olduğu gibi zaruret durumunda tarifte tekrar olabilir. Zira iki bağıntılı beraber bilindiği için tarifte ikisi aynı anda yer alır. Bu durumda tarif edenin tarif edilenden önce bilinmesi gerekir, ilkesi açısından çelişki ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Şehrezûrî, iki bağıntılının bağıntıyı oluşturan sebeple birlikte bağıntıdan mücerret olarak alınması gerektiğini belirtir. Böylelikle tarif doğru bir şekilde ortaya konulabilir. Örneğin “Baba, baba olmak bakımından nutfesinden kendi türünden

²³ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/99.

²⁴ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/100; Kamil Kömürcü, *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* (Ankara: İlahiyât, 2014), 77.

²⁵ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/99-100; Şihabeddin Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhat*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 64-67.

²⁶ bk. Şihabeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 30.

²⁷ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/101; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İsrâk* 1/274-275; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 59; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrül-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 217; Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı-Kâtibi ve Kutbuddin Râzî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 236-237.

başka bir şeyi var eden canlıdır.” tarifinde “oğlu” belirtmeye gerek yoktur. Zira baba ve oğul bağıntıdan soyutlanarak alınmıştır. “Başkasının onun nutfesinden” doğması bağıntıyı oluşturan sebeptir. Bu durumda “nisbetin” tekrar edilmesi gerekir.

İkinci bağlamda tarifte, ihtiyaç olunması durumunda tekrar olabilir. Şöyle ki türemiş olanlar (*müşâtâk*) tanımlandığında tekrara ihtiyaç duyulur. Örneğin “Siyah, siyah olması bakımından, siyahlığın kendisiyle kaim olduğu şeydir.” şeklinde yapılan tarifte “siyahlık” tekrar edilmiştir. Şehrezûrî, siyahlıkla nitelenen zatın iki itibarının olacağını belirtir. Birinci itibar, siyahlıkla nitelenen zatın, siyahlık niteliğiyle alınmasıdır. İkincisi itibar ise siyahlıkla nitelenen zatın tek başına alınmasıdır. Tarifte ise birinci itibar kullanılmalıdır. Zira siyahın, siyahlıktan mücerret olduğu sanılmaması için siyahlık niteliğiyle beraber siyahlıkla nitelenen zatın tarif edilmesi gerekir.²⁸

5. İbn Sînâ'nın Tarif Teorisi

İbn Sînâ'ya göre tanım (*had*), şeyin mahiyetine delalet eden söz öbeğidir. Dolayısıyla tanımın, şeyin kurucu unsurlarından yani cins ve ayırmadan meydana gelmesi gerekir. Zira tanımlanan şeyin mahiyetinin ortak kurucu unsuru cins, özel kurucu unsuru ise ayırmadır.²⁹ Cins ve ayırmadan her biri diğerinden farklıdır ve bunların toplamı tanımın parçalarıdır.³⁰ İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılacağı üzere tanımın, bileşik olması gerekir. Dolayısıyla tanımda yer alan “söz (*kavl*)” ifadesi bileşiktir. Şehrezûrî, tek bir sözcükle yapılan tanımların, lügat manasının anlaşılmasında fayda vereceğini belirtir. Tanımda yer alan “delalet eden” ifadesi ile kastedilen mutabakatla delalettir.³¹ Şehrezûrî, İbn Sînâ kadar kararlı olmamakla beraber tanımın bileşik bir söz öbeği olduğu düşüncesindedir. Diğer tanım, mahiyete mutabakatla delalet eden söz öbeği olarak tanımlanabilir.

Şehrezûrî tanımı (*hadd*), tam ve eksik olarak ikiye ayırır. Tam tanım, bir mahiyete ait olan zâtî unsurların tamamını içermektedir. Bu yüzden zâtî unsurlarda artma ve eksilme olmadığından ancak bir tane olur. Eksik tanım ise bir mahiyete ait olan cüzlerin bir kısmından oluşur. Cüzlerin az ve çok olmasına bağlı birden fazla olur ve farklı derecelere sahiptir. Tam tanım ve eksik tanım, tanım (*had*) isminde ortaklığa sahiptirler. Ancak tam tanım daha öncede ifade ettiğimiz üzere mahiyete mutabakatla delalet eden söz öbeğidir. Eksik tanım ise mahiyete iltizamla delalet eder. Cüzleri çok olan eksik tanım, cüzleri az olan eksik tanımdan “tanım (*had*)” ismine daha layık olduğundan eksik tanımlarda “teşkîk” bulunur.³²

İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde betim hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

Betim, bir şey kendisine özgü bütün araz ve hâssaların toplamından oluşan bir sözle tarif edildiğinde bu şey betim yoluyla tarif edilmiş olur.³³

Ele aldığımız cümleden anlaşıldığı üzere betim, bir şeyin haricinde olan şeylerle yani arazlarla tarif edildiği zaman betim olur.³⁴ Betim de tanımda olduğu gibi tam ve eksik olarak ikiye ayrılır Tam betim, yakın cins ve açık olan hâssa-i lazimedden oluşmaktadır. İnsanın yakın cinsi olan “canlı” ve hâssası olan “gülen” ile beraber “gülen canlı” şeklinde tanımlanması tam betim örneğidir. Eksik betim ise hâssa ile uzak cinsten oluşmaktadır. İnsanın “gülen cisim” ile betimlenmesi eksik betimdir.³⁵ Şehrezûrî'nin yapmış olduğu açıklamalar Meşşâîlerin görüşleridir. Sühreverdî ise betimi/resmi, hakikatin dışındaki arazlarla yapılan tanım olarak ifade eder.³⁶

6. Şehrezûrî'nin Tarif Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirileri

İşrâkî felsefenin Meşşâî felsefeye yönelttiği temel eleştirilerin başında tarif konusu gelmektedir. Şehrezûrî, Sühreverdî'yi takip ederek tam tanıma eleştiriler yönelterek, doğru bilginin cins ve ayırımın bir araya getirilmesiyle elde edilemeyeceği görüşündedir. İşrâkî terminolojide cins, “genel cüz” olarak ifade edilirken; ayırım ise “özel cüz” olarak ifade edilmektedir.³⁷ İnsanın tam tanımı üzerinden Şehrezûrî'nin tam tanım konusuna ilişkin eleştirilerini ele alabiliriz. Şöyle ki Meşşâîlere göre insanın “düşünen canlı” olarak tanımlanması tam tanımdır. Tanımda yer alan “canlı” genel zâtî cüz, başka bir genel zâtînin cüzü değildir. Zira cins, nedir? sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan şeyler üzerine söylenen zâtî tùmeldir. Hakikate özgü olan

²⁸ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-İlâhiyye*, 1/101-102; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İşrâk*, 1/275-276; bk. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvihat*, 66-69.

²⁹ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 16.

³⁰ Ebu Ali İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/209.

³¹ Şehrezûrî, *Hikmetül-İşrâk Şerhi*, 61; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İşrâk*, 1/278.

³² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İşrâk*, 1/278; Benzer ifadeleri Tûsî'de de görmekteyiz. Bk. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 52.

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 17.

³⁴ Sühreverdî, *Hikmetül-İşrâk*, 32; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvihat*, 64.

³⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İşrâk*, 1/278.

³⁶ Sühreverdî, *Hikmetül-İşrâk*, 32.

³⁷ bk. Yasîn Hüseyin el-Veysî, *es-Sühreverdî el-İşrâkî ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yünâniyyeti* (Suriye: Dar-ı ninava, 2009), 125.

zâtî ise ayırım olarak isimlendirilir.³⁸

Şehrezûrî, Meşşâilerin tam tanımında genel ve özel zâtîsinin yani cins ve ayırımdan oluşması gerektiğini kabul ettiklerini söyler. İshrâk felsefesine özgü olan terminolojiyi Meşşâî terminoloji ile birlikte okuyan Şehrezûrî, cins ve ayırımı tanımlar. Söz konusu genel zâtî, bir başka genel zâtînin parçası olmayandır. Dolayısıyla nedir? sorusunun cevabında değişen tümel hakikatin genel parçasına “cins” denir. Mahiyete özgü olan parçaya ise “ayırım” denir. Şehrezûrî akabinde Meşşâilerin bilgiye ulaşma yöntemini aktarır. Meşşâîlere göre bilinmeyen bir şeyin bilgisine, bilinen bir şeyden hareketle bilinir. Şehrezûrî’ye göre insanın tanımında yer alan genel zâtî olan “canlı” tek başına insanın bilgisine ulaştırılmaz. Zira “canlı” insan ve diğer canlılar arasında ortaktır. Diğer yandan insana özgü özel zâtî olan “düşünme” başka bir yerde bilmeyen için bilinir ve anlaşılır değildir. Bu durumda düşünmeyi bilmeyen insanı da bilmemeye devam edecektir. Başka canlılardan hareketle bilinmeye çalışıldığında bu durumda özel zâtî olamayacaktır ki bu durum çelişkiye neden olur.³⁹ Şehrezûrî yapmış olduğu akıl yürütmenin geçerliliğini ayırımın, müşahede ile idrak edilmesine ve bilinen bir şey olması şartına bağlar. Zira ayırım, tanımlanacak şeye özgü olur; müşahede ve duyu yoluyla bilinmez ise bilinmek istenen bağlamında bilinmemeye devam eder. Bu durumda tanımlamak bilmek için ya beş duyu yoluyla ya da müşahede yoluyla aklın keşfettiği açık akledilir şeylerle veyahut başka bir yolla ulaşılır. Söz konusu şeylerin tamamı, tanımlanan şeye özgü olursa bilgi tanıma ulaşılır.⁴⁰

Şehrezûrî’nin yöneltmiş olduğu diğer bir eleştiri, tanımında yer alacak olan zâtîlerin tümünün tanıma dâhil edildiğine dair kesin bir kanaatin olmayacağına yöneliktir. Şöyle ki genel ve özel zâtîlerin tümünün tanımında yer aldığından emin olunmadığı durumda “Başka parçalar veya nitelikler olsaydı, onları bilirdim.” denilmesi anlamsızdır. Zira bilinmeyen şeyler çok fazla olmasına rağmen insanın bilgileri ise daha azdır. Ayrıca “Bir başka zâtî olsaydı, o zâtî olmadan mahiyeti bilemezdim.” denilmesi de anlamsızdır. Şehrezûrî’nin düşüncesinde hakikatin tamamen bilinmesi ancak bütün zâtîlerin bilinmesine bağlıdır. Bu durumda bazı zâtîlerden habersiz olunması durumunda, tam tanıma ulaşmamız mümkün değildir. Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere beş duyu ve müşahede yolu olmadan bütün zâtîleri bilmemiz mümkün değildir. Bunun zorluğunu Aristoteles ve İbn Sînâ dile getirmişlerdir. Bundan dolayı mahiyetin bütün zâtîlerini içeren tam tanıma ulaşmak mümkün olmamaktadır. Meşşâilerin çoğu, bu bağlamda tam tanımdan vazgeçip hâsallardan oluşan betimlere yönelmişlerdir. Sonuç olarak Şehrezûrî’ye göre Meşşâilerin zikretmiş olduğu yöntem ve yolla doğru tarife ulaşmak mümkün değildir. O halde bir şeyin tanımına nasıl ulaşabiliriz? Şehrezûrî’ye göre bu durumda tanımlanan şeye, toplu halde özgü olan şeylerle tanım yapılabilir. İnsanın “gülen, yazan, dik duran, tüysüz ve yassı tırnaklı” olarak tarif edilmesi fayda verir. Yapılan tarifte yer alan bütün nitelikler insanda birleşir ve müşahede yoluyla elde edilebilir.⁴¹

Şehrezûrî eserinde tarifteki zorluğun, hakikat ve mahiyet açısından olduğunu söyler. *eş-Şecere*⁴² eserinde olduğu gibi *Hikmetü’l-İshrâk* eserinin şerhinde de kavram yoluyla yapılan tarifi, hakikat bakımından yapılan tarif kadar faydalı olacağını belirtir. Bu iddiasını İshrâk felsefesi ustası Sühreverdi’nin *el-Meşârî’ ve’l-muâtârahât* eserinden alıntı yaparak destekler. Sühreverdi’ye göre kavram yoluyla yapılan tarif (*ta’rifü’l-müsemma bi-eczâil-mefhûm*), hakikat yönüyle yapılan tanım kadar faydalıdır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere gerçek tariflerin oluşturulması zordur. Kavram yönünden yapılan tarifte ise zikredilen zorluklar bulunmaz. Şöyle ki insan ile “gülen, dik duran ve tümelleri idrak eden bir nefse sahip canlı” kastedilirse yapılan tarif “tam” olur. İfade edilen insanın tarifi, “konuşan, geniş tırnaklı ve tüysüz canlıdır.” olarak değiştirilemez. Söz konusu birinci yapılan tarifte ifade edilen şeyler, kavram (mefhum) ve kastetme (inayet) yönündendir. Tarifi zâtîlerinde artma ve eksilme olmadığı kuralı kavram yoluyla yapılan tarifte de geçerlidir. Bu şekilde yapılan tariflerde hata meydana gelmez. Şehrezûrî ve Sühreverdi’ye göre kavram yoluyla yapılan tarif, betim değildir. Zira betimler, tanımlanan şeyin gerektirenlerinden/levâzım oluşur. Dolayısıyla betim yapan, ismin yüklemle ait olmadığını ve zihnin yüklemelerden kendisine geçiş yaptığı bir şeye ait olduğunu kabul eder. Bu şekilde Sühreverdi, nazar ehlinin faziletlerinin de meylettği kavram yönünden tanımın, hakikati açıklayan tariftten daha iyi ve daha doğru olduğunu açıklamış olur.⁴³

7. Tarif Konusunda Şehrezûrî’nin Ele Aldığı Tartışmalar

Fahreddin Râzî’den (öl. 606/1210) sonra yaşamış olan birçok filozof eserlerinde tarif konusunu ele aldıktan sonra Râzî’nin tarif konusuna yönelttiği eleştirileri ele alarak bunlara yönelik çeşitli çözüm önerileri getirdikleri görülmektedir. Benzer yaklaşımı *Keşfü’l-esrâr* yazarı Hûnecî’de de (öl. 646/1248) görmekteyiz. Kendisi mezkur eserinde tarif konusunu ele aldıktan sonra tarif

³⁸ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İshrâk*, 1/282; Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İshrâk Şerhi*, 63-64.

³⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İshrâk*, 1/282.

⁴⁰ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İshrâk Şerhi*, 64.

⁴¹ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İshrâk Şerhi*, 64-65.

⁴² Bk. Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecere’l-ilâhiyye*, 1/97-98.

⁴³ Sühreverdi, *el-Meşârî’ ve’l-muâtârahât*, 90-92; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetül-İshrâk*, 1/284; Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İshrâk Şerhi*, 65.

hakkındaki şüphelere yer vererek çözümler sunar. Hûnecî ilk olarak mutlak olarak bilinen veya mutlak olarak bilinmeyen bir şeye yönelmenin mümkün olmadığı iddiasını alır. Daha sonra tarifin, kendisiyle yapıldığı iddiasını ele alarak çözümler getirir.⁴⁴

Şehrezûrî de *eş-Şecere* eserinde tarif konusuna yöneltilen eleştirileri ele alır. Bu eleştirilen birincisine göre talep edilen (matlub), mutlak olarak biliniyorsa tekrardan bilinmek istemez. Zira bu durum “tahsîlü'l-hâsıl”⁴⁵ anlamına gelir. Söz konusu talep edilen, hiçbir şekilde bilinmiyorsa zihnimizde onu bilmeye yöneltecek bir bilgi yer almadığından bilinmesi mümkün değildir.⁴⁶ Şehrezûrî bu iddiayı kabul etmeyerek, bilinmeyen bir şeyin bazı yönlerden bilinir olabileceğini söyler. Dolayısıyla “bilinmeyen (*meçhul*)” bir yönden bilinir olduğundan zihin bilmek için ona yönelir. Bilinmeyen mutlak manada bilinmez ise bu durumda onun talep edilmesi Şehrezûrî'ye göre mümkün değildir.⁴⁷

Şehrezûrî'nin tarif konusunda ele aldığı ikinci eleştiri ise bir şeyin kendisi ile tarif edilemeyeceğine yöneliktir. Fahreddin Râzî'ye göre mahiyetin, parçaların tamamı ile tarif edilemez. Zira mahiyetin parçaları, mahiyetin kendisinden ibarettir. Râzî'nin diğer bir argümanı ise mahiyetin parçalarının bir kısmıyla tarifin yapılamayacağına yöneliktir. Son olarak Râzî, mahiyetin haricî olan şeylerle (*umûru haricî*) tarif edilemeyeceği görüşündedir.⁴⁸ Râzî bu üç ihtimalden biriyle mahiyetin bilgisine ulaşamayacağını iddia eder.⁴⁹

Şehrezûrî Râzî'nin iddialarının doğru olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü “mahiyetin parçalarının tamamı” ifadesi ile Râzî'nin maksadı tam olarak anlaşılmamaktadır. Burada kastedilen mahiyetin (*hey'et-i ictimâiyye*) dışında kalan parçalar ise bu durumda mahiyetin kendisi olmaz. Eğer parçalarının bütününden kastedilen mahiyetle beraber olanlar ise Fahreddin Râzî'nin ifade ettiği gibi mahiyetin kendisi olur. Ancak Şehrezûrî, mahiyetin dışında olan bütün parçalarla ve mahiyetin bazı parçalarıyla da tarif yapılabileceği görüşündedir.⁵⁰

Yukarı ifade ettiğimiz üzere Râzî'nin diğer bir argümanı ise mahiyetin parçalarının bir kısmıyla tarifin yapılamayacağına yöneliktir. Şehrezûrî, Râzî tarafından ortaya atılan bu argümanı doğru kabul etmemektedir. Ona göre tarif edenin, bütün için olması mümkündür. Ancak tarifin, mahiyetin parçalarının her birinin tarif edeni değildir. Dolayısıyla bazı parçalar tarifte yer almazken bazıları ise başka bir durumda bilinebilir. Şehrezûrî son olarak mahiyetin haricî olan şeylerle (*umûru haricî*) tarif edilemeyeceği görüşünü ele alır. Şehrezûrî'ye göre hâricî olan şeylerle yapılan tarif, mahiyet ile haricî özellik arasındaki özelleşmenin bilgisine dayanmamaktadır. Burada sadece bu özelleşmeye dayanmaktadır. Şehrezûrî mahiyetin bilinmesi için özelleşmiş olanın bilgisini şart koşarken, buna karşın mahiyete özgü olan bilginin mahiyetin kendisinin bilgisine dayandırılmasını kabul etmemektedir. Aksine burada mahiyetin bilgisi, arazların bilgisine dayanır. Şöyle ki mahiyetin iki sabit niteliğinin (vasıf) olması mümkündür. Bilinmektedir ki bu iki nitelik mahiyete ilişmektedir ve başkalarına da özgü olabilir. Tarifte kullanılacak olan haricî özellikler, tarif edilen mahiyete özgü olması durumunda sonsuz sayıda şey bilinmeyeceğinden bu şekilde bir tarifin yapılması da mümkün olmayacaktır.⁵¹

Sonuç

Çalışmamızda yaşadığı dönem itibarıyla önemli bir konuma sahip olan Şehrezûrî'nin tarif konusundaki görüşleri, tartışma konusu olarak ele alınan problemlere odaklanmak suretiyle ele alınmıştır. İlk olarak, Şehrezûrî'nin, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'de tarif konusunu nasıl ele aldığı incelenmiş; daha sonra Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserine yazdığı şerhteki fikirlerine dayanarak ortaya konmuştur. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'de Meşşâî tarzda tarif konusunu incelerken; *Hikmetü'l-İşrâk* şerhinde ise Sühreverdî'nin görüşleriyle paralel tarifi daha farklı bir şekilde tanımlama yoluna gittiği gözükmektedir.

Şehrezûrî, tarif konusunu tarif eden-tarif edilen arasındaki ilişkiden yola çıkarak incelemektedir. *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'de tarifin

⁴⁴ Efdalüddîn Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an javâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 62-68.

⁴⁵ Bilinen bir şeyin bir daha bilinmek istemeyeceğini ve bunun mümkün olmadığını ifade eden kurala “Tahsîlü'l-hâsıl” denir. Bk. Mehmet Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 110.

⁴⁶ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şeceretü'l-ilâhiyye*, 1/102; bk. Efdalüddîn Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an javâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 62.

⁴⁷ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şeceretü'l-ilâhiyye*, 1/104.

⁴⁸ Fahreddin Râzî, *Mantiku'l-mulahhas*, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelikî, Âdine Asgarînjâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 102; bk. Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, 88.

⁴⁹ Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, 88.

⁵⁰ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şeceretü'l-ilâhiyye*, 1/106.

⁵¹ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şeceretü'l-ilâhiyye*, 1/105.

sınıflarını mantık geleneğine uygun olarak ele almasının yanı sıra “misal yoluyla” ve “kavram yoluyla” yapılan tariflerle ilgili açıklamalara da yer vermektedir. Şehrezûrî gerçek tarife ulaşmanın zorluğunu dile getirerek “kavram yoluyla” yapılan tarifi bilinmeyene ulaştırması açısından daha faydalı olacağı görüşündedir. Tarifte dikkat edilmesi gereken kuralları Sühreverdî'nin Meşşâî tarzda telif ettiği *et-Telvihât* adlı eserinde olduğu şekliyle incelemektedir.

Şehrezûrî *Hikmetü'l-işrâk* eserine yazdığı şerhte ise İbn Sînâcî tarif nazariyesini eleştiri konusu yapmaktadır. Yapılan eleştirilerin temelinde tarifi, cins ve ayırmadan oluşması gerektiği iddiası yatmaktadır Şehrezûrî'ye göre cins (*genel cüz*) ve ayırım (*özel cüz*) tam olarak belirlemek mümkün değildir.

Son olarak Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâcî tarif eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Burada Râzî'nin iddiaları incelendikten sonra Şehrezûrî'nin, Râzî'nin bu iddialarına karşı eleştirileri ele alınmıştır. Şehrezûrî'nin ele aldığı Râzî'nin iddialarının benzer bir şekilde Hûnecî tarafından ele alındığı görülmektedir.

Kaynakça | References

- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve İsrâkîlik". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Fahreddin Râzî. *Mantıku'l-mulahhas*. thk. Ehad Ferâmerz Karâmelikî, Âdîne Asgarînijâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr 'an âjavâmizi'l-efkâr*. thk. Khaled El-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. II Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Körmürcü, Kamil. *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2014.
- Köroğlu, Burhan. "Şehrezûrî". 38/462-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Kutbuddin Râzî. *Tahrîrül-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 3. Basım, 1426.
- Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı-Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?" *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 83-114.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *el-Meşârî' ve'l-muâtârahât*. thk. Maksud Muhammedî - Eşref Ali Pûr. Müessesesi-i İnan, 1385.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Hikmetül-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*. çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Kitabü'l-mukâvemât*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Kitâbü't-Telvîhât*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Hikmetül-İsrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhâtü'l-ervâh*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*. thk. Necefkulî Habîbî. 3 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Pijuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1373.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu Hikmetil-İsrâk*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Alî Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2012.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu't-Telvîhât*. Damad İbrahim Paşa, 819.
- Veysî, Yasîn Hüseyin el-. *es-Sühreverdî el-İsrâkî ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yûnâniyyeti*. Suriye: Dar-ı ninava, 2009.
- Yalın, Salih. "Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı". *Bilimname* 17/2 (2009), 229-243.
- Ziyâî, Hüseyin. "İsrâkî Gelenek". çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Baçoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2017.

Osmanlı Döneminde Serkeş ve Meydan Kazalarının İdaresi ve İdarecileri

Abdullah BAY |  0000-0001-5420-8999

Doç. Dr. | Yazar | abdullah.bay@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR**: 0468j1635

Tarih | Rize, Türkiye

Öz

Kaza, Osmanlı taşra idaresinin temel idarî birimlerinden birisiydi. Kaza hem kadının idare bölgesini hem de adli bölgeyi tanımlayan bir terim özelliği gösterir. Bu idarî birimin başında ise geniş yetkilere sahip kadı veya onun vekili konumundaki naip bulunuyordu. Kadı bulunduğu kazada her türlü adli işlere bakan bir yargı görevlisi olduğu gibi aynı zamanda beledî ve idarî işleri takip eden bir yöneticiydi. Günümüzde Kumru ilçe sınırları içerisinde bulunan Meydan ve Serkeş kazaları da klasik Osmanlı idari yapısına uygun olarak 17. yüzyılda kaza haline getirilmişlerdir. Her iki kaza da kadı ve vekili konumundaki naibin idaresinde Tanzimat'a kadar adli-idarî birim olarak varlıklarını devam ettirmişler, merkezîyetçi bir idarenin yerleştirilmesi gayesiyle bundan sonra yerini yeni oluşturulan kaza müdürlüğü gibi modern idarî birimlere bırakmışlardır. Bu çalışmada arşiv kayıtlarına dayalı bilgiler ışığında klasik Osmanlı kaza idaresi ve idarecileri ve Tanzimat'la başlayan değişim süreci Meydan ve Serkeş kazaları örneği üzerinden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Tarihi, Kumru, Meydan, Serkeş, Keşderesi, Kaza, Canik, Kadı.

Atıf Bilgisi

Bay, Abdullah. "Osmanlı Döneminde Serkeş ve Meydan Kazalarının İdaresi ve İdarecileri". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 179-196.

<https://doi.org/10.32950/rid.1246923>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 02.02.2023	Kabul Tarihi: 24.03.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Administration and Administrators of Serkeş and Meydan Districts in the Ottoman Period

Abdullah BAY |  0000-0001-5420-8999

Assoc. Prof. | Author | abdullah.bay@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  0468j1635

History | Rize, Türkiye

Abstract

District was one of the basic administrative units of the Ottoman provincial administration. It is a term that defines both the administrative region of the qāḍī and the judicial region. At the head of this administrative unit was the qāḍī with wide powers or the naib who was the deputy of the qāḍī. Qāḍī was a judicial officer in charge of all kinds of judicial affairs in the district, as well as being a manager who followed the municipal and administrative affairs. The districts of Meydan and Serkeş, which are located within the boundaries of the town of Kumru today, were also turned into districts in the 17th century in accordance with the classical Ottoman administrative structure. Both districts continued their existence as a judicial-administrative unit under the administration of the qāḍī and the naib, who was the deputy of the qāḍī, until the Tanzimat and were replaced by modern administrative units such as the newly created district directorate with the aim of establishing a centralized administration. In this study, in the light of the information based on archive records, the classical Ottoman district administration and administrators and the change process that started with the Tanzimat will be examined through the example of Meydan and Serkeş districts.

Keywords

Ottoman History, Kumru, Meydan, Serkeş, Keşderesi, District, Canik, Qāḍī.

Citation

Bay, Abdullah. "Administration and Administrators of Serkeş and Meydan Districts in the Ottoman Period". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 179-196.

<https://doi.org/10.32950/rid.1246923>

Publication Information

Type	Research Article	Date of Submission: 02.02.2023	Date of Acceptance: 24.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Process Information	Double anonymized - Two External			
Peer-Review	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.			
Ethical Statement	Yes - iThenticate			
Plagiarism Checks	The author(s) has no conflict of interest to declare.			
Conflicts of Interest	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr			
Complaints	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.			
Grant Support	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.			
Copyright & License				



Abstracting and Indexes



Giriş

Bu çalışma klasik dönem kaza idaresini ve merkezileşme çabalarının bu idareyi dönüştürme sürecini Meydan ve Serkeş kazaları üzerinden inceleyerek bu iki kazanın idarî tarihine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Belgelerde karşımıza çıkan Meydan ve Serkeş kazaları, güneyde Niksar, batıda Ünye ve kuzeyde Fatsa'ya kadar uzanan bir coğrafi bölgeyi içine almaktadır. Yörede Osmanlı hâkimiyeti 1427/28 Yörgüç Paşa'nın Canik seferi ile gerçekleşmiştir. Hemen ardından kurulan Canik Sancağı, 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren Amasya/Tokat merkezli Rum Beylerbeyliğine (daha sonra adı Sivas) bağlı kalmıştı. Gerçekleştirilen ilk tahrirde Fatsa sınırlarında yer alan idarî birim "Satılmış-ı Mezid Bey" olarak geçmektedir. 1455 ve 1458 tahrirlerinde nahiye statüsündeki Satılmış, 1520 tahririnde kazaya dönüştürülmüştür. 1576 yılında Canik Sancağına bağlı Satılmış kazasında Fatsa, Korgan, Kumru ve Ünye çevresinden 98 köy bulunuyordu.¹ 1642 yılında Satılmış kazası Meydan, Cevizderesi, Çöreği, Keşderesi ve Serkeş olmak üzere altı kazaya bölünmüştür.² Değişiklik, 16. yüzyılın sonlarında kadılık alanlarının çoğaltılması ile ilgili olmalıdır. İmparatorluğun birçok alanında benzer bir eğilim bu bölgeyi de etkilemiştir. Özellikle asayiş ve güvenliğin idarî bölgelerin küçük parçalara bölünerek sağlanabileceği düşüncesi, malî kaygılar ve vergi toplamayı kolaylaştırmaya yönelik tedbirler, böyle bir idarî değişiklikte etkili olmuştur.³

Canik sancağının Rum beylerbeyliğine (Sivas) bağlılığı 18. yüzyıl boyunca devam etmiştir.⁴ 1760 yılında sancak, muhassıllığa dönüştürülerek Trabzon Eyaleti'ne dahil edilmiştir. Bu durum, Trabzon Beylerbeyi Canikli Ali Paşa'nın 1779 yılında isyanına kadar sürmüştür, isyanın bastırılmasından sonra tekrar Sivas Eyaletine bağlanmıştır.⁵ 19. yüzyılın ortalarına kadar Trabzon valileri Canik Sancağını muhassıllık suretiyle tasarruf etmişlerdi ancak idarî taksimat bakımından sancak, Sivas Eyaleti içerisindeki yerini korumuştur.⁶ 1830-1831 nüfus sayımlarına göre Canik Sancağı hala Sivas Eyaleti içerisinde gözükmektedir.⁷ Ancak 1834 sayımında sancak Trabzon Eyaleti içerisinde sayıma tabi tutulmuştur. Bu sayımlarda Keşderesi, Serkeş ve Meydan, Fatsa'ya (tâbi-i kaza-i Fatsa), Çöreği ve Cevizderesi ise Ünye kazasına (tâbi-i kaza-i Ünye) bağlı gözükmektedir.⁸

Tablo 1. 19. yüzyıldan önce Satılmış ve komşu kazaların idarî taksimatı⁹

1455-1485	1520	1590	1637/38	1642	Katip Çelebi (Cihannüma)
Satılmış-ı Mezid Beğ (Nahiye)	Satılmış (Kaza)	Satılmış Meydan	Satılmış Meydan Sergis Keşderesi	Satılmış Meydan Sergis Keşderesi	Satılmış Meydan Sergis Keşderesi Vona
Ünye (Nahiye)	Ünye (Kaza)	Ünye	Ünye Cevizderesi Cöreği	Ünye Cevizderesi Cöreği	Ünye Cevizderesi Cöreği

¹ Bahaeddin Yediyıldız - Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I: 1455 Tarihli Tahrir Defteri* (Ankara: TTK, 1992), 26; Bahaeddin Yediyıldız - Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları II: 1485 Tarihli Tahrir Defteri* (Ankara: TTK, 2002), 20-25.

² BOA, *AE.SAMD.III.*, 95/9425. "...Satılmış ve Çöreği ve Cevizderesi ve Meydan ve Serkeş ve Keşderesi kazalarında...". 1141(1729); BOA, *MAD.d.*, 3414. Meydan kazasının Satılmış'a bağlı olduğu anlaşılmaktadır. "Meydan bi kaza-i Satılmış". 1104(1692); Mehmet Öz, "Tahrir Defterlerine göre Canik Sancağında Nüfus 1455-1643", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (1991), 174.

³ Feridun M. Emecen, *Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi Bulancak-Piraziz* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 114.

⁴ BOA, *KK.d.*, 2602. "hanehâ-i avarız-ı kaza-i mezkûrin der liva-i Canik tâbi-i vilâyet-i Sivas". 1053(1642); BOA, *KK.d.*, 2603. 1053(1642). "vilâyet-i Sivas'ın avarız haneleri..."; BOA, *AE.SAMD.III.*, 163/ 15997. 1124(1712). 1712 tarihinde Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazaları benzer statülerini devam ettiriyordu.

⁵ Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988), 117-118.

⁶ BOA, *C.ML.*, 585/24089. 1200(1786). "Sivas Sancağında vaki Serkeş ve Meydan kazâlarından...".

⁷ Orhan Kılıç, "Osmanlı Dönemi İdari Uygulamalar Bağlamında Canik'in Yönetimi ve Yöneticileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun*, ed. Cevdet Yılmaz (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006), 1. Kitap/36; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdari Taksimat ve Nüfus", *Belleten* 15/60 (1951), 622-623.

⁸ BOA, *NFS.d.*, 977, s.63-114.

⁹ Mehmet Öz, *XV- XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı* (Ankara: TTK, 1999), 38-39; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, 134-138.

1.Serkeş, Meydan ve Kumru'nun İdarî Birim Olarak Ortaya Çıkışı

Meydan, Serkeş, Keşderesi ve Kumru yöresiyle ilgili bilgi veren en erken kaynaklar nüfus ve arazi kayıtlarını ihtiva eden tahrir defterleridir. Bu kaynaklar özellikle 15. yüzyıldan itibaren aydınlatıcı bilgiler sağlar. Ordu/Bayramlı yöresine ait 1455 tarihli tahrir kayıtlarında her üç kazanın çekirdeğini oluşturan Serkeş, Meydan ve Korgan isimleri köy yerleşimleri olarak zikredilmiştir. Bununla birlikte söz konusu defterde Keşderesi ve Kumru adını taşıyan bir köy ya da idarî birim zikredilmez.¹⁰ 1590 yılında ilk defa Meydan, Satılmış'tan (Fatsa) ayrı kaza haline getirilmiştir. Serkeş ve Keşderesi kazaları ise onu takip etmiştir. 1637 tarihli kayıtlarda bu üç yerleşim yeri "tâbi-i kaza-i Meydan" örneğinde olduğu gibi alışlagelmiş bir biçimde nahiye olarak değil de özel şekilde "tabi kaza" olarak Satılmış kazasına bağlı kaydedilmiştir. Dolayısıyla Satılmış merkez kaza, Meydan, Keşderesi ve Serkeş ise belli sayıda köyün bağlı bulunduğu idarî-coğrafi birimi ifade eden "tâbi kaza" statüsünde teşkilatlandırılmışlardır.¹¹

Meydan, Serkeş, Keşderesi ve daha sonra bunların yerini alan Kumru isimlerinin menşesine gelince yörede biri Çokdeğirmen, Dereköy ve Kabataş, diğeri Aliverası ve Ağcaalan arasında Meydan adında iki ayrı yerleşim yeri belgelere yansımıştır. Bunlardan Fatsa kazasına yakın olan Meydan, kaza merkezi yapılmıştır.¹² "Serkeş" adına ise belgelerde "Serkiz" ve Sergis" gibi farklı şekillerde rastlanmaktadır. Bazı belgelerde köy için Serkiz, kaza için Serkeş vurgusu dikkati çekmektedir. Yörede üç Serkeş isimlendirmesiyle karşılaşmaktadır. Bunlardan biri Dereköy yakınında, diğeri Güğez ve Karaağaç yakınında bulunuyor, sonuncusunu ise kaza merkezi bulunan Serkeş (Serkiz/Yalnızdam) karşılıyordu. Bunlar arasında en dikkat çekici olan "Serkis" adının gayrimüslimlerle (Ermeni) veya yerleşimleriyle bir ilgisi görünmemektedir. Yörede Serkiz ismiyle bağlantı kurulabilecek Ermeni yerleşimine rastlanmaz. Yalnızca kaza merkezi bulunan Yalnızdam'da (Serkiz) Rum varlığı belgelere yansımıştır. Elekçi ırmağına yarı yolda katılan Serkeş deresinin isimlendirmede etkisine vurgu yapan anlatılar dışında farklı yorumlar yapmak mümkün gözükmemektedir.¹³ Yörede ağırlıklı olarak Müslüman yerleşimler bulunduğundan isimlendirmenin Türk söz varlığıyla doğrudan ilişkisi olma ihtimali yüksektir. Diğer bir belirsizlik konusu olan Kumru adı ve ortaya çıkışı konusunda bazı yazarların öne sürdükleri düşünceler ise kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Yine de folklorik unsurlarla süslü halk rivayetleri, belli bir gerçekliği bünyesinde barındırabilmektedir. Öncelikle "Kumru" adının halk rivayetlerinde aktarıldığı şekliyle kasabanın tam ortasından geçen Elekçi deresiyle bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Rivayetlerde sıkça aktarılan Elekçi deresinin taşıdığı kumların Samur (Samur) ismini önce Kumlu, daha sonra Kumru'ya dönüştürdüğü anlatısını etimoloji ve bölge topografyası teyit etmektedir. Ayrıca "Kumru" adının 18. yüzyıl başında "Kumlu" olarak belgelere yansımış olması kasabanın adının akarsudan kaynaklanmış olabileceği tezini en makul izah olarak sunmaktadır.¹⁴ 1702 tarihinde Kumlu camisine yapılan atama kaydında isim açıkça zikredilmiştir.¹⁵ 20. yüzyılın başında ise bu isimlendirme "Kumru" olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

Gerekli bu kısa açıklamalardan sonra yöredeki idarî birimlerin gelişim süreçlerinin anlaşılmasına yardımcı olmak için iç kesim yerleşimlerinin ortak özelliklerine değinmek gerekir. Kaza merkezi yapılan Serkeş, Keşderesi, Meydan ve sonradan bu kazaların yerini alan Kumru'da temel iç yerleşim formasyonlarından biri olan kale-kasaba yorumuna yol açabilecek bir kale kalıntısına rastlanmaz. Bunun yerine yörede iç kesim yerleşimlerinde temel formasyonlar arasında yer alan birinci derecede fazlalık yiyecek arzı, yeryüzü şekilleri, su kaynakları, ikinci derecede ise askerî, ticarî, idarî rotaların varlığı ile yerleşimin kolay savunulabilir konumda olması gibi farklı faktörler arasındaki etkileşim etkili olmuştur. Bu sebepler arasında öncelikli olarak dağları yararak denize ulaşan küçük derelerin oluşturduğu vadilerin zamanla sahil iskelelerle bağlantı oluşturacak şekilde bir iskân ağı oluşturması etkili olmuştur. Bu anlamda Keşderesi, Meydan ve Serkeş kaza merkezlerinin tarihî gelişimleri, iskân süreci ve fizikî şartları benzerlikler gösterir.¹⁷

Orta yükseklikte engebeli arazi yapısına sahip her üç kaza merkezi ve Kumru'da vadi sistemi etkisini göstermiştir. Bölge orta yükseklikte tepeler ve alt kesimlerde yer alan dere yataklarından oluşur. Kumru veya Serkeş Elekçi ırmağının oluşturduğu vadi boyunda konumlanmaktadır. Meydan'ın idarî teşkilatlanmasına ise Ünye'ye çıkışı bulunan Cevizderesi vadi-dağ silsilesi etki etmiştir. Korgan ise bunların paralelinde yine vadi sistemi olarak görülebilecek bir noktada bulunuyordu. Kumru'nun eski

¹⁰ Yedi yıldız, Bahaeddin-Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I: 1455 Tarihli Tahrir-Defteri*, s.26; Yedi yıldız-Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları II*, 20-25; Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, 28-29.

¹¹ Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı (Ankara: TTK, 1999), 28-29.

¹² BOA, HRT.h., 62. 1341(1923).

¹³ İBB, Atatürk Kitaplığı, Hrt.Geç. 19.1915 tarihli; BOA, KK.d., 2893. 1148 (1735).

¹⁴ İsmet Erçal, *Kumru Yöresi Tarihi* (Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014), 85-87.

¹⁵ VGMA, HD, 1098, s.91. B 1116(1704). L 1114(1702). Ra 1118(1706). "Meydan kazasında Kumlu nam camide". "Meydanda Kumlu camiinde nim akçe ile abkeş". "Meydan kazasında Kumlu nam camide nim akçe ile hatip". Ra 1118(1706).

¹⁶ CA, 30-10-0-0-66-440. 12.1924.

¹⁷ Feridun M. Emecen, *Doğu Karadeniz'de Bir Vadi Boyu Yerleşmesi Ağasar Vadisi: Şalpaazarı-Beşikdüzü* (Trabzon: Serander Yayınları, 2010), 369-375.

yerleşim çekirdeğini ise Samur, Karacalı ve Kumru arasındaki derenin oyduğu orta yükselteli vadi oluşturuyordu.

Bunlar yanında Meydan, Serkeş ve Kumru'yu ön plana çıkaran başka sebepler de mevcuttu. En başta bu merkezler, iç kesimlerin yoğun kır yerleşimlerini oluşturuyordu. Bunun yanında belgelere yansımaya ancak İslam şehir teşekkülünde önemli olan Cuma Camii ve haftalık pazaryeri ayırt edici bir özellikti. Pazar ve Cuma Camii nüfusun köylerden belli zamanlarda da olsa kasabaya akmasına sebep olur. Pazara gelenler ibadetlerini yerine getirirken aynı zamanda alışverişlerini de yaparak ihtiyaçlarını sağlama veya ürünlerini satma imkânı elde ediyorlardı. Hurufat defterlerinde Meydan, Serkeş ve Kumru'da bulunan cami kayıtları ayırt edici durumlarına dikkat çekmektedir. 1642'de Meydan kazası merkezinde bir Cuma Camisi bulunuyordu. 1702 yılında Kumlu Camii de belgelere yansımıştır.¹⁸ 1789 yılında buna bir eğitim kurumu da eklenmiştir. Cami bitişiğinde bu tarihte bir medrese eğitim vermeye devam ediyordu.¹⁹ 1837 yılında yine buraya yakın Karaçalı köyündeki müderris kaydı bu yerleşim yerinin eğitim merkezi kimliğini koruduğunu gösteriyor.²⁰ Serkeş de benzer şekilde ön plana çıkan yerleşim yerleri arasındaydı. Köydeki ilk cami kaydı 1642 tarihlidir. Yine kaza merkezinde bulunan Osman Ağa Camii buranın merkezi önemine vurgu yapmaktadır.²¹

Bölgenin iç kesimlerle (özellikle Niksar) bağlantısını sağlayan bir rotanın varlığı da gelişim sürecine katkı yapmış gözükmektedir. Yörede Niksar ile irtibatı sağlayan üç ana rota işler halde bulunuyordu. Bunlardan birincisi ve işlek olanı Reşadiye-Aybastı-Fatsa rotasıydı. Cenevizliler zamanından itibaren tüccarlar sahildeki ana çıkış noktası olan Fatsa (Phadisane) iskelesi ile Sivas bağlantısını bu yolla sağlıyorlardı. Diğer bir rota Ünye'yi Akkuş üzerinden Niksar'a bağlıyordu. Sahil şeridinden başlayan rota bir dere vadisinden orta yükseklikteki yamaçları takip ederek Akkuş'u (Karakuş) geçip Niksar'da ana yolla birleşmekteydi. "Canik sancağında vâki civarımız olan Satılmış kazasına tâbi Tepeköy nam karye sâkinlerinden bezirgân tâifesinden Ali nam kimesne" mahkemeye gelerek "bundan akdem medine-i Tokat'ta olan şerikimin bana irsal eylediği beş yüz kuruşluk eşya ve emtiâlarım mekârilere ile gelür iken liva-i mezbûr hududuna garîb İncedere demekle maruf mahalle geldiklerinde" kaydı 18. yüzyılın başında bile rotanın önemini koruduğunu gösteriyor.²² Üçüncü rota ise Serkeş'in de bulunduğu vadiyi takip ederek Karacalı'dan devam ediyor ve Karakuş'un biraz ilerisinde Ünye'den gelen yolla birleşerek Niksar'a ulaşıyordu. Peutinger, rotanın Bartae'de bir ara menzile sahip olduğunu belirtir. Miller ve Kiepert Bartae'yi Serkeş veya yakınına konumlandırır. Bryer, şayet burası bugünkü Serkeş kasabası ise, rotanın bugünkü modern yol güzergâhıyla aynı rotayı takip ederek güney batı istikametinde Niksar'a vardığı düşüncesindedir. Serkeş üzerinden yolculuk yapmış olan Tchihatcheff da aynı düşüncededir. Bryer ise Bartae'yi Aybastı veya Korgan'ın Yukarı Batari (Yukarı Yaylacık), Aşağı Batari (Aşağı Yaylacık) köyleri ile eşleştirmektedir.²³ Bartae'nin yeri tartışmalı olsa da en azından bu güzergâhtan geçen bir yolun varlığını teyit eden yakın zamanda Kumru Ayvalı mahallesinde bulunan bir mesafe (mil) taşı ve yüzey araştırmalarında Samur mahallesinde izlerine rastlanan antik yol kalıntısı burada bir rotanın varlığını kuvvetlendirmektedir. Yine, 18. yüzyılın başında Serkeş'te Heybetullah adında bir zaviyenin varlığı rotanın işlek olduğunu göstermektedir.²⁴ Bu rotalar Nikomedeia'dan (İzmit) Satala'ya (Sadak) Anadolu'yu boydan boya geçen Roma anayolu ile Niksar'da buluşarak doğuya doğru açılıyordu. Doğudaki savaşlar sırasında içerideki ana yolların sahille bağlantısını sağlayan bu rotaların önemi artıyordu. Osmanlı-Rus ve İran savaşları sırasında gerekli lojistik destek küçük dere rotalarını ve bunların sahildeki çıkış noktaları olan küçük iskeleleri hareketlendirmiş gözükmektedir. 1786 tarihli belge Serkeş ve Meydan kazalarından Niksar menziline ve Satılmış kazasından Karakaya menziline zahire nakledildiğine işaret etmektedir.²⁵ Serkeş'in bu konumu idarî fonksiyon üstlenmesini sağlamıştır. Değişen bu konumundan olsa gerek 18. yüzyılın ortalarında Nefs-i Serkeş "kasaba" olarak nitelendirilmiştir.²⁶

19. yüzyıla kadar yörede iç kesimdeki yerleşimlerin lehine işleyen bir sürecin varlığı nüfus yoğunluğundan çıkarılabilir. Ancak

¹⁸ VGMA, HD, 1098, s.91. "Meydan kazasında Kumlu nam camide". B 1116(1704). "Meydanda Kumlu camiinde nim akçe ile abkeş". L 1114(1702). "Meydan kazasında Kumlu nam camide nim akçe ile hatip". Ra 1118(1706).

¹⁹ BOA, C.MF., 109/5432. "Meydan kazasında vâki Kumlu Camii nezdinde vâki Çöreği kazası sâkinlerinden Alime hatun bint-i Elhac Ahmed medresesi vakfından Satılmış kasabası civarında iki aded değirmen tedris şartıyla mutasarrıf olan Abdullah Efendi ibn-i Hasan kendi hüsn-i rızasıyla bu kullarına kasr-ı yed teslim". İbrahim b. Mehmed'in Kumlu camii bitişiğindeki Alime hatun medresesine müderris tayini. 15 Ca 1203 (Şubat 1789).

²⁰ BOA, NFS.d., 977, s.63-114. 1250(1834).

²¹ VGMA, HD, 1080, s.193; VGMA, HD, 1089, s.28; Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)* (Ankara: TTK, 2008), 106-140.

²² BOA, İE.ŞKRT., 7/594. 1137 (1724).

²³ Anthony Bryer - David Winfield, *Karadeniz'in Orta Çağ Dönemi Eserleri ve Topoğrafyası*, çev. İsmail Köse (Ankara: TTK, 2020), 1/208-210. Fatsa ile Bartae arasındaki mesafeyi 11 m.p. (1000 Roma adımı 1mil 1481 metre) olarak verir; İBB, Atatürk Kitaplığı, *Hrt.Geç.* 19. Kiepert haritasının Fatsa paftası; İBB, Atatürk Kitaplığı, *Hat. Geç.* 65; David Braund, T.Sinclair, "Map 87 Pontus-Phasis", Barrington Atlas of the Greek and Roman World, Ed. Richard J.A. Talbert, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 1230.

²⁴ VGMA, HD, 1118, s.152. "nefs-i Serkiz nam karyede Heybetullah zaviyesi avâm-ı nâsdan Mehmed ve Ali almağla ref'inden Şeyh Osman'a". Ca 1131 (1719).

²⁵ BOA, C.ML., 585/24089. 1200(1786). "Sivas sancağında vâki Serkeş ve Meydan kazalarından Niksar menziline ve Satılmış kazasından Karakaya menziline mübayaâsı ferman buyurulan ecnâs-ı zehâyir ..."

²⁶ VGMA, HD, 567, s.134; VGMA, HD, 1088, s.193. "Serkiz kasabasına tâbi...". "Serkiz kasabasında...". B 1152 (1739).

18. yüzyılın sonlarında Karadeniz'in uluslararası ticarete açılması, yeni ticarî atılımların getirdiği hareketlilik ve bunun sonucunda gerçekleşen göçler, iç kesimlerdeki Serkeş, Meydan ve Keşderesi başta olmak üzere kasaba ve köy yerleşimlerini derinden etkilemiş ve önemli değişikliklere yol açmıştır. 19. yüzyılın ortalarında artık büyük idarî birimlerden birisi sahilde yer alan Ünye diğeri ise Fatsa kazası olmuştur. Nüfus yoğunluğu sahil yerleşimlerine akmaya başlamıştır. Bu kazalar iç kesimdeki kazaları sosyal ve ekonomik açıdan gölgede bırakmışlardır. Ünye kazası sahip olduğu beş mahalle ile idarî anlamda civar kazaların önüne geçecek bir demografik pozisyona sahip olmuştur. Onun aksine Fatsa kazası (1837) herhangi bir mahalleye sahip değildir ancak nüfusu belirgin oranda artmıştır.²⁷ Bu demografik gelişme 17. yüzyıldan itibaren devam eden idarî taksimatın değişmesine sebep olmuştur.

Ulaşım ağındaki değişiklikler ise zamanla Kumru'nun lehine işlemiştir. 20. yüzyılın başlarına ait haritalar Kumru'nun iki yanından geçen yolların yörenin gelişmesine katkı sağladığını ve önemli değişikliklere yol açtığını gösteriyor.²⁸ Bunun aksine Serkeş ve Meydan bu durumdan olumsuz etkilenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında Salihli'den güneye giden iki paralel yoldan biri Samur'dan, diğeri Ağcakese, Göçceli ve Karacalı'dan devam ediyordu. Kumru iki paralel yolun tam ortasında yer alıyordu. Sırasıyla birbirine yakın Kumru, Samur, Karaçalı ve Erikçeli yol boyunca tek hat oluşturacak bir konuma sahipti. Kumru'nun çekirdeğini oluşturan merkez köylerden Karaçalı, statü farkını işaret etmek üzere kaza merkezleri Karakuş ve Aybasdı ile benzer şekilde işaretlenmişti.²⁹ Bir diğer kaza merkezi olan Meydan'ın yerine yakın komşusu Tekkiraz, Ünye kazasına bağlı nahiye merkezi haline getirilmişti. Korgan merkezinden Karahamza'dan gelerek güneye giden yol ile yine hemen yakınından Aybasdı'ya doğru ilerleyen diğer bir yol bağlantısı buranın zamanla diğer yerlere nazaran avantaj sağladığını gösteriyor. Serkis ve Meydan'ın yeni yollara uzak kalması bu eski kaza merkezlerinin gelişmesine engel olmuştur. Aslında her iki yolun birleşme noktasında yer alan Karaağaç gelişmeye en uygun yer gözükle de Kumru, kaza merkezi olan Fatsa'ya uzak olma avantajını kullanmış gözükmektedir. Ancak Serkeş bir süre daha merkezî konumunu devam ettirmiştir. 1891 yılında Serkeş belgelere kısa süreliğine nahiye olarak yansımıştır.³⁰ Haritada Fatsa'ya bağlı "Dördüncü nahiye ve bölük mıntıkası" bugünkü Korgan'a, üçüncü nahiye mıntıkası Kumru'ya karşılık geliyordu. Bütün bu sebeplerle Meydan ve Serkeş gerilerken Kumru nahiye haline gelerek gelişimini sürdürmüştür.³¹ Kumru'nun nahiye yapılması için sunulan gerekçeler konumunun ön plana çıktığını göstermektedir. "Yüz küsür karyeden müteşekkil olan Fatsa kazasının sahili bir saatten ibaret olduğu halde dâhile ve cenûba doğru tevsi' eden arazisi sahil üzerinde bulunan merkezine nisbetle on sekiz saatten fazla uzamakta olup bu sebeple merkezden uzak kalan köylerin arasında fevkalade müşkilât görüldüğünden bu mühimmeyi nazar-ı dikkate alan Ordu Meclis-i Umumisince "Kumru" mevkii merkez ittihazıla arkada bir nahiye teşkiline..." karar verilmiştir.³²

2. İdarî Taksimatta Meydan ve Serkeş Kazaları

Günümüzdeki idarî teşkilatta ilçenin karşılığına denk gelen kaza, hem kadının idarî bölgesine hem de bu bölgenin coğrafi sınırlarına karşılık geliyordu. 15. yüzyılda devletin giderek genişlemesi sonucu sancağın idarî açıdan, sancak kadısının ise hukukî açıdan yetersiz kalması sebebiyle 16. yüzyıldan itibaren geniş kadıliklar küçük parçalara bölünerek yeni kazalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu şekilde kazalar hukukî-idarî birim olarak sancak beyinden bağımsız doğrudan kazaskere bağlı kasaba veya köylerden oluşan bir yapıya dönüşmüştür. Bununla birlikte göçebe topluluğunun bulunduğu bölgelere de kadı atanmıştır. Özellikle mahkemelerin uzaklığı ve iş yükünün yoğunluğu yeni kazaların kurulmasının en önemli sebepleri arasında yer almıştır.³³

Satılmış kazasına bağlı Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazaları da 17. yüzyılda böyle bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Merkez kaza olan Satılmış'a uzaklık ve yeryüzü şekilleri merkez kazaya bağlı Meydan, Serkeş ve Keşderesi gibi daha küçük alt kazaları ortaya çıkarmıştır. 17. yüzyılda yapılan yeni düzenlemeyle Fatsa ve Ünye kazalarına bağlı altı kaza kurulmuştur. Kazanın idarî taksimatına dair bilgilere 1642 tarihli Avarız defterinden ulaşılabilmektedir. Kaza, zeamet, serbest tımar, tımar ve köy idarî birimlerinden oluşuyordu. 1642 defterine göre Çokdeğirmen mirliva hassı, Pencik zeamet, Ağcaalan, Gökçebel, Karaağaç, Erikçeli, Tevkür, Samur, Kovancılı, Fizme-i Süfla ve Fizme-i Ulya serbest tımar, Ballık, Serkeş, Demircilü ve Derbend köyleri

²⁷ Mehmet Yavuz Erler, "Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-i Canik (1837)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Summer 2009), 172; Nedim İpek, "Orta ve Doğu Karadeniz Limanlarındaki Ticari Faaliyetlerin Kent Nüfusuna Etkisi (1838-1900)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 1/1 (2006), 107-121.

²⁸ İBB, Atatürk Kitaplığı, *Hrt.Geç.* 19. Richard Kiepert haritası, 1915 tarihli Sivas Haritası.

²⁹ İBB, Atatürk Kitaplığı, *Hat. Geç.* 65.

³⁰ BOA, *EV.BRT.*, 203/21. "Trabzon vilayeti dâhilinde Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa kazasının Serkeş nahiyesine tâbi...Fatsa kazasına muzaf...". 22 Ş 1309 (1891).

³¹ Feridun M. Emecen, *Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi Bulancak-Piraziz*, 20-25; BOA, *HRT.h.*, 625. Ünye kazası haritası. 1341 (1923).

³² CA, 30-10-0-0-66-440. 12.1924.

³³ Tuncer Baykara, "Kaza", *DİA*, 25, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 119-20.

tımar, Divane ise iki baştan tımar konumundaydı. (Tablo 1).³⁴

Bu çeşit idarî ve malî birimler kazalarda yer alsada asıl taksimat köy esasına dayanıyordu. 17. yüzyılda Satılmış kazası 32, Meydan 18, Cevizderesi 18, Çöreği 9, Keşderesi 11 ve Serkeş 15 köye sahipti.³⁵ Genellikle Tanzimat sonrasına kadar köy listelerinde büyük değişiklikler gerçekleşmemiş, sınırlar coğrafi zorunluluklara göre şekillenmiştir. Bu sırada yapılan nüfus sayımında Keşderesi, Serkeş ve Meydan, Fatsa`ya (tâbi-i kaza-i Fatsa), Çöreği ve Cevizderesi ise Ünye kazasına (tâbi-i kaza-i Ünye) bağlı gözükmektedir. Fatsa kazasına 22, Keşderesine 14, Serkeş'e 24, Meydan kazasına 13 köy bağlı bulunuyordu.³⁶ Kazanın idarî ve hukukî bakımından yeni bir teşkilat içerisine girmesi Tanzimat sonrasında başlamıştır. Bundan sonra coğrafyanın etkin olduğu yeni bir idarî taksimata gidilmiş, bu kapsamda bu kazaların sınırlarında da büyük değişiklikler gerçekleştirilmiştir. (Tablo 2).

Tablo 2. Satılmış Kazası Köyleri (1455-1576)³⁷

Yıl	Köyler
1455	Ağcaalan, Akçakilise, Akkilise, Alahna, Ballık tabii Değirmenderesi, Başköy, Batari, Batari-i Küçük, Bica, Bica-yı diğer, Bilalan, Çöraği, Çöreği, Çaltıömer, Çaltıömer-i küçük, Çınarcık, Çokdeğirmen, Değirmenderesi, Demürci, Denizbükü, Depeköy, Derbend, Dırahta, Divane, Dökünüklü, Emiryakub, Emreşahbükü, Ergen, Erüklüce, Fatsa, Fındıkbükü, Findeksi, Fizma, Fizma-i Sufla, Gamenos, Gebekilise, Yassıcaş, Gegerlüce, Gerişköy, Göl, Güğez, Kömerik, Hacılı, Hatuncuk, Hasiği, Hoy, İldi, İskaşır (?), İskirni, Kağa, Karaağaç, Karaali/Alikara, Karahamza, Karakoyunlu, Kargucak, Karıköy, Karucahisar, Kayaköy, Kesiş tabii Gözere, Kızılağca, Kızılcahilise, Kiçi, Depeköy, Değirmenderesi, Korgan, Korgan-ı diğer, Kozbükü, Kozmiri, Kozpınar, Kuşnuvak, Kuştoğan, Kuyumculu, Meydan, Miri, Mir-i küçük, Ordu, Ormazlu, Öksüzca, Samur-ı zir, Samuri, Saruhalillü, Sayaca, Sergis, Şihmanlu, Tafnalcuk, Tatarcık, Tevkür, Topallu/Tobullu, Turali, Türbealan, Üreğir, Yassıbağçe, Yassıcaş, Fartil
1520	Kozbükü, Bica, Emreşahbükü, Bolaman, Çınarcık, Karahamza, Bica-yı diğer, Çaltıömer, Hacılı, İskirni, Akkilise, Sarıhalillü, Yassıcaş, Kiçibeğ, Termellü, Depeköy, Fartil, Üreği, Güğez, Karucahisar, Çöreği, Döğünüklü, Coraği, Küreciyan, Çağat, Kızılcahilise, Eskaşır(?), Kesiş, Çaltıömer-i Küçük, Findeksi, Yüreğir, Tatarcık, Batari, Karakoyunlu, Korgan, Kozpınar, Korgan-ı diğer, Baş, Hoy, Batari-yi Küçük, Kiçi, Ağcahilise, Turali, Göl, Şehrimanlu, Gamenos, Emiryakub, Denizbükü, Alacağa, Karıköy, Hasiği, Kuştoğan, Kızılağaç, Mir-i Küçük, Öksüz, Yassıbağçe, Eriklüce, Bilalan, Mir-i Fizma, Fizme-yi diğer, Kuşbırak, Miri, Sergis, Kozmiri-yi Küçük, Ozmarlı, Dırahta, Tafnalcık, Demürcü, Sabancı (Sayaca), Samuri, Tevkür, Geyiklüce, Karaağaç, Hatuncuk, Gebükkilise, Dernebd, Samur-ı zir, Derbend-i diğer, Erken, Çokdeğirmen, Güğez ve Sovukdede (dere), Karaali, Değirmenderesi, Ballık, Kömerik, Kaya, Fatsa, Kuyumculu, Divane, Pencik, Ağcaalan, Meydan, Fındıkbükü, Geriş, Çınarcık, İldi, Türbealan

Tablo 3. 19. yüzyılda Keşderesi, Meydan ve Serkeş Kazası köyleri³⁸

Kaza	Köy	1642	1148(1735)	1250(1834)	1259 (1843)	1261 (1845)	1265 (1848) 1267(1850)	1273-1274
Serkeş	Konaş			X		X	X	X
	Balı (Kovancılı)			X		X	X	X
	Güneycik	X	X	X		X	X	X
	Kuşnuvak		X	X		X	X	X
	Demircilü	X	X	X		X	X	X
	Fizme-i Sufla	X	X	X		X	X	X

³⁴ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 109-149.

³⁵ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 107-149.

³⁶ BOA, NFS.d., 977, s.63-114.

³⁷ Mehmet Öz, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, 194-197; Mehmet Öz vd., *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları*, 3. Cilt. 387 Numaralı Deft-i Karaman ve Rum'un Canik Livâsı'na Ait Bölümü, 1520 (Ankara: TTK, 2002), 3/61-67; Ahmet Özkılınç, *387 Numaaralı Muhasebe-i Vilayet-i Karaman ve Rum Defteri (937/1530)* (Ankara: Devlet Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 2/629-636.

³⁸ BOA, NFS.d., 977, s.63-114; NFS.d. 1006; BOA, NFS.d., 1034; BOA, NFS.d., 11708; BOA, NFS.d., 1017; BOA, NFS.d., 3825; BOA, NFS.d., 11694; BOA, NFS.d., 11709; BOA, NFS.d., 1003. s.83-155; BOA, NFS.d., 11734; BOA, NFS.d., 11733; BOA, NFS.d., 11729; BOA, NFS.d., 11729; BOA, NFS.d., 11728; BOA, NFS.d., 11722; BOA, KK.d., 2602; BOA, KK.d., 2893.

	Ağcakese		X	X		X	X	X
	Nefs-i Serkeş	X	X	X		X	X	X
	Erikçeli	X		X		X	X	X
	Karacalı		X	X	X	X	X	X
	Kargucak	X	X	X	X	X	X	X
	Tekke (Tekye)		X	X	X	X	X	X
	Derbend	X	X	X	X	X	X	X
	Karaağaç	X	X	X	X	X	X	X
	Göğcelü (Gökçeli)	X	X	X	X	X	X	X
	Salihlü	X		X	X	X	X	X
	Göl (köyü)	X		X	X	X	X	X
	Geyikçelü	X	X	X	X	X	X	X
	Kösebucağı	X	X	X	X	X	X	X
	Gögez	X		X	X	X	X	X
	Fizme-i Ulya	X	X	X	X	X	X	X
	Belalan (Balalan)	X	X	X	X	X	X	X
	Miri (Meri) (Mirilü)	X	X	X	X	X	X	X
	Duman		X	X	X	X	X	X
	Divcilü	X						X
	Koyunculu (Balı)	X	X					X
	Türbealanı	X	X					X
	Salcılı	X	X		X			
	Beğcelü		X		X			
Meydan	Tevkür	X		X	X	X	X	X
	Çokdeğirmen	X	X	X	X	X	X	X
	Karacalu	X		X	X			
	Divani (e)	X	X	X	X	X	X	X
	Kömerik	X		X	X	X	X	X
	Kovancılı (Kovancık)	X	X	X	X	X	X	X
	Gebekise (Gebekilise)	X	X	X	X	X	X	X
	Samur	X	X	X	X	X	X	X
	Aliverası (Alideresi)	X	X	X	X	X	X	X
	Nefs-i Meydan	X	X	X	X	X	X	X
	Ergen	X	X	X	X	X	X	X
	Koncuk			X	X	X	X	
	Karacalar	X				X	X	X
	Ağcaalan	X	X	X	X	X	X	X
	Kadincık (Hatuncuk)	X	X	X	X		X	X
	Ballık	X						
	Gökçebel	X	X					
	Pencik	X						
	Mihmadçukuru	X						
	Ortaköy	X	X					
	Pencik	X						
	Çakallu	X						
	Okçulu	X						
	Şamlu	X						
	Dereköy	X	X					
	Mehmedlü	X						
Hatıplü	X							
Derzilü	X	X						

	Ahilü	X						
	Sadıklı	X						
	Çatak	X						
Keşderesi	Korgan	X	X	X		X	X	X
	Duralı	X	X	X		X	X	X
	Çayıralan	X	X			X	X	X
	Hoy	X					X	X
	Karakoyunlu	X	X	X		X	X	X
	Depealan		X	X		X	X	X
	Fındıksa	X	X	X		X	X	X
	Çitlüce (Karakışla)	X	X	X		X	X	X
	Tatarcık	X	X	X		X	X	
	Kuzpunarı	X	X	X		X	X	X
	Gemenos			X		X	X	X
	Keçi (Kiçilü)	X	X	X		X	X	X
	Ağcakise (Ağcaköy)	X	X	X		X	X	X
	Batari-i Ulya	X	X	X		X	X	X
	Batari-i Sufla	X	X	X		X	X	X

3. Kaza İdaresi ve İdarecileri

Klasik dönemde kazaların başında kadınlar bulunuyordu. Osmanlı adlî düzeninin temel görevlileri olan kadınlar kazanın başında her türlü idarî, adlî ve beledî işleri takip eden bir yöneticiydi.³⁹ Görev süreleri zamanla değişiklik göstermiştir. Başlangıçta süresiz atanırken 16.yüzyılın sonlarında görev süreleri üç yıla, 17.yüzyılda iki yıla, daha sonrasında ise 20 aya düşürülmüştür. Kadınlar görevli buldukları kazayla ilgili geniş yetkilere sahipti. Kadının asıl görevi hukukî anlaşmazlıklar olmakla birlikte idarî, malî, askerî ve beledî işlerle de görevlendirilmekteydiler. Hukukî açıdan kadı mahkemenin reisiydi. Her türlü cezayı gerektiren suçlar, borç, miras, nikâh, boşanma, yetim mallarının idaresi, vakıfların denetimi ve yönetici-halk anlaşmazlıkları kadınlar tarafından halledilirdi.⁴⁰ Kadı bulunduğu kent ve kasabanın belediye görevlerinden de sorumluydu. Kentin düzen ve temizliği, fiyatların belirlenmesi ve denetimi, medrese, tekke, zaviye ve vakıf mütevellilerinin denetimi ve pazar kurulması kadının görevleri arasındaydı. Bunlar yanında sefer sırasında yol, köprü ve kale tamiri, ordu ve donanmaya insan gücü, erzak ve malzeme sağlama, sefer zamanında kürekçi ve hayvan temini, menzil yerlerine ordunun ihtiyacını nakletme gibi askerî görevleri de bulunuyordu. Ayrıca ahalinin de devlet nezdinde sözcüsü durumundaydı.⁴¹ Bu gibi geniş yetkilere sahip kadınlara neredeyse bütün kazanın idaresi bırakılmıştı.

Kadınlar hukukî işleri kendisine karşı sorumlu personelle birlikte yürütürdü. Kadınların en büyük yardımcıları naiplerdi. Kadı, davaları görmekte yetersiz kalması durumunda yerine vekâlet etmek üzere naip atayabilirdi. Naip, kadının vekili olarak kadının yaptığı işleri yürütürdü. Naipler, mahalli medreselerden mezun, anlaşmazlıkları çözebilecek derecede eğitim görmüş kimseler arasından kadı tarafından seçilir, kazaskerlik tarafından berat verilirdi. Genellikle süresiz tayin edilse de belirli sürelerde görev değişikliği yapılabilirdi. Uzun süre bölgesinde naiplik görevini sürdürenler bulunuyordu. Naipler kendisini göreve getiren kadı tarafından görevden alınamayacağı gibi bağlı bulunduğu kadının görevden alınması veya ölümüyle de görevleri sona ermezdi. Doğrudan divana arz gönderebildikleri gibi hükümetten de doğrudan hükümler gelirdi.⁴²

Kazalarda tek kamu kurumu mahkemelerdi. Kadı, işlerini mahkemede yürütürdü. Bunların ayrı bina mı olduğu kadının evinin mi kastedildiği çoğu zaman belirsiz kalmışlardır.⁴³ Belgelerde mahkemeler kaza adlarıyla birlikte anılırlar. Mevcut belgelere göre Keşderesi, Meydan ve Serkeş kazalarının her birinde mahkeme bulunuyordu. Kazalardaki bu mahkemeler “Meydan’da mahkemede, Meydan mahkemesine, Serkeş mahkemesinde, Serkeş mahkemesine...” gibi ifadelerle aktarılmışlardır.⁴⁴

³⁹ Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti’nde Kadı*, 32–45. Mustafa Şentop, “Tanzimat’tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy.1, 2006, (Bahar), 87–105.

⁴⁰ İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, (Ankara: TTK, 2014), 28.

⁴¹ BOA, *İ.DH.*, 16/1496. 25 S 1108. Tevkür köyü halkı tahrirden sonra vefat ve göç sebebiyle nüfus azaldığından avarız hanelerinin düşürülmesi için Meydan kadısı Mehmed aracılığıyla arıza sunmuşlardı; Mustafa Şentop, “Tanzimat’tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi,” 87–105.

⁴² Mehmet İpşirli, “Naib”, *DİA*, C.32, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 312–13.

⁴³ M. Akif Aydın, “Mahkeme”, *DİA*, C.27, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 341–44.

⁴⁴ VGMA, *HD*, 1142, s.109.

Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazalarında 17. yüzyıldan itibaren birçok kadı ve naip görev yapmıştır. 17. yüzyılın ortalarında Serkeş kadılığında Latif Efendi bulunuyordu. Kadı, kaza merkezi olan Serkeş yerine Güneycik köyünde oturuyordu. Kazanın eski kadıları İsmail ve Şaban Efendiler kaza merkezinde oturmaktaydı. Erilçelü'de İstanbul'da kadılık yapmış kişiler oturuyordu. Yine, Çokdeğirmen'de Mehmed, Hatuncuk'ta Abdullah, Gebekilise'de Hüsam, Samur köyünde Şaban Efendi kadı olarak kaydedilmişti.⁴⁵

17. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın ortalarına kadar Hurufat defterlerinden Meydan ve Serkeş kazası kadılarının isimleri tespit edilebilmektedir. 1102/1690 yılından itibaren kadı ve naip isimleri kayıtlara yansımıştır. Kaza statüsünde olsalar da genellikle naip eliyle idare edilmiştir. Belirlenen ilk kadı Keşderesi'nde Ali (1119/1707), Meydan'da Mustafa (1102/1690), Serkeş'de Abdullah (1107/1695) idi. 17. ve 19. yüzyıllar arası 150 yıllık sürede toplam 5 kadı ve 27 naip görev yapmıştır. 1834-1845 yılları arası Serkeş kazasında Süleyman, Meydan kazasında Hasan, Keşderesi kazasında Mustafa naiplik görevinde bulunuyordu. Serkeş ve Keşderesi naipleri merkez kazada, Meydan naibi Kömerik'te oturuyordu.⁴⁶ Kadıların görev süreleri ve isimleri tabloda verilmiştir. (Tablo 3).

Tablo 4. Meydan, Serkeş ve Keşderesi kadı ve naipleri

Kaza	Kadı/Naib	Tarih	Kaynak
Keşderesi	Ali Kadı	S 1119/1707	HD, 1114, s.314
	Ali Naib	Ca 1123/1711	HD, 1131, s.18
	Hasan Naib	N 1126/1714	HD, 1131, s.18
	Mehmed Naib	Ra 1129/1717	HD, 1131, s.18
	Halil Naib	L 1237/1822	HD, 555, s.216
Meydan	Mustafa Kadı	R 1102/1691	HD, 1098, s.91
	Ahmed Naib	N 1103/1691-S 1113/1701	HD, 1098, s.91
	Mustafa Naib	L 1113/1702	HD, 1098, s.91
	Ali Naib	B 1113/1701	HD, 1098, s.91
	Ömer Naib	Ra 1118/1706	HD, 1098, s.91
	Mustafa Kadı	1137/1724	BOA, İE.ŞKRT., 7/594
	Mehmed Kadı	1141/1728	BOA, AE.SAMD.III., 9425/1
Serkeş	Abdullah Naib	Ş 1107/1696	HD, 1123, s.41
	Mehmed Kadı	R 1110/1698	HD, 1140, s.368
	Resul Naib	M 1111/1699	HD, 1140, s.368
	Mustafa Kadı	M 1111/1699	HD, 1140, s.368
	Osman Kadı	Ca 1131/1719	HD, 1118, s.152
	Abdullah Naib	Za 1132/1720	HD, 1118, s.152
	Mehmed Kadı	Z 1134/1722	HD, 1118, s.152
	Veliyüddin Naib	M 1135/1722	HD, 1118, s.152
	Ahmed Naib	M 1135/1722	HD, 1118, s.152
	Mehmed Naib	1137/1724	BOA, İE.ŞKRT., 7/594
	Abdullah Naib	Ra 1139/1726	HD, 1128, s.29
	Seyyid Süleyman Naib	M 1144/1731	HD, 1088, s.193
	Süleyman Naib	L 1154/1741	HD, 1088, s.193
	Ali Naib	B 1156/1743	HD, 1088, s.193
	Esseyid Süleyman Naib	C 1156/1743	HD, 1122, s.104
	Seyyid Mustafa Naib	Za 1158/1745	HD, 1122, s.104
	Seyyid Süleyman Naib	B 1163/1750	HD, 1122, s.104
	Seyyid Hasan Naib	R 1163/1750	HD, 1122, s.104
	Seyyid Süleyman Naib	Z 1167/1754-Ş 1170/1757	HD, 1122, s.104; HD, 1090, s.252
	Mustafa Naib	Ra 1172/1758-Ra 1176/1762	HD, 1090, s.252; HD, 1117, s.126
Seyyid Süleyman Naib	M 1179/1765	HD, 1117, s.126	

⁴⁵ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 109-149.

⁴⁶ BOA, NFS.d., 977, s.63-114. 1250(1834); BOA, NFS.d., 1003. s.83-155. (1845).

Seyyid Ali Naib	B 1199/1785-S 1200/1786	HD, 547, s.51-52
İbrahim Naib	C 1203/1789	HD, 548, s.159
Seyyid Osman Naib	L 1203/1789-Ra 1222/1807	HD, 548, s.159; HD, 547, s.51-52; HD, 548, s.159; HD, 545, s.111
Seyyid Mehmed Naib	Z 1223/1809-Ra 1241/1825	HD, 567, s.134; HD, 549, s.93
Seyyid Hasan Naib	Ra 1243/1827	HD, 545, s.111
Seyyid Süleyman Naib	M 1249/1833-S 1250/1834	HD, 550, s.97

Her üç kaza mahkemesine kadı ve naibe yardımcı olmak üzere muhızır ve bunların amiri olarak muhızırbaşı da görevlendirilmişti. Muhızırlar kadının verdiği hükümlerin uygulanmasında önemli rol oynamaktaydılar. Davalı ve davacıyı mahkemeye sevk etme, gerektiğinde kayıt tutma, mahkemede güvenliği sağlama, celp kâğıdı çıkarma muhızırların göreviydi. İhtiyaç duyulması durumunda muhızır kadılık sınırlarında suçluların takibi ve yakalanması gibi özel vazifelerle de görevlendirilebilirdi. Muhızırlar yerel ahali arasından özellikle de daha önce bu görevde veya önceden devlet görevinde bulunmuş kişiler arasından seçilirdi. Muhızır tayini ve görevden alma yetkisi kadılarda idi. Kadı uygun gördüğü kişiyi merkeze bildirir, merkez tayini beratla gerçekleştirirdi. Şikâyet olmadığı sürece görevlerine devam ederlerdi.⁴⁷

Kazalarda ilk muhızır kayıtlarına 1642 Avarız defterinde rastlanmaktadır. 1642 yılında Ergen köyünde Osman b. Mehmed muhızırbaşı görevinde bulunuyordu.⁴⁸ 1113/1701 yılında Keşderesi mahkemesinde muhızırbaşı olarak Ali görev yapıyordu. Vefatıyla yerine oğlu Hasan geçmişti.⁴⁹ Meydan kazasında da C 1111/1699 tarihinde ilk defa Ahmed muhızır olarak atanmıştır. Bundan sonra sırasıyla Mahmud,⁵⁰ Ali (M 1131/1718), Mustafa ve Ali (Ca 1142/1728) bu göreve getirilmiştir. Bunların başına ise sırasıyla Ali, Recep ve Hüseyin muhızırbaşı atanmıştır. Serkeş kazasında ise ilk muhızır kaydına C 1130/1717 tarihinde rastlanmaktadır. Serkeş kazasında sırasıyla Ali, Mustafa,⁵¹ Hüseyin (Ca 1230/1814), Ali (M 1231/1815) ve Mustafa muhızır görevine getirilmiştir. Yine Ali (M 1251/1835) ve Recep ise muhızırbaşı tayin edilmiştir.⁵²

Kazaların en temel idarî ve malî birimlerini zeamet, tımar ve serbest tımarlar oluşturuyordu. 1642 defterine göre Ağcaalan, Derbend, Çokdeğirmen, Karaağaç, Kömerik, Nefs-i Serkeş, Demircilü, Erikçelü, Çokdeğirmen, Samur, Fizme-i Süfla, Fizme-i Ulya köyleri has, zeamet ve tımar bölgeleriydi. Bunların başında askerî sınıf mensupları olarak tımarlı sipahiler, yayabaşı, danişmend, merd-i tımar ve silahdar bulunuyordu.⁵³

Kazalardaki diğer görevliler imamlar, hatipler ve muhtarlar idi. Tanzimat'a kadar imamlar doğrudan olmasa da köylerin idaresinde etkiliydiler. Muhtarlık teşkilatı kuruluncaya kadar köylerde idarî anlamda imamlara önemli görevler yükleniyordu. Bunlar köyü temsilen bazı görevleri yerine getirdikleri gibi köylü ile devlet arasındaki bağlantıyı da sağlamaktaydılar. Köylerdeki dinî görevliler 1642 tarihli Avarız defterine yansımıştır. Kayıtlara göre Ağcaalan köyünde Ahmed b. Mustafa müezzin, Tevkür'de Mehmed b. Güvendik hatip, Divane'de Receb b. Sevindik müezzin, Şaban b. Hızır hatip, Sadıklu'da Osman b. Ali hatip, Çokdeğirmen'de Mehmed b. Veli hatip, Ramazan b. Muharrem müezzin, Güneycik'te Ömer b. Hasan hatip, Mahmud b. Receb müezzin, Karaağaç'ta Mehmed b. Ali hatip, Nefs-i Serkeş'te Sayram b. Veli hatip, Mustafa b. Ramazan müezzin, Erikçelü'de Emirza b. Hamza imam, Hatuncuk'ta Mustafa b. Ali müezzin, Fizme-i Süfla'da Mehmed b. Güvendik hatip görevinde bulunuyordu.⁵⁴ Bundan sonra da imamlar köylerde görev yapmaya devam etmişlerdir. Tanzimat'a kadar imamlar ayrıcalıklı konumlarını devam ettirmişlerdir. II. Mahmud'un reform çalışmaları kapsamında kurduğu muhtarlık teşkilatından sonra imamların yerini muhtarlar almaya başladı. Muhtarlar, kırsalda asayiş sağlama, vergi toplama, askerlik işlerine yardımcı olma ve mürur tezkeresi verme gibi görevler üstleniyorlardı.⁵⁵ 19. yüzyılın ortalarında köylerde görev yapan muhtarlar ve imamlar tabloda gösterilmiştir. (Tablo 4).

⁴⁷ Recep Ahıskalı, "Muhızır", *DİA*, C.31, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 85-86.

⁴⁸ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 109-149.

⁴⁹ VGMA, HD, 1142, s.109-100.

⁵⁰ VGMA, HD, 1098, s.91.

⁵¹ VGMA, HD, 1118, s.152.

⁵² VGMA, HD, 1142, s.109.

⁵³ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 109-141.

⁵⁴ Mehmet Öz, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*, 106-149.

⁵⁵ Muhtarlık teşkilatının kuruluşu hakkında bkz. Ali Akyıldız, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişimine Genel Bir Bakış", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14 (Bahar 2006), 11-30; Musa Çadırcı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", *Belleten* 34/135 (Temmuz 1970), 409-420; 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar görev yapan imamların listesi için bkz. Abdullah Bay, "Hurufat Defterlerine Göre Kumru'da (Serkez, Keşderesi ve Meydan Kazaları) Camiler, Mescitler ve Görevlileri (1689-1834)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 16/33 (2022), 75-98.

Tablo 5. Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazaları imam hatipleri⁵⁶

Köy	1250/1834	1837	1845
	Hatip	Muhtar/Kocabaş	Hatip
Bilalan Balı Konaş		Sağıroğlu Ali Koçanoğlu Ali	Hatipoğlu Hüseyin Hüseyin (Balı) Molla İbrahim (Belalan)
Geyikçelü Salihlü		Baloğlu Memiş Ahmet oğlu Osman	İllazoğlu (Salihlü) Mustafa (Geyikçelü)
Kargucak Akçakise		Kütükoğlu İbrahim Celaloğlu Tahir	Salih efendi oğlu Selim Halil (Ağcakese) Ahmed (Kargucak)
Güğez Kösebucağı Göl		Beklioğlu Abdullah Uzunoglu Ali	Arukoğlu Hacı Ahmet Molla Hüseyin (Kösebucağı) Hacı Hatip (Güğez)
Miri Karaağaç Gökçeli		Sarioğlu Dursun Kahraman Efendizade Süleyman	Hatip Mustafa Efendioğlu İbrahim Yusuf (Karaağaç) Mustafa (Mustafa)
Nefs-i Serkeş Derbend Tekke		Çavuşoğlu Hüseyin Çavuşoğlu Ali	Müslimoğlu Abdullah Osman (Nefs-i Serkeş) Osman (Derbend)
Güneycik Demircilü		Altıparmak oğlu Recep Fındıkoğlu Ahmed	Hatip Hüseyin Efendioğlu Halil Hüseyin (Güneycik) Abdullah (Demircilü)
Kuşnuvak Erikçelü Karacalı Duman		Altıparmak oğlu Ömer Altıparmak oğlu Ahmed	Osman (Kuşnuvak) Abdullah (Erikçeli) Abdullah (Karacalı, Müderriş)
Fizme-yi Ulya Fizme-i Sufla		Deli Hasanoğlu İsmail Tataroğlu Osman	Halil Efendioğlu Abdurrahim Hatip (Fizme-i Sufla) Hatip Abdurrahman (Fizme-i Ulya)
Kayaköy Osmanköy Alageriş		Keşişoğlu Makdisi Sava Topal Yanioğlu Yuri	
Tevkür Divani Karacalı		Molla Mustafaoğlu Molla Abdullah	Mehmed Efendioğlu Hasan Hasan (Divani)
Kömerik Samur Gebekise Kovancılı		Dingiloğlu Mehmed İnce Osman oğlu Hasan İbrahim	Muhsin Efendioğlu Ahmed
Çokdeğirmen Kadincik	Mehmed (Ağcaalan)	Musluoğlu Ali İshak Ağaoğlu Abdurrahman	Osman Efendioğlu İbrahim Abdulfettah (Çokdeğirmen)
Ağcaalan Ergen		Kaçaroğlu Ali Abdurrahman	Osman Efendioğlu İbrahim Mehmed (Ağcaalan)
Nefs-i Meydan	Abdullah	Dizman Haliloğlu Mehmed	Mehmed Efendioğlu

⁵⁶ BOA, NFS.d, 1003. s.83-155; Mehmet Yavuz Erler, "Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-i Canik (1837)", 169-190; BOA, A.RSK.d, 1693. 1253(1837).

Aliverası	(Nefs-i Meydan) Salih (Aliverası) İbrahim (Ergen)	Hacı Haliloğlu Mehmed	Ali	
Çubuklu		Yazıcıoğlu Ohannes Agopoğlu Kirkor		
Korgan Batari	Süleyman (Korgan)	Ali Ağa oğlu Mehmed- Kılıçoğlu Hüseyin	Osman Efendioğlu Ali	
Kiçi Gemenos	Mehmed (Kiçi)	Hacı Hasanoğlu Ali-Hacı Hasanoğlu Osman	Halilefendioğlu Osman	
Fındıksa Tatarcık	Mehmed (Fındıksa) Ahmed (Tatarcık)	Hacı Fettahoğlu Mustafa- Hacı Fettahoğlu Salih	Said Efendioğlu Mustafa	
Karakoyunlu Akçakise	Fezullah (Karaloyunlu)	Böcekoğlu Salih- Eyüp Efendioğlu Molla Ahmed	Yakuboğlu Fezullah	
Kuzpınarı Turali Tepealan	Halil (Durali) Hasan (Kuzpunarı) Hasan (Depealan)	Şabanoğlu Hasan- Receboğlu Mehmed	Soşicoğlu Halil	
Çayırılan Çitlica	Mustafa	Hinoğlu Hasan-Halimoğlu Kara Ali	Keremoğlu Mustafa	

4.Tanzimat Sonrası: Yeni Kaza Teşkilatı ve “Tabi Kaza” Statüsünün Sonu

Tanzimat sonrasında kaza yönetiminde önemli değişiklikler gerçekleştirildi. 1840 yılında sancakların başına muhassıllar atanmış, sancaklar, kazalara ve nahiyelere bölünmüş, kazada beş üyeden oluşan küçük Meclisler kurulmuştur. Bu değişikliklerle kaza birimi tamamen idarî birime dönüştürülmüştür. Uygulamaya konulan yenilik beklenileni vermekten uzak kaldığından Mart 1842’de muhassıl teşkilatı kaldırılmıştır. 1842 tarihli nizamname ile önemli değişiklikler yapılarak vekillerin yerini müdürler almış ve kazanın en saygın ve sözü dinlenir kişileri kaza müdürü olarak atanmaya başlamıştır. Buna göre kadı, naip, müftü, müderrisler ve yöre ileri gelenleri mahkemede toplanarak eşraftan birini kaza müdürü seçiyordu. Bu yeni düzenleme Tanzimat’ın uygulandığı bütün eyaletlerde yürürlüğe konmuştur. Kaza müdürlerinin en önemli görevi, vergilerin toplanması ve asayişin sağlanmasıydı. 1858 yılında yapılan yeni düzenlemeyle kaza müdürlerine idarî, malî ve asayişle ilgili konularda tam yetki verilmiştir. 1864 tarihli Nizamname ile kazanın başına kaymakam, nahiyenin başına müdür, köyün başına muhtar tayin edilmiştir. Kaymakamlar merkezden atanmaya başlamış, bir veya iki kâtip istihdam edilmesi öngörülmüştür. Böylece kaza idaresinde hiyerarşik düzen oluşturulmuştur. Düzenlemeyle oluşturulan kaza idare meclisi kaymakamın başkanlığında toplanacak, kadı, müftü, gayrimüslim liderler, kâtip ve üç Müslüman üye kaza idare meclisini oluşturacaktı.

Kaza idaresinde en ayrıntılı düzenleme 1871 tarihli İdare-i Umumiye Vilayet Nizamnamesiyle gerçekleştirilmiştir. Nizamnameyle kaza idaresi büyük ölçüde son şeklini almıştır. Yeni düzenlemeyle kazaların başında kaymakam bulunacaktı. Yardımcı memurlar mal müdürü, kâtip, emlak, nüfus memuru ve zaptiyeden oluşuyordu. Başlıca görevi idarî davalar, gelir-giderler, mirî malların korunması ve idaresi, sağlıkla ilgili önlemler, beledî kuruluşların yapımı ve tamiri olan idare meclisi de devam ediyordu. Bir idarî birim olarak nahiyeye de teşkilata dâhil edilmişti. Nahiyenin başında müdür olacaktı. Müdürü vali tayin edecek, atamayı Dâhiliye Nezareti onaylayacaktı. Kaza müdürlerinin başlıca görevi, vergi toplamada tahsildarlara yardımcı olmak ve gerektiğinde asayiş sağlamaktı. Müdüre yardımcı olmak üzere kurulan nahiyeye meclislerinin başlıca görevi vergi, bayındırlık, tarım ve hayvancılıkla ilgiliydi. Ancak nahiyeye uygulamasına birçok bölgede geçilememiştir.⁵⁷ Kaza idaresinin en alt birimi köy idaresiydi. Nizamname seçimle gelen iki muhtarın bulunmasını öngörüyordu. Muhtar yanında İhtiyar Meclisi de oluşturulmuştu. Nüfus jurnalleri, bekçi, korucu gibi görevlilerin idaresi, duyuruların yapılması, vergi toplama, beledî işler, okul ve ibadet yerlerinin onarımı muhtarların göreviydi. 1871 tarihli Nizamname, 1913 yılında çıkarılacak kanuna kadar uzun süre yürürlükte kalmıştır.

Tanzimat reformlarının Trabzon eyaletinde uygulamaya geçirilmesi 1847 yılında İsmail Rahmi Paşa’nın valiliği zamanına denk gelir. Eyaletteki her kazada meclisler oluşturulmuş, kazalarda yeni oluşturulan kaza müdürlüklerine nüfuzlu ailelerin yeniliklere

⁵⁷ Bahtiyar Akyılmaz, “Osmanlı Devleti’nde Merkezden Yönetimin Taşra İdaresi,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy.4, 1999, 127–56; Mustafa Gençoğlu, “1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.2, sy.1, 2011, 29-50; Musa Çadrcı, “Türkiye’de Kaza Yönetimi (1840-1876)”, *Belleten*, C.53, sy.206, 1989, 237–58.

direnişlerini kırmak için yerel ailelerden kişiler atanmıştır.⁵⁸ Bu reformlar çerçevesinde Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazalarının hem idarî yapılarında hem de taksimatında değişiklikler yapılmıştır. Bu sırada eskiden olduğu gibi Canik sancağında 19 kazanın 7 kazası merkez kaza, 12'si tabi kaza statüsündeydi. 1837 yılında Keşderesi, Serkeş ve Meydan kazaları Fatsa kazasına bağlı eski statülerini devam ettiriyorlardı.⁵⁹

Tanzimat yenilikleri kapsamında uygulamaya geçirilen yeni kaza teşkilatı yalnızca Fatsa kazasında kurulmuştur. Bağlı kazalar olan Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazalarında ayrı kaza teşkilatı kurulmamış, eskiden beri var olan idarî düzen bir süre daha devam ettirilmiştir. Fatsa kazasında en erken kaza teşkilatına 1264 (1847) yılında rastlanmaktadır. Bağlı kazalar ise “tabi kaza” vurgusuyla “kaza-i Fatsa ve tevabii” veya “kaza-i Ünye ve tevabii” olarak devam ediyordu. Bu sırada Fatsa kaza müdürü Hacı Şakir, kâtipi Halil Zihni, mukayyid-i nüfus Mahmud idi.⁶⁰ 1266 (1850) yılında Fatsa kazası müdürü Esseyid Abbas, naib Ahmed Necib, müftü Esseyid Mahmud Hilmi, katip Mehmed Vasif, bunlar yanında Hasan ve birer Rum ve Ermeni aza bulunuyordu.⁶¹ Müdür vekili olan Abbas Ağa yolsuzluklardan dolayı görevden alınmıştır.⁶² 1269 (1852) yılında gerçekleşen bir cinayet davası için yazılan arzuhalin doğrudan Samsun kadısına yazılması ve davanın Fatsa’da görülmesi, statüsüne ayrı vurgular yapılsa da Serkeş kazasının kaza vasfının kalktığını, ayrı bir kadının görev yapmadığını göstermektedir.⁶³ “Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa’ya muzaf Meydan kazası...” kayıtları Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazalarının ayrı teşkilata sahip olmasa da merkez kaza statüsündeki Fatsa’ya bağlılıklarının devam ettiğini gösteriyor.

Bu sırada tabi kazaların bağlı bulunduğu Fatsa kazasında sıkça kaza müdürü değiştirilmiştir. Canik mutasarrıflığına bağlı Fatsa kazasına mahalli hanedanından Halil Ağa vekâleten müdür atanmıştır. Bu atama çekişmelere yol açtığından kısa süre sonra görevden alınmıştır.⁶⁴ Kaza müdüründen şikâyetler sebebiyle yerine Ordu hanedan ailelerinden Şihmanzade Ahmed Ağa müdür atanmıştır.⁶⁵ Onun da müdürlüğü kısa sürmüştür. Azledilerek yerine İbrahim Efendi, bundan sonra da sırasıyla Şakir Ağa ve Osman Ağa atanmıştır.⁶⁶ Şakir Ağa zamanında kazada naib Mustafa Hilmi, müftü Mustafa, kâtip Esseyid Mehmed Emin, bunlar yanında Emrullah, Süleyman, İsmail Besim, Emrullah, Esseyid Mehmed adında Müslüman ve birer Rum ve Ermeni azalardan oluşuyordu.⁶⁷ Kurulan yeni kaza teşkilatında birer Ermeni ve Rum kocabaşı, 4 aza, bir kâtip, müftü, naib ve kaza müdürü atanmıştı. Bu sırada kaza müdürü ise İbrahim idi.⁶⁸ 1274 (1858) yılında naib Abdullah ve müdürü de Osman Ağa olmuştur.⁶⁹ En son 1276 (1859) yılında kaza müdürü Mahmud Ağa, kâtip Mehmed Efendi, mukayyid Ali Efendi idi.⁷⁰ Bundan sonra merkezileşene kadar bir süre daha yerel hanedanlardan kaza müdürü ataması devam etmiştir.⁷¹

Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazaları 1275 (1859) yılına kadar “tabi kaza” konumlarını devam ettirmişlerdir.⁷² En son L 1275 (1859) yılında Serkeş ve Meydan kazalarının eski statülerine “maâ nevâhi-i Fatsa kazası” kaydı ile vurgu yapılmaktadır. Bu “tabi kaza” statülerinin devam ettiği son tarihtir. Bundan sonra nahiyeye benzer “tabi kaza” statüleri kaldırılarak her üç kaza da (altısı da) doğrudan Fatsa kazasına katılmışlardır.⁷³

⁵⁸ Abdullah Bay, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Rize’nin İdaresi”, 19. *Yüzyıldan Cumhuriyet’e Rize*, ed. Abdullah Bay-Resul Turan (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2021), 26-32.

⁵⁹ Mehmet Yavuz Erler, “Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-i Canik (1837)”, 172.

⁶⁰ BOA, EV.d., 13427. 1264 (1848).

⁶¹ BOA, ML.VRD.CMH.d., 1183. Ş 1266 (1850). “Meydan kazasında olan göçebe Ermeniyen...”.

⁶² BOA, MVL., 97/30. 14 Ca 1266 (1850). “Fatsa ve tevâbi-i kazalarının ulemâ ve vücûh-ı emime ve hutebâ ve muhtaran kulları...”. Nefs-i Serkeş muhtarının da arzuhal de mührü bulunuyordu.

⁶³ BOA, MVL., 208/15. 13 R 1269 (1852). “Canik sancağının Fatsa kazasına tabi Serkeş karyesi ahalisinden”.

⁶⁴ BOA, İ.MVL., 237/8369. 15 C 1268(1851); BOA, MVL., 135/29. 1269 (1852) Halil Ağa’dan memnuniyete dair kaza halkının arzuhal; BOA, NFS.d., 11734. 1274(1857); BOA, NFS.d., 11733. 1274(1857).

⁶⁵ BOA, A.MKT.MVL., 62/2. Selh 1269 (1852); BOA, A.MKT.UM., 116/95.1269 (1852).

⁶⁶ BOA, A.AMD., 48/67. 1269 (1852); BOA, MVL., 263/82.12 M 1270 (1854); BOA, MVL., 175/105. 29 M 1272 (1855).

⁶⁷ BOA, MVL., 303/44. 16 Ra 1273 (1857); BOA, MVL., 298/12. 9 B 1272 (1856).

⁶⁸ BOA, NFS.d., 11722. 1273(1856); BOA, NFS.d., 11728. 1273(1856); BOA, NFS.d., 11729. 1273(1856). Selh Ka 1273(1856); BOA, A.MKT.MVL., 94/50. 1274 (1858).

⁶⁹ BOA, NFS.d., 11733. 1274(1857); BOA, NFS.d., 11734. 3 B 1274(1857).

⁷⁰ BOA, KK.d., 6187. Temmuz 1276 (1859).

⁷¹ BOA, MVL., 676/15. 1280 (1864). Bölgede yerel ileri gelen Şihmanzâde, Hazine darzâde gibi aileler iltimas yoluyla kaza müdürlüğü yapmışlardır.

⁷² BOA, NFS.d., 11707. 1266(1849). “Fatsa ve tevâbiî kazalarında...”; BOA, NFS.d., 11708. 1267(1850); BOA, NFS.d., 11709. 1267(1850); BOA, ML.VRD.CMH.d., 1183. Ş 1266(1849). “Fatsa ve tevâbiî kazaları...”; BOA, NFS.d., 11729. 1273(1856). “Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa kazasına tâbi Meydan kazası...”; BOA, NFS.d., 11733. 1274. “Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa kazasına tâbi Serkeş kazasının...”; BOA, NFS.d., 11734. 1274(1857). “Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa kazasına tâbi Meydan kazasının...”.

⁷³ BOA, NFS.d., 1434; BOA, MVL., 36/41. “Canik Sancağı müzafatından Meydan kazasına tâbi Aliverası karyesi...”. 8.1263(1846).

1864 yılına gelindiğinde belgelere Fatsa bir kaza olarak yansımıştı.⁷⁴ 1864 yılında yeni bir idarî düzenlemeyle Bucak sancağından ayrılarak Fatsa, Niksar, Erbaa, Bolaman ve Karakuş kazalarıyla birlikte Ünye Sancağı oluşturuldu. Meydan ve Serkeş'e bağlı köyler yeni oluşturulan Ünye Sancağına bağlı Fatsa ve Ünye kazaları arasında bölüştürülmüştü. 1867 Vilayet nizamnamesine göre Trabzon Eyaletine bağlı Canik Sancağı, Samsun, Bafra, Çarşamba ve Ünye kazalarından oluşuyordu. Fatsa, Niksar, Çamaş, Bolaman ve Karakuş, Ünye kazasına bağlı nahiyelerdi. Fatsa nahiyesine 87 köy bağlıydı. Eskiden Meydan, Serkeş ve Keşderesi kazaları sınırlarında kalan köyler Fatsa nahiyesine katılmıştı.⁷⁵ 1872 yılında Ünye kazasının nahiyeleri Bolaman, Fatsa ve Karakuş olmak üzere üçe düşmüştü. Fatsa nahiyesi 4 mahalle 91 köy, Ünye kazası 5 mahalle 81 köyden oluşuyordu.⁷⁶ 1877'de Canik mutasarrıflığı Sivas Vilayetine tabi bağımsız sancak haline getirildi. Fatsa bu yıl içerisinde yeniden kaza haline getirilmişti.⁷⁷ 1881 yılında Canik Trabzon'a bağlanmıştı.⁷⁸ Bu sırada Gümüşhane Sancağının yerine giderek gelişen Ordu, Fatsa ve Ünye kazalarının birleştirilerek bir sancak kurulması, bu sancağın merkezinin de Fatsa veya önemli bir liman görevi gören Vona limanına yakınlığı ve Sivas Vilayetine yol bağlantısı sebebiyle Ordu'nun yapılması teklif edilmiştir. Ancak bu teklif kabul görmemiştir.⁷⁹

1888'de Canik, bağımsız sancak olmaktan çıkarılarak doğrudan Trabzon eyaletine bağlandı. Ünye ve Fatsa iki ayrı kaza halinde bulunuyordu. Serkeş kazası Fatsa'ya nahiye olarak bağlanmıştı. Bir süre bu konumunu sürdürmüştür.⁸⁰ Yine Meydan kazası da geçici veya kısa süreliğine nahiye merkezi yapılmıştır. Ancak bu sürenin ne kadar olduğu belli değildir. "Canik Sancağına tabi Fatsa kazasında Meydan nahiyesi muzafatından Aliverası karyesinin..."⁸¹ Bir ara Fatsa kazasının "Canik sancağına merbût Fatsa ve Ünye kazalarının dîk-ı ihata ve killet-i nüfus cihetiyle kaza olarak idareye adem-i tahammüllerine mebni bunların nahiye halinde Ünye ve Çarşamba kazalarına ilhakı..." gündeme getirilmiştir. Ancak bu uygulanmamıştır.⁸² 1903 yılında da Ünye ve Fatsa iki yarı kaza statüsünü devam ettiriyordu.⁸³

II. Meşrutiyet döneminde mebuslar ve halkın talepleri üzerine Canik, 1910'da yeniden bağımsız mutasarrıflık haline getirildi.⁸⁴ Müstakil sancak sınırlarında Samsun, Bafra, Çarşamba, Fatsa, Terme ve Ünye kazaları bulunuyordu. 1918'e kadar bu statüsünü devam ettirmiştir.⁸⁵ 1921 yılında Giresun Sancağına bağlı Ordu kazası ayrılmış, Sivas Vilayetinin Canik sancağına bağlı Fatsa ve Ünye kazaları katılarak Ordu sancağı kurulmuştur.⁸⁶

Tablo 6. Kazaların 17. ve 19 yüzyıllarda idari statüleri⁸⁷

1699	18. yy	19 yy. (1253/1837)	19 yy. 1273 (1857/57)	19 yy. (126/1861)
Meydan	Meydan	Meydan	Fatsa	Fatsa
Fenaris	Fenaris	Fenaris	Çöreği	
Serkeş	Serkeş	Serkeş	Satılmış	

⁷⁴ BOA, MVL., 676/15. 21 Z 1280 (1864). Fatsa Canik Sancağı ve sancak da Trabzon'a bağlı gözükmektedir.

⁷⁵ Kudret Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi. C.1* (Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1993), 1/157; İbrahim Serbestoğlu, *Bir Taşra Şehrinde Tanzimat ve Modernleşme Canik Sancağı 1863-1865* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2015), 123.

⁷⁶ Kudret Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi-1872. C.4.* (Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1994), 4/203; BOA, A.MKT.MHM., 476/35. "Fatsa nahiyesi müdürü". 3 R 1291(1874).

⁷⁷ Kudret Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1877.C.9.* (Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1995); Musa Çadircı, "19. Yy. 2.Yarisında Karadeniz Kentleri (Trabzon ve Samsun)," 16; Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, 134.

⁷⁸ BOA, ŞD., 1834/7.17 L 1298(1881).

⁷⁹ BOA, Y.PRK.DH., 1/81. 29 Ka 1300 tarihinde bir arıza sunulmuştur. (1884)

⁸⁰ BOA, EV.BRT., 203/21. "Trabzon vilayeti dâhilinde Canik sancağı dâhilinde kâin Fatsa kazasının Serkeş nahiyesine tâbi Eriklüce karyesinde cami-i şerifin...Fatsa kazasına muzaf..." 22 Ş 1309(1891); Kudret Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1890. C.18.* (Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 2008), 18/422-423; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, 138. Farklı bir tarih olarak 1892'yi verir; BOA, DH.MKT., 171/43. 1 Ca 1311(1893). "Fatsa kazasına tâbi Meydan karyesi..." Meydan kazası köy olarak Fatsa kazasına bağlı bulunuyordu.

⁸¹ BOA, ŞD., 1834/7.17 L 1298(1881).

⁸² BOA, DH.TMIK.S., 19/11. 17 Zilhicce 1315(1897). Trabzon vilayetine bağlı Canik sancağı.

⁸³ Kudret Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1903. C.21.* (Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 2008), 21/422-423; BOA, DH.MKT., 2827/11. 17 Mayıs 1325(1907). "Fatsa'nın Ergen karyesi..." Meydan'a bağlı köy Fatsa'ya bağlandığı anlaşılmaktadır.

⁸⁴ BOA, DH.MUİ., 30/2,26; İBB, Atatürk Kitaplığı, *Hat.1084. Ünye haritası, 1332 (1913) haritası; Rıza Karagöz, "Trabzon Valisi Ahmet Aziz Bey'in Canik Sancağı'nı Vilayete Dönüştürme Projesi 1885", Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi 4/4 (2008), 29-43.*

⁸⁵ Nedim İpek, "Canik Sancağı'nın Nüfusuna Dair Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 12/1 (2014), 29; BOA, DH.MUİ., 30/2,26. 6 Mart 1326(1908); Osman Köse, "Canik'in İdari Yapısı ve İdarecileri", *İlkçağdan Cumhuriyete Canik*, ed. Cevdet Yılmaz (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 12.

⁸⁶ Cevdet Yılmaz, "Canik", *İlkçağdan Cumhuriyete Canik*, ed. Cevdet Yılmaz (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 12.

⁸⁷ Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, 217-219; BOA, A.RSK.d., 1693; BOA, KK.d., 6187; BOA, AE.SMST.II., 86/9260. "...Meydan ve Fenaris ve Serkeş ve Cevzderesi ve Keşderesi ve Çöreği kazaları..." 1111(1699).

Cevizderesi Keşderesi Çöreği	Cevizderesi Keşderesi Çöreği	Cevizderesi Keşderesi Çöreği	Cevizdresi Keşderesi Nahiye-i Meydan Serkeş	
Ünye	Ünye	Ünye	Ünye/naahiye	Ünye

Fatsa kazasının kurulmasından sonra kaza statüsünden köye dönüştürülen Meydan kazasına bağlı köylerin durumu sorunlara yol açmış, bundan kaynaklı sorunlar sık sık Dâhiliye Nezareti ve Şura-yı Devlet'e intikal etmiştir. Sorunun esas sebebi eski Meydan kazasına bağlı köylerin Fatsa kaza merkezine uzaklığıdır. Bu da daha yakın konumda bulunan Ünye kazasına bağlanma taleplerini beraberinde getirmiştir. Fatsa kazasına bağlı Meydan köyü halkı "...merkez kazaya bâid ve yolları suûbü'l mürûr olduğu vecihle hususat-ı vakalarının tesviyesi için merkez kazaya gidüp gelmekte müşkilat çekilmekte olduklarından bahisle karye-i mezkûrenin garib bulunduğu..." Ünye kazasına bağlanması için Trabzon vilayetine dilekçe sunmuştur. Vilayetçe istek uygun görülmüş, Dâhiliye Nezaretine yazı yazılmış, durum Şura-yı Devlet'te görüşülmüştür. Durum öncelikle askeriye sorulmuş, köyün Ünye Redif taburuna bağlı bulunduğu belirtilerek sakıncası olmadığını bildirilmesi üzerine Ünye'ye bağlanması kararlaştırılmıştır.⁸⁸

Diğer bir talep yine Meydan köyüne yakın konumda yer alan Aliverası köyünden gelmiştir. "Canik Sancağına tâbi Fatsa kazasında Meydan nahiyesi muzafatından Aliverası karyesinin kaza-i mezkûr merkezine on ve Ünye kazasına beş saat mesafede" olduğundan halk Ünye kazasına bağlanmasını talep etmiştir. "...esna-yı rahda birkaç nehir câri ve yollar suûbü'l hudud olarak zehâyir-i öşriye naklinde ve kurra ve asker muâyenelerinde ve sâir gûna müracaatda dûçar-ı suûbet ve müşkilat olduklarından..." kazaya başvuruda zorluklar yaşandığı belirtilmiştir. İstek uygun görülerek Aliverası köyü Ünye'ye bağlanmıştır.⁸⁹

Sonuç

Meydan ve Serkeş kazaları ile onun idarî sınırlarında kurulan Kumru'nun tarihî süreçte idarî yapısındaki değişimi incelemeyi hedefleyen bu araştırmada elde edilen sonuçlar, Osmanlı şehir gelişiminde önemli bir formasyonu oluşturan pazaryeri-kent yerinden kasabaya dönüşümü gerçekleştiren yerleşim yerleriyle benzeri özellikleri ortaya koyar. Tarihî bir yerleşme özelliği veya kale-kent özelliği göstermeyen Kumru veya onun önceki idarî birimlerini oluşturan Meydan ve Serkeş kaza merkezleri vadi arasında pazar yeri ve cami bütünlüğü teşkil eden bir oluşumun tipik örneklerini oluştururlar. Bu merkezlerin çekirdeğini kendi adlarıyla anılan köyler oluştururken Kumru'nunkini birkaç köy oluşturmuştur.

Meydan ve Serkeş kazalarının idarî birim olarak ortaya çıkışları 17. yüzyıldan itibaren meydana gelen yeni gelişmelerin bir sonucudur. Özellikle Meydan ve Serkeş kazaları kalabalık nüfus yapılarıyla öne çıkan köylerdi. Buralar Müslüman yerleşimleriydi. Serkeş'de ufak bir Rum varlığı dikkat çekicidir. Bu köyler 16. yüzyılda nüfus yapılarıyla dikkat çekmeye başladı, çevre köyler kalabalıklaştı, özellikle Fizme yoğun nüfusuyla büyük merhale kat etmişti. Bu da Meydan ve Serkeş köylerinin kaza yapılmasına sebep oldu. Ancak asıl sebep Fatsa (Satılmış) ve Ünye kazalarına bölgenin uzaklığı ve yeryüzü şekillerinin bölgeyi kaza merkezleri olan Fatsa ve Ünye'ye karşı bölmesi idi. Oluşturulan bu idarî teşkilat 19. yüzyıla kadar değişmeden devam etmiştir.

18. ve 19. yüzyıllarda Karadeniz'in uluslararası ticarete açılması sonucu sahildeki küçük iskelelerin gelişme göstermesi iç yerleşimlerin gerilemesine sebep olmuştur. Sahil kasabalarına gerçekleşen göçlerle iç kesimlerdeki yerleşimler nüfus açısından gittikçe gerileyerek yeni bir görünüme bürünmüştür. 19. yüzyılın ikinci yarısında her iki kazanın da kaza statülerinin kaldırılarak büyük bir atılım gösteren Fatsa'ya bağlanmaları bu gelişmenin bir sonucu olmuştur. Kaza idaresinin Tanzimat sonrasında gittikçe kurumsal yapıya bürünmesi ve merkezileşmesi klasik kaza yapısının ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple "tabi kaza" uygulaması sona ermiştir. Bölgedeki iki kazaya odaklanan bu çalışma bu yerleşimlerin çok bilinmeyen tarihine ışık tutmak amacıyla az da olsa mütevazî ölçülerde gerçekleştirilmiştir. Bundan sonra sahaya eklenecek yeni incelemeler, iç kesimlerdeki kasabaların her açıdan tarihini anlamaya yardımcı olacaktır.

⁸⁸ BOA, *DH.MKT.*, 7/51.29 Ş 1310(1893); BOA, *İ.DH.*, 1302/40. "Ünye kazasına ilhakı ahali-i mahalliye'nin teshil-i muâmelatını ve cihet-i mülkiye ve askeriyece fevâid ve muhassenatı mucib olacağı anlaşıldığından..." Şura-yı Devlet mazbatası ve meclis-i vükela kararı. 4 Ş 1310 (21 Şubat 1893)ve İrade 19 Ş 1310(8 Mart 1893).

⁸⁹ BOA, *ŞD.*, 1834/7. 17 L 1298(1881).

Kaynakça | References

1. BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)

- A.AMD., (Bab-ı Asafi Amedi Kalemî) 48/67.
 AE.SAMD.III., (Ali Emiri Ahmed III) 95/9425; 163/ 15997.
 AE.SMST.II., (Ali Emiri Ahmed II) 86/9260.
 A.MKT.MHM., (Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrakı) 476/35.
 A.MKT.MVL., (Sadaret Mektubi Kalemî Meclis-i Vala Evrakı) 62/2; 94/50.
 A.MKT.UM., (Sadaret Mektubi Kalemî Umum Vilayat Evrakı) 116/95.
 A.RSK.d., (Bab-ı Asafi Ruus Kalemî Defteri) 1693.
 C.MF., (Cevdet Maarif) 109/5432.
 C.ML., (Cevdet Maliye) 585/24089.
 DH.MKT., (Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî) 7/51; 171/43; 2827/11.
 DH.MUİ., (Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı) 30/2,26.
 DH.TMIK.S., (Dahiliye Nezareti Tesri-i Mumaelat ve Islahat Komisyonu) 19/11.
 EV.BRT., (Evkaf Berat) 203/21.
 EV.d., (Evkaf Defterleri) 13427.
 HRT.h., (Haritalar) 62; 625/1.
 İ.DH., (İrade Dahiliye) 1302/40.
 İE.DH., (İbnülemin Dahiliye) 16/1496.
 İE.ŞKRT., (İbnülemin Şükr ü Şikayet) 7/594.
 İ.MVL., (İrade Meclis-i Vala) 237/8369; 382/16741.
 KK.d., (Kamil Kepeci) 2602; 2603; 2893; 6187.
 MAD.d., (Maliyeden Müdevver Defterler) 3414.
 ML.VRD.CMH.d., (Maliye Varidat Muhasebesi Cizye Defterleri) 1183.
 MVL., (Meclis-i Vala Evrakı) 36/41; 135/29; 175/105; 208/15; 263/82; 298/12; 303/44; 676/15; 97/30.
 NFS.d., (Nüfus Defterleri) 977; 1003; 1006; 1017; 1034; 11694; 11708; 11709; 11722; 11728; 11729; 11733; 11734; 11707; 3825.
 ŞD., (Şura-yı Devlet) 1834/7.
 Y.PRK.DH., (Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı) 1/81.

2. CA (Cumhuriyet Arşivi)

30-10-0-0-66-440.

3. İBB (İBB Atatürk Kütüphanesi)

Hat. (Haritalar Kataloğu) 1084; 19; 65.

4. VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)

HD (Hurufat Defterleri), 567; 1088; 1089; 1118; 1142; 1114; 1131; 555; 1123; 1140; 1128; 1088; 1122; 1117; 1090; 547; 548; 545; 549; 550; 567; 1098.

5. Salnameler

- Emiroğlu, Kudret. *Trabzon Vilayeti Salnamesi. 1869. C.1.* Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1993.
 Emiroğlu, Kudret. *Trabzon Vilayeti Salnamesi-1872. C.4.* Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1994.
 Emiroğlu, Kudret. *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1877. C.9.* Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 1995.
 Emiroğlu, Kudret. *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1890. C.18.* Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 2008.
 Emiroğlu, Kudret. *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1903. C.21.* Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 2008.

6. Araştırma ve İnceleme Eserler


- Ahıskalı, Recep. "Muhzır", *DİA, C.31*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 85-86.
 Akbal, Fazıla. "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdari Taksimat ve Nüfus". *Bellekten* 15/60 (1951), 617-628.
 Akyıldız, Ali. "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişimine Genel Bir Bakış", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14 (Bahar 2006), 11-30.

- Akyılmaz, Bahtiyar. "Osmanlı Devleti'nde Merkezden Yönetimin Taşra İdaresi," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy.4, 1999, 127-56.
- Aydın, M. Akif. "Mahkeme", *DİA*, C.27, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 341-44.
- Bay, Abdullah. "Hurufat Defterlerine Göre Kumru'da (Serkez, Keşderesi ve Meydan Kazaları) Camiler, Mescitler ve Görevlileri (1689-1834)" *16/33* (2022), 75-98.
- Bay, Abdullah. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Rize'nin İdaresi". *19. Yüzyıldan Cumhuriyet'e Rize*. Ed. Abdullah Bay - Resul Turan. 1-52. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988.
- Baykara, Tuncer. "Kaza". *DİA*, C.25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 119-120.
- Braund, David, Sinclair, T. "Map 87 Pontus-Phasis", *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Ed. Richard J.A. Talbert, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Bryer, Anthony-Winfield, David. *Karadeniz'in Orta Çağ Dönemi Eserleri ve Topoğrafyası*. çev. İsmail Köse. Ankara: TTK, 2020.
- Çadırcı, Musa. "Türkiye'de Kaza Yönetimi (1840-1876)", *Belleten*, C.53, sy.206, 1989, 237-58.
- Çadırcı, Musa. "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", *Belleten* 34/135 (Temmuz 1970), 409-420.
- Emecen, Feridun M. *Doğu Karadeniz'de Bir Vadi Boyu Yerleşmesi Ağasar Vadisi: Şalpaazarı-Beşikdüzü*. Trabzon: Serander Yayınları, 2010.
- Emecen, Feridun M. *Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi Bulancak-Piraziz*. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Erçal, İsmet. *Kumru Yöresi Tarihi*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014.
- Erler, Mehmet Yavuz. "Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-i Canik (1837)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Summer 2009), 169-190.
- Gençoğlu, Mustafa. "1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.2, sy.1, 2011, 29-50.
- İpek, Nedim. "Canik Sancağı'nın Nüfusuna Dair Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 12/1 (2014), 35-51.
- Nedim İpek, "Orta ve Doğu Karadeniz Limanlarındaki Ticari Faaliyetlerin Kent Nüfusuna Etkisi (1838- 1900)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 1/1 (2006), 107-121.
- İpşirli, Mehmet. "Naib", *DİA*, C.32, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 312-13.
- Karagöz, Rıza. "Trabzon Valisi Ahmet Aziz Bey'in Canik Sancağı'nı Vilayete Dönüştürme Projesi 1885", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 4/4 (2008), 29-43.
- Kılıç, Orhan. "Osmanlı Dönemi İdari Uygulamalar Bağlamında Canik'in Yönetimi ve Yöneticileri". *Geçmişten Geleceğe Samsun*. Ed. Cevdet Yılmaz. 1. Kitap/31-54. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006.
- Köse, Osman. "Canik'in İdari Yapısı ve İdarecileri". *İlkçağdan Cumhuriyete Canik*. Ed. Cevdet Yılmaz. 12. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, (Ankara: TTK, 2014).
- Öz, Mehmet vd. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları*, 3. Cilt. 387 Numaralı Defter-i Karaman ve Rum'un Canik Livâsı'na Ait Bölümü, 1520. Ankara: TTK, 2002.
- Öz, Mehmet. *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VIII: Canik Sancağı Avarız Defterleri (1642)*. Ankara: TTK, 2008.
- Öz, Mehmet. "Tahrir Defterlerine göre Canik Sancağında Nüfus 1455-1643". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (1991), 173-205.
- Öz, Mehmet. *XV - XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Özkılınç, Ahmet. *387 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Karaman ve Rum Defteri (937/1530)*. Ankara: Devlet Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Serbetoğlu, İbrahim. *Bir Taşra Şehrinde Tanzimat ve Modernleşme Canik Sancağı 1863-1865* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2015), 123.
- Şentop, Mustafa. "Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy.1, 2006, (Bahar), 87-105.
- Yediyıldız, Bahaeddin-Üstün, Ünal. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları II: 1485 Tarihli Tahrir Defteri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002.
- Yediyıldız, Bahaeddin-Üstün, Ünal. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I: 1455 Tarihli Tahrir Defteri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Yılmaz, Cevdet. "Canik". *İlkçağdan Cumhuriyete Canik*. Ed. Cevdet Yılmaz. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

Üsküdarlı Aşkî Dîvân'ında Dînî ve Tasavvufî Muhtevâ

Süleyman Nuri YAĞCI |  0000-0002-1495-744X

Arş. Gör. Dr. | Yazar | suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  0468j1635

Türk İslam Edebiyatı | Rize, Türkiye

Öz

Türk İslam Edebiyatı sahası içerisinde yer alan dîvân şiirinin kaynakları arasında; âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler, peygamberlerin hayat hikâyeleri, dînî ritüeller ve tasavvufî istilâhların önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Sade ve samimi bir dille söylediği manzûmeleriyle 16. yüzyıl dîvân şiirinin önde gelen şâirlerinden olan Üsküdarlı Aşkî de; bahsi geçen pek çok dînî ve tasavvufî kavramı çeşitli vesîlelerle manzûmelerinde kullanmıştır. Bu çalışmada, öncelikle Üsküdarlı Aşkî'nin Dîvân'ında geçen dînî ve tasavvufî kelime, tâbir ve kavramlar belirlenerek fişlenmiştir. Ardından dînî ve tasavvufî mânâda ortak anlam ve imgelere sahip kelime, tâbir ve kavramlar bir araya getirilerek kendi içerisinde sınıflandırılmıştır. Sınıflandırılan bu kavramlar metin içerisinde toplu olarak verildikten sonra Aşkî'nin manzûmelerinde nasıl ve ne şekilde kullanıldıkları, müellif tarafından bu kavramlara ne mânâlar yüklendiği, bu kavramların ne gibi hayallere konu edildiği bazı örnek beyitler ve bu beyitlerin açıklamaları verilerek tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Din, Tasavvuf, Dîvân Şiiri, Üsküdarlı Aşkî.

Atıf Bilgisi

Yağcı, Süleyman Nuri. "Üsküdarlı Aşkî Dîvân'ında Dînî ve Tasavvufî Muhtevâ". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 197-214.

<https://doi.org/10.32950/rid.1265028>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.03.2023	Kabul Tarihi: 12.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Religious and Sufistic Content in Üsküdarlı Aşki's *Divan*

Süleyman Nuri YAĞCI |  0000-0002-1495-744X

Res. Asst. PhD | Author | suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University |  0468j1635

Turkish Islamic Literature | Rize, Türkiye

Abstract

It is well-known that the holy verses of the Qur'an, hadiths, life stories of prophets, religious rituals and sufistic terminology are among the sources of the *Divan* poetry; which falls within the area of Turkish-Islamic Literature. *Üsküdarlı Aşki*, who was a prominent poem of the 16th century *Divan* poetry with his plain and sincere language used a numerous of those religious and sufistic concepts in his poems in different occasions. In this study, primarily, religious and sufistic words, expressions and concepts that were mentioned in *Üsküdarlı Aşki's Divan* are identified. Then the words, expressions and concepts that share the same meaning in a religious and sufistic way are gathered together and classified in themselves. After the classified terms that are given in the text all together; how and in which way the determined elements was used in *Aşki's* poems, which meanings were assigned to these terms by the poet, and what type of fictions these terms were subjected to are analyzed by giving some sample couplets and explanations of those couplets.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Religion, Sufism, Divan Poetry, *Üsküdarlı Aşki*.

Citation

Yağcı, Süleyman Nuri. "Religious and Sufistic Content in *Üsküdarlı Aşki's Divan*". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 197-214.

<https://doi.org/10.32950/rid.1265028>

Publication Information

Type	Research Article	Date of Acceptance: 12.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Process Information	Date of Submission: 14.03.2023		
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Bir toplumda yaşanan olaylar ve bu olaylar neticesinde gerçekleşen köklü değişimler, o toplumu derinden etkilediği gibi o toplumun sanat ve edebiyatını da doğal olarak şekillendirir. Türklerin eski inanç sistemlerinden vazgeçerek İslamiyet'i benimsemeleri bu köklü değişimlerden birisidir. Bu değişim sonucunda ortaya çıkan yeni düzen ve kurallar silsilesi, ilerleyen dönemlerde Türk toplumunun sanatsal ve edebî faaliyetlerinde de etkisini hissettirmeye başlamıştır. Kendilerinden önce Arap ve İran toplumlarının şekillendirmiş olduğu ve estetik formları tamamlanarak bir klasik halini almış olan İslam Edebiyatı havzasına dâhil olan Türkler, kendilerine geçen estetik formları çeşitli katkılarla geliştirerek Türk İslam Edebiyatı yahut bir başka deyişle İslami Türk Edebiyatı sahasını oluşturmuşlardır. 11. ve 12. yüzyıllarda ilk ürünlerini vermeye başlayan Türk İslam Edebiyatı çeşitli iniş çıkışlarla 19. yüzyıla kadar irili ufaklı pek çok ürün vermiş, 19. yüzyıldan sonra ise Batı etkisinde gelişen Türk Edebiyatı karşısında bir klasik halini almıştır.

Türk İslam Edebiyatı'nın bir şubesi olan *dîvân* şiirinin kaynakları incelendiğinde; âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler, peygamberlerin hayat hikâyeleri, dîni ritüeller ve tasavvufi istilâhların önemli bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Üsküdarlı Aşkî'nin *Dîvân*'ı da bu kaynaklardan beslenerek 16. yüzyılda Türk İslam Edebiyatı sahası içerisinde kaleme alınmış en güzel örneklerdendir. Sade ve samimi bir dille söylediği manzûmelerıyla devrinin önde gelen şâirlerinden olan Üsküdarlı Aşkî; pek çok dîni ve tasavvufi kavramı çeşitli vesilelerle manzûmelerinde kullanmıştır. Kesin olarak bilinmemekle beraber, manzûmelerinden hareketle onun Bektaşîlik, Bayramîlik yahut Mevlevîlik tarikatına bağlı olduğu ileri sürülmüştür.¹ Bu konu çözüme kavuşturulması gereken problemleri konulardandır ve bu makalenin sonucunda Aşkî'nin *Dîvân*'ındaki bütün manzûmelerinden hareketle bu konuya dâir bir değerlendirme yapabilmek hedeflenmektedir. Üsküdarlı Aşkî'nin manzûmelerinin dîni ve tasavvufi muhtevâ açısından bugüne kadar kapsamlı bir çalışmaya konu edilmemesi bu çalışmanın önemini ortaya koymak açısından önemi hâizdir.

Dîvân şiirinin en önemli problemlerinden birisi gerek dil gerekse edebî anlamda değişen şartlar dolayısı ile günümüz anlam dünyasına lâığı ile yansıtılamamasıdır. *Dîvân* şiirinin duygu, düşünce ve hayal evrenindeki müstesnâ güzelliklerin ve engin derinliklerin çağımıza yaklaştırılması, oradaki zevk ve neşvenin en anlaşılır biçimde bugünün okuyucusu tarafından hissedilebilmesi çalışmamızın amaçlarındandır. Ayrıca şerh ve tahlil çalışmaları şâirlerin yaşadıkları döneme ilişkin birçok dîni, tasavvufi ve kültürel zenginlikleri ortaya çıkarma açısından da büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamızın hazırlık safhasında Aşkî *Dîvân*'ında yer alan bütün manzûmeler taranarak din ve tasavvufu ilgili kelime, tâbir ve kavramlar tespit edilmiştir. Elde edilen veriler işleme yöntemi ile kaydedildikten sonra, kendi içerisinde tasnife tâbi tutulmuştur. Bu kelime, tâbir ve kavramların teker teker açıklanarak örneklendirilmesi yerine kendi içerisinde sınıflandırılan bu kavramlar toplu olarak verilmiş; Aşkî'nin manzûmelerinde nasıl ve ne şekilde kullanıldıkları, müellifin bu kavramlara ne mânâlar yüklediği bazı örnek beyitler ve bu beyitlerin açıklamalarıyla tahlil edilmeye çalışılmıştır.

1. Üsküdarlı Aşkî Hakkında Birkaç Söz

16. yüzyıl şâirlerinden Aşkî İstanbul Rumelihisarı'nda (Yenihisar) dünyaya gelmiştir. Asıl adı İlyas'tır. Doğum tarihi kesin olarak tespit edilemeyen Aşkî gençlik dönemlerinde babası gibi yeniçeri olmuştur. Sonrasında bu mesleğe ısınamayarak ayrılmış ve Müeyyездâde Hacı Halife tekkesine intisâb ederek derviş olmuştur. Molla İdris-zâde Ebulfazl'ın defterdarlığı sırasında bir dönem kâtiplik yaptığı da bilinmektedir. Kanuni devri şâirlerinden olan Aşkî padişaha husûsî kasideler kaleme almasının dışında, birçok manzûmesinde de Kanuni ve Kanuni zamanına atıflarda bulunmuştur. Şâirliği padişah tarafından da takdirle karşılanmış ve padişah tarafından kendisine ödenek bağlanarak çeşitli ihsanlarda bulunulmuştur. Maddi olarak belirli bir düzeye ulaşan Aşkî, Üsküdar'da bir yalı satın alarak burada hayatına devam etmiştir. Kanuni sonrasında II. Selim'den aynı iltifatı göremeyen şâir, tekrar Rumelihisarı'na dönmüş ve 1576 senesinde vefat ederek Rumeli Hisarı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Şiirlerinin toplanmış olduğu divanının iki nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, Manzûm, nr. 297 ve Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 3857'de mevcuttur.² Sadık Yazar Aşkî'nin *Muhtar-nâme* ve *Menâzilü's-sâlikîn* adlı iki mesnevisi olduğunu ortaya koyarak her iki eseri yeni harflerle neşretmiştir.³

¹ Sadeddin Nüzhet Ergün, *Türk Şâirleri* (İstanbul: 1936-1945), 2/517.

² Detaylı bilgi için bk. Ergün, *Türk Şâirleri*, 2/515-520; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 567-568; Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, haz. Mustafa İsen (Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 173-174; Komisyon, "Aşkî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1977), 1/205.

³ Detaylı bilgi için bk. Sadık Yazar, *Üsküdarlı Aşkî'nin İki Tasavvufi Mesnevisi: Tercüme-i Muhtâr-nâme ve Menâzilü's-Sâlikîn* (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2012).

Aşkî'nin hayatı ve eserleri hakkında, aynı mahlası kullanan pek çok şâir olması⁴ ve tezkirelerdeki mahlas benzerliğinden kaynaklı iltibâslardan dolayı çeşitli tartışmalar söz konusudur. Araştırmamızın asıl konusu olmaması ve bu konu üzerinde hâlihazırda birçok farklı çalışma bulunması nedeniyle Üsküdarlı Aşkî'nin hayatına genel hatları ile kısaca değinildikten sonra okuyucu bu minvalde yapılan çalışmalara yönlendirilmiştir.⁵

2. Üsküdarlı Aşkî *Dîvân*'ında Dînî ve Tasavvufî Muhtevâ

Türkler İslamiyet öncesinde Şamanizm, Budizm, Hristiyanlık, Musevilik gibi dinlerden etkilenmiş, bu dinlerin kendilerine öğütlediği yaşam biçimlerini benimsemişlerdir. Seçmiş oldukları dini yaymada ve toplumsal yaşantılarına yansıtma edebiyata ve özellikle de şiire başvuran Türkler, İslamiyet'i kabul ettikten sonra da bu alışkanlıklarına devam etmişlerdir.⁶ İslamiyet'in kabulüyle beraber "Allah, Melekler, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed ve Hadîsler, Peygamber Kıssaları ve Mucizeleri, Tasavvuf Kültürü vb..." birçok konu Türklerin edebî ve estetik formlarında yoğun bir şekilde kullanılmaya başlamıştır.⁷ 13. yüzyılda ilk örneklerini vermeye başlayan dîvân şiirinde de gerek doğrudan gerekse iktibas, telmih teşbih gibi çeşitli sanatlar vasıtasıyla sıklıkla kullanılan dînî ve tasavvufî unsurlar yüzyıllar boyunca topluma seslenmenin ve bireyleri irşâd etmenin aracı olarak kullanılmıştır. 16. yüzyıl dîvân şâirlerinden olan Üsküdarlı Aşkî'nin *Dîvân*'ında da dînî ve tasavvufî unsurlara rastlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız Üsküdarlı Aşkî'nin *Dîvân*'ında dîn ve tasavvuf üst başlıklarında iki temel kavramın izini sürecektir.

2.1. Üsküdarlı Aşkî *Dîvân*'ında Dînî Muhtevâ

Din genel itibari ile bireyin, tek ve mutlak hâkimiyetin Cenâb-ı Allah'a ait olduğunu kabul ederek O'na teslim olması, O'nun kanunlarına tâbî olarak tam mânâsı ile O'na itaat etmesi, cezanın ve mükâfatın ancak O'ndan olduğu bilinciyle yüce bir kudrete gönülden bağlanmasıdır.⁸ İslam dininin temelini oluşturan; Hz. Peygamber'e vahyedilen haberleri doğrulama, bilme, dile getirme, onlara teslim olma ve onları özümsemeyi gerektiren esaslar İslam'ın itikâdî boyutudur. Bunun yanında ibâdetleri ve dînî vecibeleri yerine getirmeyi de iman etmiş olmanın gereği olarak gören İslam âlimleri de vardır.⁹ İslam inanç ve ibadet esasları İslamiyetin kabulünden bu yana edebiyatımızın gelişme gösterdiği bütün sahalarda edebî muhtevâyı şekillendiren en önemli unsurlardan olmuşlardır. Üsküdarlı Aşkî *Dîvân*'ındaki dînî muhtevâ bu inanç ve ibâdet prensiplerini esas alarak aşağıdaki şekliyle ortaya koyulmaya çalışılmıştır:

2.1.1. Allah'ın İsimleri

İslam inancının ilk itikâdî prensibi Allah'a inanmaktır. Bundan dolayıdır ki, geleneksel dîvân tertibinde Allah inancı ile alakalı olan ve O'nun birliğini ilan eden tevhitler ilk sırada yer almışlardır. Aşkî de bu tertibe uyarak tevhid manzûmeleri ile başlamış olduğu *Dîvân*'ının pek çok yerinde gerek; "Allâh, Kerîm, Vasî", Rezzâk, Hakîm, Fettâh, Celâl, Cemâl, Rahmân, Rahîm, Hakk (Hak Te'âlâ), Rabb (Rabbü'l-âlemîn), Sübhân, Sâni', Bârî, Mevlâ" gibi doğrudan isimleriyle gerekse "Nakkâş-ı Ezel, Nakkâş-ı Kadîm, Nakkâş-ı Kader, Nakkâş-ı Sun', Nakkâş-ı Kudret, Üstâd-ı Ezel, Mi'mâr-ı Ezel, Bennâ-yı Ezel, Hazret-i İzzet, Kâdiyü'l-Hâcât, Yezdân, Perverdigâr, Kirdgâr, Hüdâ (Hüdâ-yı Celle Celâl), Yaradan, Şâh-ı 'Âlî-şân" gibi zât ve sıfatları ile Cenâb-ı Allah'ı zikretmiştir. Aşkî'nin Cenâb-ı Allah'ı doğrudan kendi isimleri ile andığı beyitlerden birkaçı şunlardır:

Cenâb-ı Allah'a genişlik veren, rızık sağlayan ve sonsuz cömertlik sahibi olan isimlerini zikrederek dua eden Aşkî, O'nun rızasını kazanma hususunda iflas etme noktasına geldiğini; bu darlıktan kurtulmak için Allah'tan kendisine gönül genişliği nasip etmesini niyâz etmektedir:

Aşkî-i müflise ey Vâsi' u Rezzâk u Kerîm

Teng-destlikde nasîb eyle gönül vüs'atini (G-531/5)¹⁰

⁴ Aşkî mahlaslı şâirler hakkında yapılan son çalışma için bk. Mehmet Şamil Baş, *Vahdetnâmeler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 32-34.

⁵ Aşkî'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar için bk. İskender Pala, *Aşkî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânı I-II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1983): 9-70; Sadık Yazar, "XVI. Yüzyıl Şâirlerinden Üsküdarlı Aşkî'nin Eserleri Hakkında Yeni Tespitler", *Türkiyat Mecmuası* 21/1 (2011): 375-393; Süreyya Uzun, *Üsküdarlı Aşkî Dîvânı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 9-46.

⁶ Zafer Demir, "Sosyolojik Açından Edebiyat ve Din", *Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 1 (2018): 14.

⁷ Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", (Türkiye II. İslâm İlimleri Kongresi, İstanbul 18-20 Eylül 1981), Şükrü Elçin Armağanı, Ankara, 1983, s. 153.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312-320.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Ebu Mansur Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'l-Dîn* (Bağdat: Darü'l Medine, 1037), 248-251.

¹⁰ Makalede kullanılan manzûme parçaları Süreyya Uzun'un 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamış olduğu "Üsküdarlı Aşkî

Bir başka beyitte Aşkî, gönül gözüyle görebilenlerin baharın rengârenk bir sanat tablosunu hatırlatan güzelliklerine bakarak yaratma kudretinin yegâne sahibini anacaklarını şöylece anlatıyor:

Bir eserdür Aşkîyâ bu sun-ı elvân-ı bahâr
Seyr idüp ehl-i basîret Sâni'i yâd itmeğe (G-458/5)

İnsanoğlunun bir özelliği de isyana meyilli olmasıdır. Bunun farkında olan müellif, kulların yegâne sahibi olan sonsuz kudret sahibi Allah'ın rahmetinden ümitsiz olmadığı için isyana düşme korkusu yaşamadığını şu veciz ifâdelerle dile getiriyor:

Senün lutfun recâsıyla ne korhu bana 'isyândan
Kulun eksüklüğü n'eyler 'inâyet kılsa Mevlâsı (G-488/2)

Bunların yanında Aşkî manzûmelerinde Cenâb-ı Allah'ı yukarıda bahsi geçen çeşitli sıfatlarla da anmıştır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı ve en fazla kullanılanı “Nakkâş” ifâdesidir. Müellif Cenâb-ı Allah'ın benzersiz yaratma kudretine de vurgu yaptığı bu sıfat ile O'nu, geçmiş ve geleceği, kaderi, varlıkları benzersiz bir şekildeilmek ilmek işleyen bir nakkâş olarak anmıştır.

Aşkî, başlangıcı belli olmayan ilk zamanların yaratıcısı olan Allah'ın, güzelliği yoktan var etmesinin sebebinin saf aşk olduğunu anlattığını şu şekilde ifade etmiştir:

Aşk-ı pâk imiş sebep bildüm ki Nakkâş-ı Ezel
'Âleme ketm-i 'ademden hüsnî icâd itmeğe (G-457/6)

Yine bir başka beyitinde müellifimiz, başlangıcı belli olmayan o ilk zamanlarda yaratıcının bir damla sudan nasıl da çok güzel bir yüz ve yasemin kokulu saçlar yarattığını idrak etmesi için okuyucuyu uyarmaktadır:

Aç gözün bir katre sudan gör ki Nakkâş-ı Kadîm
Çihre-i zîbâ ile zülfi-i semen-sâ gösterür (G-110/5)

Yarattıklarını adeta bir nakkâş edasıyla işleyen Allah'ın dünyanın gül bahçelerini neredeyse Firdevs Cenneti'ni kıskandıracak şekilde süslemesine tefekkür nazarıyla bakması için, Aşkî gönlüne şu şekilde sesleniyor:

Reşk-i Firdevs oldu iy dil gülşen-i dünyâya bak
Fikr idüp Nakkâş-ı Sun'ı zînet-i sahrâya bak (G-219/1)

2.1.2. Melekler

İslam inancının ikinci itikâdî kuralı meleklerle iman etmektir. Aşkî Divân'ında melekler ile alakalı pek fazla vurgu yoktur. Manzûmelerde melek çoğu yerde saflığı ve temizliği simgelemesi itibari ile ma'sûka benzetilmiştir. Bir yerde ise Rûh-i Kuds ifâdesi ile Cebrâil çağrıştırılmıştır.

Aşkî ma'sûkuna ulaşamadığı (yanına yaklaşmadığı) halde rakibinin ona kolayca ulaşmasını, meleklerin (ma'sûk) gökten yere inmesine ve şeytanın (rakib) ise istediği zaman gökyüzüne çıkabilmesine teşbih eder:

İnersin sen varur ağyâr kapun gerçi yüksekdür
Melek yire inüp şeytân göge çıkduğı gerçektür (G-53/1)

Müellif; dinin öncüsü olan Hz. Peygamber'e Cenâb-ı Allah'ın insanlardan oluşan ordulardan başka, Hz. Cebrâil'e benzeyen ve zafer kazandıran pek çok asker verdiğini şu şekilde anlatmıştır:

Sensin ol Dîn Şâhına cünd-i beşerden mâ'adâ
Rûh-ı Kudsîveş niçe sâhib-zafer leşker viren (G-332/4)

2.1.3. Kitaplar

İslam inancının üçüncü itikâdî ilkesi Cenâb-ı Allah'ın indirdiği bütün kitaplara iman etmektir. Bu itikâdî esas, Cenâb-ı Allah'ın şeriatının zamanın şartlarına göre tümünü içeren Zebur, Tevrat, İncil gibi ilâhî kitaplara imanı kapsadığı gibi, indirilişiyle bunların hükümlerini geçersiz kılarak tevhid inancının tek kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e imanı esas alır. Aşkî bu konuda oldukça ketumdur. İki yerde Kur'an-ı Kerim'e direk atıf yaparken, birer beyitle de İncil ve Zebur'a değinmiştir.

Divânı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları” adlı Yüksek Lisans tezinden bazı düzenlemeler yapılarak alınmıştır. Kasîde ve Musammatlar, Gazeller ve Mukatta'at başlığı altında üç bölümden oluşan manzûmelerde Kasîde ve Musammatlar kısmından alınan manzûme parçalarının yeri parantez içerisinde belirtilmeden önce “K” harfi ile, Gazeller kısmından alınanlar “G” harfiyle belirtilmiştir.

Ma'şûkunun güzelliğini Kur'ân âyetlerine benzeten Aşkî, onun nokta şeklindeki benini de Kur'an'daki durak işaretine benzetmektedir:

Mushaf-ı hüsnünde hattun âyet-i Kur'ândur

Nokta-i hâlün koyupdur âyet-i Kur'âna vakf (G-208/3)

Fettâh ismi ile kullarının işlerini kolaylaştıran Cenâb-ı Allah, gizli hazineyi açarak insanlığa dağıtması için Hz. Peygamber'i Kur'ân-ı Kerîm'in (gizli hazine) anahtarı eylemiştir:

Kenz-i hafî fethine Fettâh anı

Eyledi miftâh-ı Kelâm-ı Kadîm (K-2/6)

Aşkî, ma'şûkunun güzel yüzünden (ayva tüylerinden) İncil'deki aşk âyetini okuduğunu ve onun insanı küfre düşürecek derecede güzel ve kara saçlarını görünce (kendini kaybederek) beline keşiş kuşağı bağladığını şu mısralarla dile getirmiştir:

Aşk âyetini okuyup İncil hattından

Bağladı saçı küfri ile biline zünnâr (G-47/9)

Müellif bir kasidesinde kapıkulu ocaklarında görev yapan Dâvud Bâlî isimli bir şahsiyeti överken, Cenâb-ı Allah'ın onu put gibi güzel bir Hristiyan güzeli suretinde yaratarak ruh verdiğini ve onun güzelliğinin Yusuf kıssasını anlatan kitabın bir sayfası olduğunu söyler. Ardından Onun aşk Zebûr'undan ders almayanın soyu kurusun, unutulup gitsin ifâdelerini kullanır:

Bir musavver rûh kılmış ol büt-i tersâyı Hak

Kıssa-i Yûsuf cemâli mushafından bir varak

Ebter olsun almayan aşkı Zebûrından sebak

Şol kuloğlı beg güzel kim nâmı Dâvud Bâlîdür (K-110/2)

2.1.4. Peygamberler

İslam itikâdının dördüncü esası Allah'ın elçileri olan Peygamberlere iman etmektir. Aşkî *Dîvân*'ında yer alan peygamberler nübüvvet sırasına göre ve manzûmelerde nasıl anıldıkları belirtildikten sonra birer beyit örneği ile aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem Aşkî *Dîvân*'ında ismiyle anılmasının yanında, "Âdem ile Havvâ" telmihi ve "secde itdükleri kalb" teşbihi ile de anılmıştır. Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette yedikleri yemişin buğday olduğuna ve yapmış oldukları hataya atıfla müellif ma'şûkuna; "senin buğday rengindeki benine Firdevs Cenneti'ni değiştirsek, ne Hz. Âdem babamız ne de Hz. Havvâ annemiz olsun" şeklinde seslenmektedir:

Hâl-i gendümgûnuna Firdevsi eylersek bedel

Atamuz Âdem bizüm olmaya Havvâ annemüz (G-159/2)

Dîvân'da adı geçen bir başka peygamber ise Hz. Nûh'tur. Hz. Nûh ismiyle anılmasının yanında "tufân olayına, ömrünün uzunluğuna ve Keş-i Nûh" şeklinde gemisine yapılan telmihler vasıtasıyla da anılmıştır. Bu beyitlerden birinde; müellif (Âşık) "gözbebeklerine her kim niçin bu kadar yaş döktüğünü soran olursa, Nûh Tufanı'nı gözüyle gördüğü içindir" demelerini salık veriyor:

'Aynı ile Nûh Tûfânın görüpdür diyesüz

İy gözüm merdümleri her kim sorarsa yaşımı (G-476/3)

Müellifin *Dîvân*'da en fazla zikrettiği peygamberlerden birisi güzelliğine atıflar yapılması ve güzelliğinin ma'şûka teşbih edilmesi yönüyle Hz. Yusuf'tur. Aşkî Hz. Yusuf'u isminin yanında; "azîze-i pîr-i Kenân, Meh-i Kenân" gibi tamlamalarla da hatırlatmıştır. Bunun yanında Hz. Yusuf'un zikredildiği mısralarda babası Hz. Ya'kûb da genellikle beraber anılmıştır. Aşağıdaki beyitte Aşkî ma'şûkuna; "Dikkat et ey güzellikte ikinci bir Yusuf olan, yetişmezsen gönül Ya'kub'u ayrılığının acısıyla ağlaya ağlaya gözden çıkacak" şeklinde seslenmektedir.

Elâ iy Yûsuf-ı sâni koma hüzn ile fûrkatde

Yetiş Ya'kûb-ı dil gözden çıkar ağlayı ağlayı (G-561/5)

Aşkî *Dîvân*'ında adı geçen bir diğer peygamber vücudunu kurtların sardığı bir hastalığa yakalanan Hz. Eyyûb'tur. Ma'şûkundan ayrı olmanın derdiyle büyük sıkıntılar çeken âşık kendisini Hz. Eyyûb'a benzetmekte ve kendisine; "Gam köşesinde belâ kurduğunun sebep olduğu yaralara sabrederek, vücudumu Hz. Eyyûb'un vücudu gibi zayıf ve çelimsiz kılmam gerekir." şeklinde telkinde bulunmaktadır:

Künc-i gamda yâre-i kirm-i belâya sabr idüp

Cismümi Eyyûbveş zâr u nizâr itsem gerek (G-252/3)

Bunlardan başka Hz. Musâ da gerek ismi ile gerekse “İmrân, Vâdî-i Eymen, Tûr, Tûr-i Mîkât, yed-i beyzâ” gibi telmihlerle Aşkî *Dîvân*'ında adı geçen peygamberlerdendir. Aşkî Hz. Mûsâ'yı ve onunla bağlantılı olarak Tûr Dağı'nı andığı bir beyitinde; “Allah'a şükürler olsun, aşkın nuru gönül Tûrundan Hz. Mûsâ'ya tecelli olan ateş gibi kalbimi aydınlattı.” demektedir:

Tûr-ı dilden nâr-ı Mûsâ'ya tecellî gösterüp

Hamdülillâh rûşen itdi kalbümü envâr-ı 'aşk (G-225/2)

Yine başka bir peygamber isminin yanında “mûr, Âsâf, hâtem ve mühür” gibi telmihlerle zikredilen Hz. Süleyman'dır. Müellif belirli mertebelere ulaşmak isteyen aşk yolcusuna Hz. Süleyman'a atıf yaptığı bir beyitinde; “Bu yolda eğer Hz. Süleyman gibi hayvanların ve kuşların dilinden anlamak istiyorsan karıncanın dahi gönlünü incitme, derviş ol.” şeklinde seslenmektedir:

Ger Süleymân isen incitme karınca gönlünü

Vahş u tayra hem-zebân olmak dilersen dervîş ol (G-273/4)

Aşkî Hz. İsa'yı da çeşitli vesilelerle gerek ismi ile gerekse Mesîh ünvanı ile *Dîvân*'da anmıştır. Aşkî ma'sûkun güzelliğini abartılı bir şekilde ifâdeyle Hz. İsa'yı da işin içine katarak; “Kafirler gibi cansız putlara tapmadığımızı gören Hz. İsa, bize Hristiyan güzeli olan seni gönderdi.” şeklinde dile getirmektedir:

Tapmazuz cânsuz büte gördi ki kâfirler gibi

Sen büt-i tersâyı saldı Hazret-i 'İsâ bize (G-438/4)

Aşkî *Dîvân*'ında en çok zikredilen Peygamber ise gerek müstakil manzûmelerle gerek ismine yapılan atıflarla âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Hz. Peygamber; “Ahmed, Mustafa” gibi diğer isimlerinin yanında “İmâmü's-Sakaleyn, Ser-nâme-i Risâlet, Nebiyy-i Hâşimî, Habîb-i İşve-nâz, (Hâtem-i) Hatm-i Rusûl, Resûlullâh, Nebiyyullâh, İmâm-ı İns u Cân, Gevher-i Kân-ı Nübüvvet” gibi birçok tamlama ile de anılmıştır. Aşkî Hz. Peygamber'e yazmış olduğu kasidenin bir beyitinde ona; “Her ne kadar asi bir ümmetin olsam da dünyada beni övmüş bir kimsedir diyerek mahşer günü bana şefaet et, beni koru.” şeklinde ilticâ etmektedir:

Medhüm itmiş dünyede bir 'âsî ümmetdür diyü

Yâ Nebiyyallâh bana ol rûz-ı mahşer mihribân (K-8/22)

2.1.5. Ahiret ile İlgili Kavramlar

İslam inancının itikâdî esaslarından birisi de öldükten sonra dirilmeye ve ahiretin varlığına iman etmektir. Aşkî *Dîvân*'ında bu itikadi esasın kavramları ile oluşturulmuş pek çok ifâde ve beyit mevcuttur. Bu kavramlar öncelik ve sonralık esasıyla ve *Dîvân*'dan birer beyit örneğiyle şu şekilde sıralanabilir:

Ahiret inancı ile bağlantılı olarak *Dîvân*'da ele alınan ilk kavram, “iki âlem, dünyâ vü 'ukbâ, dü 'âlem, iki evren, hayât-ı ebed” şeklinde kullanılan ve ahiret inancını çağrıştıran kavramlardır. Aşkî aşk yolcusunun Cenâb-ı Allah'ın aşkı ile nasıl yanması gerektiğini anlatırken; “Öyle bir aşka düşsün ki dünya ve ahireti unutsun, Senin ayrılığının acısıyla o bir yana, dünya ve ahiret bir yana olsun.” ifâdesini kullanıyor:

Unutsun 'aşka düşsün anmasun dünyâ vü 'ukbâyı

Gamunla bir yana ol iki 'âlem bir yana olsun (G-370/3)

İkinci kavram “ahir zaman” ifâdesidir. Aşkî ahir zamandan bahsederken ahir zamanda ortaya çıkacak fitnelere telmihle bu kavramı genellikle fitne ile beraber kullanmıştır. Müellif ma'sûkunu, çevresinde oluşturduğu fitnelere de atıfla; “Ey ay yüzlü, bir iki gün içerisinde ay devrini tamamladığında ahir zaman fitnelerinin üç günde bir ortaya çıktığına şahit olacaksın (dikkatli ol).” şeklinde uyarıyor:

Bir iki günden kamer devrinde iy meh göresin

Zâhir ola fitne-i âhir zamân üç günde bir (G-80/2)

Üçüncü kavram ise; “kiyâmet, haşr, rûz-i haşr, sûr-i haşr, rûz-i mahşer, sâ'at-i mahşer, mîzân” gibi kıyametin kopuşu, öldükten sonra dirilme ve hesap sorulması inancının göstergesi olan ifâdelerdir. İslam inancına göre ahir zamanın sonunda İsrâfil isimli meleğin sûra üflemesiyle kıyamet kopacak ve bütün insanlar ölecektir. İkinci defa sûra üflenmesiyle bütün insanlık dirilecek ve yapmış oldukları iyi ve kötü işlerden hesaba çekileceklerdir. Müellif bu inanca da vurgu yaparak ma'sûkuna; “Ey kıyamet gibi

(beni büyük sıkıntılara sokan) Ma'şûk, benim senin derdinle ettiğim feryatlar insanlara kıyamet sûrunu unutturdu fakat feryadım bir türlü seni etkilemiyor.” şeklinde dert yanmaktadır:

Hey kıyâmet gûşuna girmez sana kâr eylemez

Sûr-ı haşri halka unutturdu feryâdum benüm (G-282/4)

Ahîret ile alakalı son kavram ise; bütün yukarıdaki hadîselerden sonra varılacak ebedî yurt olan “Cennet yahut Cehennem” dir. İslam inancında mahşer günü mîzanda sevapları fazla olanların istirahatgâhı Cennet olacakken, günahları fazla olanların ise Cehennem ile cezalandırılacağına inanılır. Aşki Divân'ında Cennet ile ilgili kavramlar için; “Cennet, Riyâz-ı Na'ım, Tûbâ Ağacı (Tûbî), Şarâb-ı Tahûr, Kevser, Firdevs, Firdevs-i A'lâ, Dâr-ı Huld, Cennet-i Me'vâ, hûr u gilmân, likâ-yı hûr, hûr-nijâd, nihâl-i Sidre, Uçmağ, Nûr-i Cemâl” gibi ifâdeler kullanılırken, Cehennem ile alakalı olarak; “Cehennem, Nâr-ı Celâl, Dûzâh, Cahîm” gibi ifâdeler kullanılır. *Dîvân*'da Cennet ile alakalı terimlerin Cehennem ile alakalı olanlardan fazla olması Cenâb-ı Allah'ın Celâl'inden çok Cemâl sıfatını ön plana çıkarması bakımından önemlidir. Bahsi geçen kavramların birçoğunu bir arada kullanan müellif aşk ateşiyle yanarak fenâ makamına eriştiğini ve artık onun için iyinin de kötünün de bir olduğunu anlatmak için; “Aşk acısı ile ayrılığa düşsem benim ateşim cehennemden bir kıvılcım olur. Eğer kavuşursam hûri gözü de, Me'vâ Cenneti de ben olurum.” ifâdelerini kullanmaktadır.

Hecre düşsem âteşem dûzah şerârumdur menüm

Vasla irsem 'ayn-ı hûr u Cennet-i Me'vâ menem (G-299/4)

2.1.6. Kazâ ve Kader

İslam itikâdının altıncı esası kazâ ve kadere iman etmektir. Cenâb-ı Allah'ın kâinatta olmuş veya olacak bütün hadîseleri ezeli ilmiyle bilinmesine kader, zamanı gelince bu kadere yaratmasına da kazâ denir. Aşki “kazâ ve kader” kavramlarını az olsa manzûmelerinde kullanmıştır. Müellif ma'şûkuna Cenâb-ı Allah tarafından bahşedilen güzelliğini yüceltirken; “Halk senin yanak sayfanda yazılmış olan yazıların (ayva tüylerinin) kader tarafından yazılan bir kitap olduğunu bilemeyerek, onun bir kaza sonucu yanlışlıkla oluştuğunu sandılar.” ifâdesini kullanmaktadır:

Bu hattı levh-ı ruhunda kazâya haml idüp il

Kader eliyle yazılan kitâbı bilmediler (G-133/5)

2.1.7. İbadetler

İbadet; boyun eğmek, kulluk etmek ve itaat etmek anlamındaki Arapça bir kelimedir.¹¹ Cenâb-ı Allah Kelime-i şahâdet ile İslam dinine mensup olan kimselere bazı ibâdetleri zorunlu olarak yerine getirmelerini emretmektedir. Bu ibâdetlerin ilki namazdır. Arapça'da “ibâdet, dua, yakarış” gibi anlamlara gelen salât kelimesi, Farsça'ya “ibâdet etmek, kulluk etmek, tâzim için eğilmek” gibi anlamlara gelen namaz ismi ile geçmiş, ardından da Farsça'daki karşılığı ile Türkçe'ye aktarılmıştır. Terim olarak ise; belirli şartlara bağlı olarak, tekbirle başlayarak selamla nihâyet bulan, belirli ritüel ve sözlerden oluşan bedenî ibâdeti ifâde eder.¹² Aşki, manzûmelerinde zaman zaman; namaz, namazın gerekleri ve gereçleri ile alakalı; “âb-ı vuzû', beş dürr-i hemtâ, ehl-i niyâz, kâmet, kıyâm, kible, secdegâh, seccâde, mescid, câmî', minber, Cum'â (cum'â namazı), salâ,” gibi ifâdeleri kullanmaktadır. Aşki ma'şûkuna olan bağlılığını ifâde etmek için; “Ey benim (büyük bir ihtiramla her dâim yönümü döndüğüm) kiblem, ecel akşamı gelmeden kaşını bana göster ki, benim o mihrapta kazaya kalmış namazım var (onu edâ edeyim).” ifâdelerini kullanmaktadır:

İrmedin şâm-ı ecel ebrûnı kiblem 'arza kıl

Kim o *mihrâba* kazâ olmuş namâzum var benüm (G-317/4)

Cenâb-ı Allah'ın kendisine kul olmayı kabul etmiş olanlardan istemiş olduğu diğer bir ibâdet oruç tutmaktır. Kelime mânâsı, bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamına gelen oruç, Arapça “savm” kelimesinin Farsça “rûze” olan karşılığının değişerek Türkçeleşmiş halidir ve Hicrî takvime göre Ramazan ayı içerisinde, mü'minlerin belirli saatlerde, belirli fiillerden, belirli amaçlarla uzak durma eylemidir.¹³ Müellif manzûmelerinde oruç kavramını, genellikle bayram ifâdesiyle beraber kullanarak; “oruç tutanların orucu ma'şûktan ayrı geçirilen acılı günlere, bayramı ise sevinçle ona kavuşma gününe” teşbih ettiklerini bildirmiştir:

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “İbâdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.

¹² Detaylı bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Namaz”, *İslam'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 3/427-446.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/414-416.

Tutanlar savmı eyyâm-ı gam-ı hicrâna benzetmiş

İrenler rûz-ı 'îdi vuslat-ı cânâna benzetmiş (G-192/1)

İslam şartını sağlamak için Müslümandan istenen başka bir ibâdet ise zekat vermektir. Sözlüklerde; “artma, arıtma; övgü, bereket” anlamlarına gelen zekat, terim olarak Müslüman olanların Kur'an-ı Kerim'de belirtilen sınıflara harcanmak üzere malın belli bir kısmının verilmesi demektir.¹⁴ Aşkî eserinde zekat kavramını ma'şûkunun dudağı ile beraber kullanarak ma'şûkuna; “Dudağının zekatını başkalarına değil de bana lütfet, zîrâ o zekâtı almaya asıl hakkı olan Aşkî'idir.” şeklinde seslenmektedir:

Lutf kıl itme zekât-ı la'lüni gayra 'atâ

Çünkü 'Aşkî ol zekâta müstehakdur sevdüğüm (G-288/5)

İslam dinine tam mânâsı ile teslim olanlardan istenilen zorunlu ibâdetlerin sonuncusu ise Hac ibâdetidir. Hac kelimesi sözlüklerde “yönelmek, ikna etmek, inandırmak” gibi mânâlara gelmektedir. Terim olarak ise; İslam inancında şer'an zengin sayılan her Müslümanın en az ömründe bir defa olmak üzere Kurban Bayramı günlerinde ve belirli usûllere riâyet ederek Kâbe'yi ziyaret etmesi şeklindeki farz ibâdeti ifâde eder.¹⁵ Aşkî'nin manzûmelerinde Hac ibâdeti; “Hac, Kâbe, Sa'y, Safâ, Ka'betu'llâh, Beytü'l-har'am, hüccâc, hâcî, Zemzem, İhrâm, tavâf, Hicâz-ı kûy” kavramları kullanılarak çeşitli vesilelerle hatırlatılır. Ma'şûkunun köyünü Kabe gibi kutsal gören Aşkî; Ma'şûkunun köyüne giderken Haccın rükünlerinden olan ihramı aşk şeklinde kuşandığını ve aktığı göz yaşlarının da kutsal addedilen Zemzem suyu kadar değerli olduğunu, onun köyünde kılacağı namazın Kâbe'de kılınan bayram namazı gibi olacağını şu şekilde mısralara aktarmaktadır:

Zemzem-i eşkiyle şol kim geydi 'aşk ihrâmını

Ka'be-i kûyunda kıldı hâcîler bayramını (G-517/1)

2.1.8. Âyet-i Kerîmeler ve Hadîs-i Şerîfler

Dîvân şiirinde gerek iktibas gerekse telmih yolu ile âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf kullanmak nerdeyse bir gelenek halini almıştır. Aşkî'nin Dîvân'ında da yer yer bu yollarla âyet ve hadîslerin kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda Dîvân'da kullanılan âyet ve hadîslerin hangi manzûmenin hangi beyitinde kullanıldıkları parantez içinde verilmiş, Kur'an ve hadîs kaynakları dipnota girilmiş ve ardından da bu beyitlere açıklamalarıyla beraber birkaç örnek verilmiştir. Aşkî Dîvân'ında iktibas yolu ile aktarılan âyet-i kerîmeler şu şekilde sıralanabilir:

“...Bismillâhirrahmânirrahîm” (K- 2/1)¹⁶, “...Rahmeten li'l-âlemîn” (K-7-3/3)¹⁷, “...kâlû belâ...” (K-14/12-13, K-16/6, K-39/10)¹⁸, “...fethan mübîn” (K-19/21)¹⁹, “nurun minallâh” (K-37/2)²⁰, “kul hüvallahü ehad” (K-55/4)²¹, “...uli'l-ebâsâr” (K-93/5, 149/1, 458/2)²², “lâ-tehaf” (209/5)²³, “usrin yûsrâ” (243/3)²⁴, “dârü's-selâm” (323/1)²⁵, “inni enellâh” (330/2)²⁶, “alak” (506/3)²⁷. Bunların yanında; manzûmelerde iktibas yolu ile kullanılan âyet-i kerîmelere örnek olarak açıklamalarıyla beraber aşağıdaki beyitler gösterilebilir:

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Erkal, “Zekat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197-207.

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, “İslam'da Hac”, trc. M. Akif Aydın, *İslam Tetkikleri Dergisi* 8 (2012): 123-162.

¹⁶ Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Mehmet Yaşar Kandemir ve Hait Zavalsız ve Ümit Şimşek (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983), en-Neml 27/30. (Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.)

¹⁷ el-Enbiyâ 21/107. (Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.)

¹⁸ el-A'râf 7/172. (Rabbîn Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler...)

¹⁹ el-Fetih 48/1. (Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.)

²⁰ el-Mâide 5/15. (Ey Ehl-i kitap! Resulümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz birçok şeyi size açıklamak üzere geldi; birçoğunu da açığa vurmuyor. Şüphesiz ki size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.)

²¹ el-İhlâs 112/1. (De ki: O Allah'tır, tektir.)

²² Âl-i İmrân 3/13. (... Allah dilediğini yardımıyla destekler. Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.), en-Nûr 24/44. (...gören ve düşünenler için bunlardan alınacak ibretler vardır.), el-Hasr 59/2. (...O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!)

²³ Hûd 11/70. (Ona el uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. “Korkma! Biz Lût kavmine gönderildik” dediler.), el-Kasas 28/31. (...“Ey Mûsâ! Beri gel, korkma, çünkü sen güvendesin.), Sâd 38/22. (...Dâvûd onları görünce telâşlanmıştı. “Korkma” dediler,...) gibi birçok âyette Cenâb-ı Allah genellikle peygamberlerine “Korkma!” nidasında bulunmuştur.

²⁴ et-Talak 65/7. (Varlıklı olan varlığından harcasın, rızık daralmış bulunan da Allah'ın kendisine verdiği kadarından harcasın. Allah kimseyi kendi verdiğiinden fazlasıyla yükümlü tutmaz. Allah bir güçlüğüñ ardından bir kolaylık sağlayacaktır.)

²⁵ Yûnus 10/25. (Allah esenlik yurduna çağırıyor ve dilediğini doğru yola iletiyor.)

²⁶ el-Kasas 28/30. (Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslendirildi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım.)

²⁷ el-Alak 96/2. (O, insanı alaktan (asilip tutunan zigottan) yaratmıştır.)

Aşkı, zâhidin ma'sûka zâhiren baktığını ve ondaki asıl güzellikleri göremediğini dile getirirken ma'sûkuna; “Ey huri, zahit senin yüzünün Cennet bağı olduğunu, boyunun ise (orada bulunan) Tuba ağacı olduğunu, dudaklarının ise ‘(Cennette) adına Selsebil denilen bir pınar’²⁸ ” olduğunu anlayamadı” şeklinde seslenmektedir:

Kâmetün Tûbâ lebün ‘aynen tüsemâmâ Selsebil

Bilmedi zâhid yüzün iy hûr cennet bāğıdur (G-117/2)

Bir başka beyitte ise; “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”²⁹ âyetinden aktarma yapan müellif gönlüne; “Ey gönül, yaratılanlara derinlemesine bakarak Allah’ın eşya üzerindeki gizli sırlarını keşfet ve zan perdesini kaldırarak ‘Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır’ ” âyetinin mânâsına vakıf ol.” diyerek öğüt vermektedir:

Kıl nazar eşyâya iy dil hikmet-i Allâhı gör

Perde-i pindârı ref it semme vechullâhı gör (G-118/1)

Aşkı manzûmelerinde telmih yolu ile de âyet-i kerîmeler kullanmıştır. Manzûmelerde kullanılan; “şarâb-ı tahûr” (K-4/5) ifâdesi ile “Oradakilerin üzerlerinde yeşil renkli, ince ve kalın ipek elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir, rableri onlara tertemiz bir içecek verir.”³⁰ âyeti, “Kadrimiz ümmetler içinde fark-ı eflâk eyledin” (K-10/5) ifâdesi ile “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız...”³¹ âyeti, “ahdar-ı nâr-ı şecer” (K-48/4, 136/4) ifâdesi ile “Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur; işte ondan yakıp durmaktasınız.”³² âyeti, “Hakdan ümidin ‘Aşkîyâ kesme” (260/5) ifâdesi ile “De ki: Ey kendi aleyhlerine olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”³³ âyeti, “lu’bet-bâz-ı dehr” (297/4) ifâdesi ile “Dünya hayatı ancak oyun ve eğlenceden ibârettir.”³⁴ âyeti çağrıştırılmaktadır. Bunların yanında *Dîvân*’da âyetlerin telmih şeklinde kullanıldığı beyitlere açıklamalarıyla beraber şu örnekler gösterilebilir:

Kur’ân-ı Kerîm’de anlatıldığı üzere Hz. Âdem; “şeytanın kendisini sonsuzluk ve bitmek tükenmek bilmeyen bir mülk vaadi ile aldatması sonucunda yasak meyveyi yemiş ve o anda avret yerleri açılınca avret yerlerini cennet yaprakları ile örtmeye çalışmıştır.”³⁵ Aşkı bu olaya da telmih yaparak ma'sûkuna, dünya bağının geçici heves meyvesini bırakmasını, zîrâ bu heves ile o meyveyi yiyen Hz. Âdem’in avret yerlerini örtmek için iki yaprak buluncaya kadar neler çektiğini hatırlatmaktadır:

Dilâ ko mîve-i maksûda meyli bāğ-ı ‘âlemde

Ne çekdi Hazret-i Âdem bulınca iki yaprağı (G-527/2)

Bir başka beyitte ise; Aşkı göz yaşlarının yanan gönlünden taşıp coşmasını, Nuh tufanında ateş tandırlarından su taşmasına benzeterek “Nihâyet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh’a dedik ki: ...”³⁶ âyetine telmih yapmaktadır:

Eşk-i çeşmüm cûş ider her dem dil-i mahrûrdan

Nûh Tûfânı durur san kim kopar tennûrdan (G-330/1)

Aşkı *Dîvân*’ında gerek iktibas gerekse de telmih yoluyla bazı hadis-i şerîfler de kullanılmıştır. “Küntü kenz” (K-10/4)³⁷, “men ‘aref” (K-16/3, K-84/7, 297/7)³⁸, “Lâ-fetâ illâ ‘Alî lâ-seyfe illâ Zü’l-fikâr” (K-24/19)³⁹, “mûtû vü kable en-temût” (21/5)⁴⁰, “sevâdü’l-vech” (261/6)⁴¹. Bu iktibaslar arasından manzûmeler içerisinde Aşkı’nin “ölmeden önce ölmeyi âşıklığın şanından saydığı ve

²⁸ el-İnsân 76/18.

²⁹ el-Bakara 1/115.

³⁰ el-İnsân 76/21.

³¹ Âl-i İmrân 2/110.

³² Yasin 36/80.

³³ el-Ahzâb 33/59.

³⁴ el-Ankebût 29/64.

³⁵ Tâhâ 20/121-122.

³⁶ Hûd 11/40.

³⁷ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Muzilü’l-İlbâs ‘Ammes-Tehara Mine’l-Ehâdis ‘Alâ Elsineti’-n-Nâs* (Beyrut: Dâr-ı İhyâü’t-Türâsî’l-Arabî, 1352 /1933), 2/132. (Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.)

³⁸ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/262. (*Neşini (kendini) bilen (tanıyan), Rabbini bilir.*)

³⁹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/363-364. (Ali gibi kahraman, Zülfikar gibi kılıç yoktur.)

⁴⁰ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/29. (Ölmeden önce ölünüz.)

⁴¹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/113. (Fakirlik her iki cihanda da yüz karasıdır.)

kendi nefesine ölmeden önce ölmeyi tavsiye ettiği” şu beyit örnek olarak gösterilebilir:

‘Aşkiyâ ölmezden ön öl kim hadîs-i ‘aşkda
‘Âşıkun şânındadır mûtû vü kable en-temût (G-21/5)

Aşkî manzûmelerinde bazı hadîsleri de telmih yoluyla okuyucuya sunmuştur. Müellif “genc-i lâ-yefnâ” (K-55/2) ifâdesi ile “Kanaat tükenmez bir hazinedir”⁴² hadîsini, “Fakr ile fahr eyleyen” (K-54/1) ifâdesi ile “Fakrım övünç kaynağımdır”⁴³ hadîsini, “Fenâ bul ‘aşk ile cismin fenâ bulmazdan ön” (150/5) ifâdesi ile “Ölmeden önce ölünüz” hadîsini, “perr-i meges” (272/1) ifâdesi ile de “Kıyamet günü, dünyada büyük diye tanınan iriyarı bir adam çıkagelir. Halbuki onun Allah katında sinek kanadı kadar bile değeri yoktur.”⁴⁴ hadîsini hatırlatmaktadır. Bu kullanılan telmihler arasından seçilen bir beyitte Aşkî, kendinde varlık görmeyip her bakımdan Allah’a muhtaç olduğu bilinciyle; “Gam köşesine alışan kişi bağ ve bahçede gezip dolaşmayı istemez, gamlı gönül gül bahçelerinde gezinmeyi istemez, aşk hastası olan derdine dermanı istemez, fakr ile övünen sultanların kapısını istemez, ahının dumanının gölgesinde kemer ve kemerli köşk istemez.” şeklinde gönüllere hitap etmektedir:

Künc-i gam mu’tâdi bâğ u râğa seyrân istemez
Hâtır-ı gamnâk gül-geşt-i gülistân istemez
‘Aşk ile bîmâr olan derdine dermân istemez
Fakr ile fahr eyleyen dergâh-ı sultân istemez
Dâd-ı âhî sâyesinde tâk u evvân istemez (K-54/1)

2.2. Üsküdarlı Aşkî Dîvân’ında Tasavvufî Muhtevâ

Mistisizm; aşkın gücün hoşnutluğunu kazanmak, yaratılış gayesindeki hakîkati bulmak, öze ulaşmak ve ruhen tatmin olup ebedî kurtuluşa erişmek için her toplumun kendi düşünceleri doğrultusunda besleyip geliştirerek bazı kurallar koyduğu ve zamanla bu kuralların ekol haline geldiği sistemli bir harekettir. İslam mistisizminin (tasavvuf) temelini oluşturan düşünce ise; büt ün inananlara örnek teşkil eden Hz. Peygamber’in dünyanın geçiciliği bilinciyle varlığını tam mânâsı ile Cenâb-ı Allah’a ve O’nun öğretilerine hasrederek sade bir hayat sürmesi, maddeye değer vermemesi, çokça ibâdet etmesi ve her dâim Allah’ı zikretmesidir. Hz. Peygamber’in içerisinde yaşamış olduğu ve Asr-ı Saadet olarak adlandırılan dönemde İslam dininin ilk muhatapları büyük bir sorumluluk duygusu ile hareket ederek, Allah’ı çokça anmaya, ibâdetlerine, kalp temizliğine, haramlardan kaçınmaya, maddeye meyletmemeye azamî ölçüde dikkat etmişlerdir. İslam dininin toplumsal yaşantıya en doğru şekliyle tatbik edildiği bu dönem, sade ve tertemiz olması yönüyle daha sonraki Müslümanlar için de bir referans kaynağı olmuştur. Hicri II. yüzyılda Asr-ı Saadetteki yaşantının toplumlar tarafından unutulması, tercih olarak öncelenmemesi, dünyaya ve maddeye eğilimin artması gibi arızaların oluştuğu bir dönemde sistemli bir hareket halinde ortaya çıkan tasavvuf, Asr-ı Saadetteki mânâyı kavrayabilmek ve kavratılabilmek adına dînî bir beyân biçimi olarak günümüze kadar ulaşmıştır.⁴⁵

Aşkî, tasavvufî düşüncenin genellikle aşk boyutunu ele alarak onu oluşturan ve olgunlaştıran belli başlı kavramları manzûmelerinde kullanmıştır.⁴⁶ Mecâzi aşkı ifâde eden bu kavramlarla başlayan yolculuk merhale merhale ilerledikten sonra mânevî sırların keşfi ve vahdete erişmeyi ifâde eden kavramlarla nihâyet bulur. Aşağıda aşk-ı mecâzi ile başlayan sâlikin yolculuğu ve bu yolculuk ile alakalı kelime, kavram ve terimler son varış noktası olan aşk-ı Sübhânî’ye kadar bir başlık altında ele alınırken, buradan sonraki aşama ise; “Sırların Keşfi ve Bir Olanda Yok Olma” başlığı altında ayrıca ele alınmıştır.

2.2.1. Aşk-ı Mecâzîden Aşk-ı Sübhânîye

Tasavvufta aşk yolculuğu inişleri ve çıkışları, zorlukları ve kolaylıkları, yeisleri ve sürûrları, dertleri ve dermanları olan bir seyr

⁴² Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, 2/102.

⁴³ Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, 2/87.

⁴⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), Tefsîru sûre (18), 6; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Münâfikûn 18.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119-126; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 1008-1020; Kadir Canatan, “Dini Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi”, *Akademik Platform Dergisi* 1/1 (2017): 77-84; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004); E. A. Afifi, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).

⁴⁶ Dîvân şiirinde tasavvufun kullanımı ile ilgili bk.; Kaplan Üstüner, *Dîvân Şiirinde Tasavvuf* (Ankara: Birleşik Yayınları, 2007); Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir – Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015); Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

ve süreç işidir. Bu yolculuğa talip olan sâlikin belirli usûllere riâyet ederek, çeşitli merhalelerden geçerek menzile ulaşması arzulanmaktadır. İnsanlık (cehalet) derekesinden, mü'minlik (mânâyı keşf) derecesine doğru seyreden bu hareketin başlangıç noktası sadece zâhire hâkim olabilen insana da yaraşır şekilde fâni şeylere, geçici ve sınırlı bir güzelliğe, dünyevî olana kısacası maddeye aşk ile başlar ve birtakım aşamalardan geçtikten sonra olgunlaşarak mânâyâ ulaşır. Aşağıda Aşkı'nin manzûmelerinde aşk yolculuğu ile alakalı olarak kullanmış olduğu kavramlar sınıflandırıldıktan sonra toplu olarak verilmiş ardından bu kavramlarla alakalı birkaç açıklamalı örnek beyit sunulmuştur. Ayrıca aşk yolculuğu bidâyetten menzile doğru merhale merhale ele alınmıştır.

Dîvân'ındaki manzûmelerde “Melâmîlik, Bayramîlik, Gülşenîlik, Rûşenîlik, Alevîlik” gibi pek çok tarikate ismen değinen Aşkı'nin aşk yolculuğunun rehberliğini yaparken dayandığı asıl tasavvufî ekoller kalender-meşrep Bektâşîlik ve Mevlevîlik'tir. Bunun sebebi ise; Aşkı'nin yolunun Anadolu'da ortaya çıkan ve birbirleriyle yakın ilişkiler içerisinde olması hasebiyle benzerlikler ihtivâ eden⁴⁷ bu tarikatlerle çeşitli vesilelerle kesişmesi olarak gösterilebilir. Bu durumun manzûmelerdeki yansımalarına ise şu beyitler örnek olarak gösterilebilir:

Aşkı kalender-meşrep bir tasavvuf yolcusu olduğunu; “Bir gurup yalın ayaklı kalender dilencileriz, bugün giymiş olduğumuz keçe ile rahat ve huzur içerisindeyiz” diyerek şu şekilde dile getirmektedir:

Bir niçe pâ-bürehne kalender gedâlaruz
Âyîneveş nemedle bugün pür-safâlaruz (G-152/1)

Bir başka beyitte ise; “Ey pâdişah, elimde gönül adı verilen kırılmaya yüz tutmuş çanağımla, mahallende kalender derviş gibi dilensem ne çıkar” şeklinde kalender-meşrepliğine vurgu yapmaktadır.

Gönül dirler şehâ destümde bir sığın sifâlüm var

Kalender-vâr kûyunda idersem n'ola deryûze (G-402/3)

Aşkı Mevlevîlikle alakalı pek çok kavramı bir arada kullandığı müstakil manzûmesinin son kısmında Mevlevî olduğunu; “Ey Aşkı; rehberimiz Hazret-i Mevlânâ Celâl'dir ve (ona olan) aşkıımızın ispatı başımızdaki elif yazılı külahtır. Neyin sırra ulaştırdığı için helal olduğunu söyledik. Aşkıının ateşini güneşten (Şems-i Tebrîzî) yakan Mevlevîleriz” şeklinde beyân etmektedir:

'Aşkiyâ ser-çeşmemüzdür Hazret-i Monlâ Celâl
Başumuzda şol elif hatlu külehdür 'aşka dâl
Sırta mazhar düşdügiyçün dimişüz nâya halâl
Şemsden yakduk çerâğ-ı 'aşkı Mevlâyîlerüz (K-74/7)

Yine Mevlevîlikle alakalı tâbirleri kullanmış olduğu bir başka beyitinde; “O ay gibi güzel yüzlüyü Mevlevîhâne'nin ortasında dönerken (semâ ederken) gördüğümde ettiğim feryat, ay ve güneşi gökyüzünde döndürür” ifâdelerini kullanmaktadır:

Dönerken nây ile ol mâh-tal'at sahn-ı Monlâda
Figânüm çarha koyar mihr ü mâhı evc-i a'lâda (G-422/1)

Aşkı'nin manzûmelerinde aşk yolculuğunun ilk merhalesinin pek çok örneğine rastlanmaktadır. Bu örnekler daha çok mecâzi aşkı ilâhi neşveye dönüştürmede örnek kabul edilen şahsiyetler üzerinden yapılmaktadır. Bu örnek şahsiyetlerden Mecnûn'u (Kays) aşk yolcusuna örnek gösteren Aşkı “ma'sûkunun güzelliğini Leyla'ya, kendinin ona olan aşkıını da Mecnûn'a teşbih ederek; dünyanın süsü ve güzelliklerinin kişiyi mecâzî olandan hakikî olana götürmede bir aracı olduğunu” şu veciz ifâdelerle ortaya koyuyor:

Pertev-i haddün çerâğı hüsn-i Leylâdan yakar
Dâğ-ı 'aşkı haste dil Mecnûn-ı şeydâdan yakar (G-66/1)
Dil mecâziden alur nûr-ı hakikat lem'asın
Penbeyi mir'at-ı mihr-i âlem-ârâdan yakar (G-66/2)

Sâlik'in görevi görünene takılmadan mecâzi aşktan, mânânın özü olan ilâhi aşka erişmeye çabalamaktır:

Bugün 'aşk-ı mecâziden hakikat gözle iy 'ârif
İrişmez asl-ı ma'nâyâ şu kim suret-perest olsa (G-453/3)

⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Altan Çetin, Mevlevîlik ve Bektâşîlik'teki Bazı Benzeşmelere Dâir, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 78 (2016): 15-34.

Aşk yoluna baş koymuş sâlikin bu ödevi aslında ona Cenâb-ı Allah tarafından Kâlû Belâ⁴⁸ olarak da bilinen ruhlar aleminde verilmiştir. Aşkî bu durumu manzûmelerinde işlerken; “ezel, ezel bezmi, bezm-i elest, câm-ı elest, ‘ahd-i elest” kavramlarını kullanmaktadır. Aşağıdaki beyitte sâlik; “sakın bizi başımıza gelenlerden dolayı perişan duruma düşmüş zannetmeyin, zîrâ biz aşk hazinesinin ezel meclisinden sonsuza kadar saklı olduğu hazineyiz” diyerek ruhlar aleminde Cenâb-ı Allah’a vermiş olduğu söze sadâkatini ikrâr etmektedir:

Sanmanuz kim olmuşuz dest-i havâdisden harâb
Biz ezelden genc-i ‘aşkun tâ ebed vîrânıyuz (G-181/5)

Aşk yolunda seyirden Aşkî bir başka beyitinde, kendisinde olan sarhoşluk halinin üzüm şarabından kaynaklandığının sanılmamasını, zîrâ sonsuza kadar sürecek olan bu sarhoşluğun elest meclisinde içtiği aşk şarabından kaynaklandığını şöyle beyân ediyor:

‘Aşkiyâ câm-ı elestün tâ ebed sekrâniyam
Sanma bu keyfiyyetümi bâde-i engûrdan (G-326/6)

Aşk yolculuğunda mânâyâ talip olanların aynı zamanda talip oldukları başka şeyler de vardır. Bunlar Aşkî'nin manzûmelerinde “derd ü elem, derd-i hicrân, derd-i firkat, berr-i firkat, âteş-i hicrân, bend-i hicrân, zahm-ı hicrân, hâce-i hicrân, kûh-i belâ, hâr-ı belâ, bahr-i belâ, deşt-i belâ, diyâr-ı gam, nâr-ı gam-ı ‘aşk, deşt-i gam, kûh-i gam, şehri-i gam, mihnet, mihnet ü gam, bîşe-i mihnet, künc-i mihnet, gam u gussâ, gussa-i ‘ışk, şikâr-ı gussâ, cevr ü cefâ, derd-i dağ, âh u zâr, efgân, figân u nâle, çeng u figân” kavramlarıyla ifâde bulmuştur. Acıya, ayrılığa ve tasaya dâir bütün bu kavramlar bu yolda sebatı, kararlılığı ve samimiyeti ölçmek, sâliki olgunlaştırmak, bu çetin yolda onu hakîkatin yakıcı ateşine bir nebze olsun alıştırmak içindir. Mânâ eri olmayanlar bütün bu çilelerden korkup çekinirken, gerçek mânâ erleri her türlü sıkıntıya gönülden razıdır. Zîrâ o menzilin bütün bu sıkıntılardan kurtuluşun tek çaresi olduğunun bilincindedir. Bu bilinçle Aşkî; “ölse dahi derdi dermânâ değişmeyeceğini, Cenâb-ı Allah'ın derdi ile dertlenmenin kendisi için dermandan daha evlâ olduğunu” şu şekilde ifâde ediyor:

Cihânda ‘Aşkiyem ölsem degüşmem derdi dermâna
Ki derdün iy sahib-i cân bana dermândan artukdur (G-128/5)

Bir başka beyitte ise müellif; “sıkıntı terzisinin üzerine gam kaftanını dikmesi için kanlı gözyaşının iplik; kirpiklerinin de iğne olarak ona yeteceğini” şu mısralarla dile getiriyor:

Cismüme hayyât-ı mihnet dikmege gam hil'atin
Kanlu yaşam al rişte kirpüğüm sûzen yiter (G-52/2)

Başka bir beyitte Aşkî kendisine; “Vuslata talip olanların ayrılıktan çekinmemesi gerektiğini, zîrâ atasözünde ‘ayıpsız yar isteyen ayıpsız kalır’ denir” şeklinde telkinde bulunuyor:

Aşkiyâ vasl istesen hicrândan itme ihtirâz
Yârsuz kalur meseldür ‘aybsuz yâr isteyen (G-349/7)

Aşk ehlinin önderleri olan Kays ve Ferhad'ın gam çölü ve sıkıntı dağımı tercih etmelerinin ne kadar akıllıca bir tavır olduğu ve fakat aşk ateşiyle yanmayanların, zorluklardan çekinenlerin bütün bunları anlayamayacağı art arda gelen şu iki beyitle açıklanıyor:

Biri deşt-i gam biri kûh-ı belâ kılmış vatan
Ehl-i aşkun Kays ile Ferhâd imiş usluları (G-496/4)

Muhît-i aşka düşmeyen bizimle âşinâ olmaz
Ne bilsün hâl-i gark-âbı anın kim yeri sâhildür (G-120/3)

Aşkî Divân'ında aşk yolcusunu anlayanlar ve bir nevi onun yoldaşları olanlar “âşık, ‘aşk eri, ârif, rind, ehl-i ‘aşk, ehl-i basîret, ehl-i selâmet, ehl-i sadr, ehl-i kemâl, ehl-i hak, ehl-i harâbât, ehl-i dil, ehl-i devrân, ehl-i dîn, ehl-i cûd, ehl-id, ehl-i ‘irfân, ehl-i sülûk, ehl-i basîret, ehl-i niyâz, ehl-i sîdk, ehl-i safâ, ehl-i tab’, ehl-i ihsân, ehl-i ikrâr, ehl-i belâ, ehl-i râhat, ehl-i îmân, ehl-i hâl ü âşik u dervîş, ehl-i dîdâr, merd-i suhen-dân, pîr-i harâbât, şehîd-i ‘ışk, huzûr ehli, muhabbet ehli, zevk ehli, râz ehli, sehâ ehli, nâz ehli” kavramları ile ifâde edilirken, kalp gözüyle gören bu kimselerin karşısında ise; “zâhid, ‘âbid, velî, dânâ, hâce, sûfî hüşyâr,

⁴⁸ Detaylı bilgi için bk. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 228; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 345.

sâhib-i akl, fâsik, evbâş, hod-bîn, ehl-i gaflet, ehl-i hired, ehl-i garâz, ehl-i kibr, izzet ehli,” kavramlarıyla ifâde edilen, sadece baş gözüyle görebilen aşk ve aşk ehlinden uzak, hatta bu kimseleri kınayan kimseler vardır. Örneğin; baş gözüyle gören zahidin sevgilinin Cennet ağaçlarından olan Sidre gibi boyunu göremeyerek, sırf uzun görünüyor diye servi ağacına meyletmesini Aşkî kıyametin kendisi olarak tanımlıyor:

Bakmayup Sidre kaddine *zâhid*
Serve meyl itdüğü kıyâmetdür (G-132/4)

Aşkî sadece baş gözüyle bakarak mânânın derinliğine vakıf olamayanları; “ey zahid sen şarap içmeyi kan içmek gibi görüyorsun, fakat Cenâb-ı Allah’ın aşkıyla sarhoş olmuş kimseleri kınamak kandan daha kötüdür” diyerek uyarıyor:

Mey içmek *zâhidâ* yanında kan ile berâberdür
Velîkin *rind-i* mey-horı kınamak kandan artuktur (G-128/3)

Yine müellif onlara bir başka beyitte ise; “aşk şarabı ile her şeyden geçenler nasıl sevinmesinler ki, sûfi geçinenler uyuklayarak aşk şarabının faydalarını bilemediler” şeklinde hitab etmektedir:

Nice sevinmesün *ehl-i safâ* ki *şûfiler*
Uyuklayup hele nef'-i şarâbı bilmediler (G-133/4)

Aşkî, mânâ eri kimselerin gönül genişliğine vurgu yaparken; “(ma’şûkun) hayali gözümde belirlediğinde gözlerimden gözyaşı gümüşleri dökülür, zîrâ cömert olan kimseler ellerinde ne varsa misafirleri için harcarlar” şeklindeki son derece veciz şu ifâdeleri kullanıyor:

Sîm-i eşkin gözlerüm döker hayâlün kılsa câ
Ehl-i cûd olanlar eyler varını mihmâna sarf (G-210/3)

Bir başka beyitte ise; “en sonunda varacakları yer Cenâb-ı Allah’ın Cennet’i olan kimseler düşük mevkilerde olamazlar zîrâ makamlarının haklarını vererek bekleyenler bekleye bekleye gönül ehli olurlar” denilmektedir:

Alçak olmaz ol şehün Dârü’s-Selâmın bekleyen
Vara vara *ehl-i sadr* olur makâmın bekleyen (G-323/1)

Aşkî manzûmelerinde aşk yolcusunun heybesinde kesinlikle bulunmaması gereken bazı hasletleri; “akıl, nefis, benlik, enâniyyet, hiss-i hayvânî, fikr-i dünyâ, tûl-i emel, mâ-sivâ, hevâ-yı gayr, hevâ-yı efses, hubb-i cihân, murâd-ı dünyevî, âlâyiş-i dünyâ, nakş-ı cihân, metâ’-ı vasl, ucb u riyâ, ‘isyân, gıll u gış, kibr u kin, hırs, hevâ, heves, neng ü nâm, ‘âr-nâmûs, gurur, kıyl (kîl) u kâl, hây u hû” şeklinde saymıştır. Bu kavramlarla alakalı bazı örnek beyitler açıklamaları ile birlikte aşağıdaki şekliyle sıralanabilir:

Mânâyâ erişmek için akıldan geçmek gerektiği, “ey sevgili Aşkî senin derdinle akıl sahiplerinin sohbetinden uzaklaşarak aşk çılgınlığına gönül verdiyse gâyet akli başında demektir” şeklinde ifâde edilmektedir:

Gamınla sohbet-i ehl-i hiredden el çeküp cânâ
Cünûn-ı aşka dil viridiyse Aşkî hayli *âkildür* (G-120/7)

Bir başka beyitte ise sûfiye seslenen müellif, ona kendini beğenme ve riya ile huzur bulamayacağını, kalbini rind meclisine açarsa aslı huzura erişeceğini şu mısralarla dile getiriyor:

Halka ‘*ucb ile riyâ* satmakla bulmazsın safâ
Eyle sûfi nakd-i kalbi meclis-i rindâna sarf (G-211/3)

Aşk potasında tamamen eriyerek gizli kin ve düşmanlıktan tamamen kurtulduğunu belirten Aşkî Allah’a hamdetmektedir:

Pûte-i ‘aşk içre kat kat yanmışuz kâl olmuşuz
Hamdü lillâh ‘Aşkiyâ her *gıll u gışdan* arıyuz (G-149/5)

Cenâb-ı Hakk’a erişmekten kendisini alıkoyan bütün işlerden uzaklaştığını, hatta arı ve namusu da bir kenara bıraktığını belirten Aşkî, tek işinin hasret pazarlarında bir zavallı gibi Ma’şûkunun derdiyle dolaşmak olduğunu şu şekilde ifâde ediyor:

Geçüp cümle ‘alâyıkdan bıraktum ‘âr u nâmûsı
Gezüp bâzâr-ı hasretde gamunla bî-nevâ oldum (G-314/3)

Yine bir başka beyitte Aşkî mânâ erine; taç hevesi ile dünyaya meyletmemesini, bütün gereksiz işlerden uzak durmasını, gayeye ulaşmaktan başka şeylere takılıp kalarak bu kavgada başını vermemesini şu veciz beyitle öğütüyor:

Hevâ-yı efsere itme *hây u hûdan* cümle âzâd ol

Ta'alluk bağlayup gayra başımı virme gavgâya (G-394/2)

Aşk yolcusu için dünya, gelip geçici bir heves, oyun ve eğlence yeri, yolculuk esnasında kısa süre dinlenen bir konak, öze ulaşma noktasında bir engelden başka bir şey ifâde etmez. Bunun bilincinde olan Aşkî, mânâ yolculuğunda adeta aldatıcı bir rol oynayan dünyayı manzûmelerinde; “gurbet-hâne, zulmet-hâne, mihnet-hâne, ejderhâ-yı çarh, gûş-i çarh, cellâd-ı çarh, çarh-ı pîre-zen, dünyâ-yı denî, deşt-i dünyâ, kemend-i kayd-ı devrân, bî-vefâ dünyâ, karı dünyâ, arâyîş-i dünyâ, pîre-zen dünyâ, zînet-i dehr, mülk-i fânî, bâr-ı dünyâ, dünyâ-yı dîn, ribât-ı dehr-i fânî, dehr-i dîn, saydgâh-ı dehr, dergeh-i dîn, deyr-i dünyâ, deyr-i cihân, kayd-ı dünyâ” gibi kavramlar kullanarak zikretmiştir.

Aşk yolcusunun ruhu bu gurbet diyârı olan dünyada adeta annesini yitirmiş masum bir çocuk gibi her an ağlayıp feryad etmektedir:

Ağlayup feryâd ider her dem bu *gurbet-hânede*

Rûh bir ma'sûma benzer kim yitürmüş anesi (G-526/3)

Aşkî ma'şûkuna; “ne kadar sevgi ve iltifat gösterirse göstereceğin feleğe (dünya) aldanmaması gerektiğini, en sonunda onu mutlaka öldürecek olan kanlar döken bu cellada kendinin de asla güvenmediğini” şu şekilde ifâde ediyor:

Ne denlü şefkat ü 'izzet iderse öldürür âhir

Dilâ kanlar döken *cellâd-ı çarha* i'timâdum yok (G-228/4)

Müellifin aşk yolcusuna bir başka tavsiyesi de; “eğer aşk ile özgür ve tasasız olmak olmak istiyorsa öncelikle dünyanın kendisini esir eden kemendinden kurtulması” gerektir:

'Aşk ile âzâde vü bî-kayd olayın dir isen

İy gönül olgil *kemend-i kayd-ı devrândan* halâs (G-197/3)

Aşk erlerinin altın ve süslerle bezenmiş bu kocakarı dünyaya meyletmeyen, ona gönül vermeyen yiğitler olduğu ise bir beyitte şu şekilde beyân bulmuştur:

'Aşkiyâ bunca zer ü zîverle tezyînin görüp

Pîre-zen dünyâyâ gönül vermeyen merdâneyüz (G-175/3)

2.1.2. Sırların Keşfi ve Bir Olanda Yok Olma

Aşk yolculuğunda yukarıda zikredilmiş olan merhaleleri başarı ile geçen sâlik için artık eşyadaki sırlar fâş olmaya, asıl mânâ keşfedilmeye başlamış demektir. Artık o maddenin zâhirine takılıp kalmayarak bâtına vâkif olabilecek aşamaya erişmiştir. Bir başka deyişle kesretten vahdete doğru pek çok merhale katederek fenâfillâh makamına ulaşmaya hak kazanmıştır. Aşkî'nin manzûmelerinde aşk yolculuğunun son aşamalarından olan sırların keşfi ile alakalı kavramlar; “genc-i hakâyık, ilm-i ledün, 'ilm-i ihfâ, esrâr, esrâr-ı muhabbet, vâkif-ı esrâr, esrâr-ı 'ışk, esrâr-ı ezel, sırr, sırr-ı nihân, râz, râz-ı nihân, keşf-i râz, pinhân” şeklinde sıralanabilir. Bu kavramlarla alakalı olarak birkaç açıklamalı beyit aşağıda sunulmuştur:

Aşkî, bütün eşyadan uzaklaşarak, “yalın ayak ve baş açık bir şekilde (Hz. Peygamber'in) hanedanının dostlarından ve aşk tekkesi içerisinde sırlara vakıf olanlardan olduğunu” şu şekilde mısralara aktarmıştır:

Pâ-bürehne baş açık olduk muhibb-i hânedân

Tekyegâh-ı 'aşk içinde *sâhib-esrâruz* bugün (K-16/12)

Bir başka beyitte ise; varlık âleminde görünenin de varlığın arkasında saklı olan hakikatin de kendisi olduğunu ifâde eden müellif, kendisini cihanı süsleyen ay ve varlık âlemini aydınlatan güneş olarak görmektedir:

Şems ile şems olmuşam mâh-ı cihân-ârâ menem

Zâhir ü bâtında hem peydâ vü nâ-peydâ menem (G-299/1)

Muhabbet ehli olmayan, mânâ erini anlayamayan kişilerden sırların saklanması gerektiğini öğütleyen müellif, cahil kimselerin taş ile inciyi ayırt edemeyeceğini salike şu şekilde bildiriyor:

Mahabbet ehli olmayan kişiye *keşf-i râz* itme

Katında bir durur çünkim güher seng ile nâdânun (G-262/2)

Aslında ben Allah'ım sırrını açık eden Hallâc-ı Mansûr'u darağacına götüren aşk idi, fakat itham ediciler o suçu Mansûr'un

üzerine yıktılar diyen Aşkî, sırdan maksadın ne olduğunu, onu neden fâş etmemek gerektiğini şu şekilde mısralara döküyor:

'Aşk idi dâra varup *sırr-ı ene'l-Hak* fâş iden
Müdde'îler tutdılar ol töhmeti Mansûrdan (G-330/3)

Gizli sırlara tam mânâsı ile vukûfiyet kesbeden âşık için artık çoklukları bitirerek bir olanla bütünleşme, kendisini ateşe atan pervâne misâli varlığını yok ederek Hakk ile bir olma vakti gelmiştir. Aşkî'nin manzûmelerinde bu durum ile alakalı kullanılan kavramlar; "vahdet, karvân-ı vahdet, sâkî-i vahdet, makâm-ı vahdet, deşt-i vahdet, sırr-ı vahdet - visâl, vuslat, zevk-i vuslât, vuslat-ı cânân - fenâ, seyr-i fenâ, bâğ-ı fenâ, bezm-i fenâ, evc-i fenâ" şeklindedir. Bu kavramlarla alakalı bazı örnek beyitler açıklamaları ile aşağıda sıralanmıştır:

"Çokluk dalgaları birlik denizinin içinde oluşur, fakat aslolan o dalgalarla coşup kaynayan denizin kendisidir" diyen Aşkî kesretten vahdete bir yol olduğunu şu şekilde mısralara döküyor:

Eyledi emvâc-ı kesret *bahr-i vahdet*den zuhûr
Yine pür-mevc ile cûş iden o deryâdur henüz (G-158/5)

Eğer birlik makamına ulaşmak istiyor ise çokluğu terkederek bir olanda kendisini tamamen yok etmesi gerektiğini müellif kendi kendisine şu şekilde telkin ediyor:

Geç bu kesretten *fenâ* yolına 'azm it 'Aşkiyâ
Bulmağ istersen eger sen de *makâm-ı vahdeti* (G-501/5)

Aşağıdaki beyitte Aşkî; aşk ateşinde öd ağacı ve üzerlik tohumundan tütsü olduğunu ve pervâne misali bu ateşte yanıp kül olarak varlığından geçtiğini şu şekilde ifâde ediyor:

Mahabbet âteşine cân ile 'ûd u sipendüz biz
Bugün *pervâne*veş yanmış kül olmuş derdmendüz biz (G-177/1)

Yoksulluk çekmeyenlerin zenginliğin kıymetini bilemeyecekleri gibi, ayrılık derdiyle dertlenmeyenlerin de kavuşmanın lezzetini anlayamayacağını Aşkî şu şekilde beyân ediyor:

*Vuslat*un zevkını bilmez derd-i fûrkat çekmeyen
Devletün kadrini fehm itmez mezellet çekmeyen (G-380/1)

Mecâzî aşk ile yolculuğa başlayan sâlik artık Sübhân'a ulaşmış, seyr tamamlanmıştır. Vakit bütün sıkıntılardan ârî olarak O'na kavuşma vaktidir. Bu kavuşmaya dâir umudunu müellif; "Olur ki bir gün kavuşma saatleri başlar ve o zaman sıkıntılara dâir her şeyin sonlanacağını ümid ediyorum." şeklinde beyân eder:

İrişe bir gün ola kim *bidâyet-i vuslat*
Ümîd var ki cefâya nihâyet irmişdür (G-131/3)

Ma'şûkuna kavuşan âşık ise; "Bilesiniz ki Allah dostlarına hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeceklerdir de"⁴⁹ âyet-i kerimesi fehvâsınca; "Ayrılık sıratını geçerek sana kavuştuk, artık bizim için korku ve ümit kalmadı, bütün tasalarımızdan kurtulmuş haldeyiz" diyecektir:

Geçdik sırât-ı hecrünü irdük *visâlüne*
Bî-gussayuz ki kalmadı havf u recâ bize (G-406/3)

Sonuç

16. yüzyıl şâirlerinden Üsküdarlı Aşkî'nin *Divân*'ının dînî ve tasavvufî tahlilinin yapıldığı çalışmamızda müellifimizin manzûmelerinden hareketle dînî ve tasavvufî anlayışı ile ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Aşkî'nin manzûmeleri incelendiğinde onun dîvân şiirinin klasik kurallarına uymasının yanında, gerek söyleyiş tarzı gerekse muhtevâ açısından kendine has bir üslûbunun olduğu anlaşılmıştır. Manzûmelerinde devrine göre oldukça sâde bir dil kullanan Aşkî'nin bazı şiirleri bugün dahi rahatlıkla anlaşılabilir açıklıktadır. Yeniçerilik mesleği ile iştigâl eden müellifin manzûmelerinde askeri kimliğinin yansımalarına, dînî ve tasavvufî neşvesinin esintilerine rastlanmasına rağmen, onun manzûmelerinde bütün kimliklerinden sıyrılmış bir âşığın lirik söyleyişi ön plana çıkmaktadır. Dînî ve tasavvufî terminolojiye

⁴⁹ Yûnus 10/62.

son derece hâkim olduğu anlaşılan Aşkî, dîni ve tasavvufî kavramları genellikle aşkıni ifâde edebilmek için bir araç olarak kullanmıştır.

Manzûmelerinden hareketle Aşkî'nin herhangi bir tarikate mensûb olup olmadığını anlamak güçtür. Zîrâ onun manzûmelerinde bir dönem yeniçeri mesleğini icrâ etmiş olması dolayısıyla yeniçerilerin benimsemiş olduğu Bektâşîlik'e, bu tarikatle bağlantılı olarak Kalenderîlik ve Melâmîlik'e yer yer atıflar vardır. Bayramîlik, Gülşenîlik, Rûşenîlik, Alevîlik gibi tarikatlere de birkaç yerde ismen değinen Aşkî'nin manzûmelerinde diğerlerine nazaran ismen ve tasavvufî gelenekleri bağlamında en fazla zikrettiği tarikat Mevlevîlik, sonrasında ise Kalenderîlik'tir. Bazı manzûmelerinde kendisini "kalenderî gedâ", bazılarında ise "mevlâyî" olarak tanıtan, aynı zamanda farklı pek çok tarikatî manzûmelerinde zikreden Aşkî için bu tarikatlerden herhangi birisine mensuptur demek yerine, onu zikredilen bütün tarikatlerin geleneklerini az çok bilen ve hepsine eşit mesafede olan bir şâir olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Muhtemelen o yeniçeri ocağında tanıştığı Bektâşîlik tarikatından, sonrasında dâhil olduğu Bayramî dergâhından tasavvufî usûl ve erkânı öğrenmiş, ardından gönül bağı kurduğu Mevlevîlik'in coşkusuyla Cenâb-ı Allah'a ulaşma yolunda ortak bir tasavvufî neşveyi terennüm etmiştir. En nihâyetine Aşkî'nin nispet edildiği Bektâşîlik, Bayramîlik ve Mevlevîlik tarikatleri, temelleri Anadolu topraklarında atılmış, birbirleriyle etkileşim ve benzeşim içerisinde olan, tasavvufî olarak Türk toplumunun esasını teşkil eden temel yapıtaşları hükmündedirler. Bütün bunlardan hareketle; dönemin padişahının iltifatına da mazhar olmuş, geniş kitlelerce tanınan ve sevilen bir şâir olan Aşkî'nin, manzûmelerinde takınmış olduğu bu tavırla toplumun bütün kesimlerini kuşatıcı, kucaklayıcı ve birleştirici bir yönünün olduğu ileri sürülebilir.

Aşkî manzûmelerinde Cenâb-ı Allah'ı ezelî ve ebedî bir varlık olarak telakki eder. Kur'ân-ı Kerîm'den âyet iktibasları yapması, yer yer hadîs-i şerîflere göndermelerde bulunması onun Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet çizgisinde olduğunu gösterir.

Müellifimiz manzûmelerinde ibâdetlerin şekil yönünü ve ritüel boyutunu değil, hakikat yönünü ve özünü ön planda tutar. İbâdetlerin şekil yönünün zâhidin işi olduğunu belirterek, bir mânâ eri olarak gördüğü rindi ve rind-meşrepliği över.

Aşkî'ye göre sâlik, bu dünyanın ne amaçla yaratıldığının bilincinde olarak yaşamalı, buna uygun davranışlar sergilemeli ve nefsinin bütün kötülüklerden temizlemelidir. Bunun için de aşk yolculuğuna (seyr ü sülûk) tâlip olmalıdır. Seyr ü sülûka giren sâlik zâhirden (mecâzdan) başlayarak bâtına (hakikat, öz) doğru adım adım ilerleyerek nefsinin olgunlaştırır ve vuslata (Cenâb-ı Allah) ulaşır. Yolculuğunu tamamlayarak fenâfillâh makamına ulaşan sâlik eşyadaki sırlara vâkıf olmuş, varlıkların perdelerini kaldırarak onların ardındaki hakikati keşfetmiştir. Artık onun için her şey Bir'dir.

Kaynakça | References

- Afifi, E. A. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Mehmet Yaşar Kandemir ve Halit Zavalı ve Ümit Şimşek. 2 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983.
- Baş, Mehmet Şamil. *Vahdetnâmeler ve Aşkı Mustafa Efendi'nin Vahdetnâmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Canatan, Kadir "Dini Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi". *Akademik Platform Dergisi* 1/1 (2017): 77-84.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017.
- Çelebioğlu, Âmil. "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler". (Türkiye II. İslâm İlimleri Kongresi, İstanbul 18-20 Eylül 1981). 153. *Şükri Elçin Armağanı*. Ankara, 1983.
- Çetin, Altan. Mevlevîlik ve Bektâşîlik'teki Bazı Benzeşmelere Dâir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 78 (2016): 15-34.
- Demir, Zafer. "Sosyolojik Açından Edebiyat ve Din". *Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 1 (2018): 14.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Namaz". *İslam'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 3:427-446. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Ebu Mansur Muhammed el-Bağdâdî. *Usûlü'd-Dîn*. Bağdat: Darü'l Medine, 1037.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Ergün, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şâirleri*. 4 Cilt. İstanbul: 1936-1945.
- Erkal, Mehmet. "Zekat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44:197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kühü'l-Ahbâr*, haz. Mustafa İsen. Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da Hac". trc. M. Akif Aydın. *İslam Tetkikleri Dergisi* 8 (2012): 123-162.
- İsmail b. Muhammed Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs 'Amme's-Tehara Mine'l-Ehâdis 'Alâ Elsineti'n-Nâs*. Beyrut: Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1352 /1933.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfi ve Şiir - Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. 7. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Komisyon. "Aşkı". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 1:205. İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.
- Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000.
- Pala, İskender. *Aşkı, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânı I-II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1983.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şemsettin Sâmî. *Kâmus-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Tümer, Günay. "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9:312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uzun, Süreyya. *Üsküdarlı Aşkı Dîvânı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Üstüner, Kaplan. *Dîvân Şiirinde Tasavvuf*. Ankara: Birleşik Yayınları, 2007.
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yazar, Sadık. "XVI. Yüzyıl Şâirlerinden Üsküdarlı Aşkı'nin Eserleri Hakkında Yeni Tespitler". *Türkiyat Mecmuası* 21/1 (2011): 375-393.
- Yazar, Sadık. *Üsküdarlı Aşkı'nin İki Tasavvufi Mesnevisi: Tercüme-i Muhtârname ve Menâzili's-Sâlikîn*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2012.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.



Araştırma Notları
Research Notes

Reddu'l-Hadîs min Ciheti'l-Metn İsimli Çalışma Hakkında Bazı Mülahazalar

Mehmet Ali ÇALGAN |  0000-0002-5780-5067

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | mehmetcalgan@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi | ROR: 02s4gkg68

Hadis | Adıyaman, Türkiye

Öz

Hadisçilerin metin tenkidi konusu günümüzde hayli tartışma konusudur ve hadislerin muhafazası noktasında büyük önem arz eden bir meseledir. Bu araştırma notunun amacı konuyla alakalı son dönemde yazılmış dikkat çeken bir araştırmanın tanıtımını yapmak ve daha çok, sorunlu gördüğümüz yerlerini eleştirmektir. Bu yazıda Mu'tez el-Hatîb isimli araştırmacının *Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metn, dirâse fi menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn* isimli aslı 2009 senesinde hazırlanmış bir doktora tezi olan çalışması hakkında bazı mülahazalarımız kaydedilmiştir. Mu'tez el-Hatîb bu çalışmasında muhaddislerin ve fıkıh usulcülerinin metin tenkidi yöntemlerini tahlil etmek ve karşılaştırmak istemiştir. İncelediğimiz eser usul kitapları hakkında tatminkâr seviyede malumat sunmakta ve titiz ve dikkatli bazı tahliller içermektedir. Ancak muhaddislerin metin tenkidi faaliyetleri hakkında önceki araştırmalara herhangi bir katkı sağlamamış ve yeni bir bulgu ortaya koyamamış olması eserin en önemli eksikliğidir. Ayrıca müellif muasır çalışmaları mütekaddim/müteahhir ayrımı yapmamakla eleştirmekle beraber kendisinin bu ayrımı birçok yerde riayet etmeden oldukça hatalı istidlallerde bulunduğu görülmektedir. Yine, yazarın pek çok yerde geç dönem merkezli değerlendirmeler yapıp bunları tüm muhaddislere genellemesi ve muhaddisler ve fukahannın yöntemlerine dair tezat teşkil eden tespitler yapması da sorunludur. İçerdiği zengin malumat sebebiyle öğretici sayılabilecek eserin metin tenkidi konusunda alt yapısı bulunmayan okuyucu için aynı zamanda yanıltıcı olabileceğini de belirtmekte fayda vardır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Metin Tenkidi, Muhaddisler, Fıkıhçılar, Hadis Usulü.

Atıf Bilgisi

Çalgan, Mehmet Ali. "Reddu'l-Hadîs min Ciheti'l-Metn isimli Çalışma Hakkında Bazı Mülahazalar". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 217-228.

<https://doi.org/10.32950/rid.1255716>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Notu		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.03.2023	Kabul Tarihi: 13.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Some Comments About the Study Titled *Rad al-Hadith min cihat al-matn*

Mehmet Ali ÇALGAN |  0000-0002-5780-5067

Assistant Professor | Author | mehmetcalgan@gmail.com

Adıyaman University | **ROR**: 02s4gkg68

Hadith | Adıyaman, Türkiye

Abstract

The content criticism of the hadith scholars is a highly disputed and a critical subject regarding the conservation of hadiths. The purpose of this research note is to review a study prepared recently and especially to criticize the problematic points. In this study some comments about the study titled *Rad al-Hadith min cihat al-matn*, *dirāse fī menahej almuḥaddithīn walusūliyyīn* which is originally a PhD thesis prepared in 2009 by Mu'tez el-Hatīb are stated. Mu'tez el-Hatīb wanted to study the content criticism methods of hadith and jurisprudence scholars and compare them in this study. While offering satisfactory informatin about the methodology books and containing some rigorous and careful analyses, the most important deficiency of this study is that it did not make any contribution to the previous studies on this topic and did not put forward any new finding. Furthermore while the author criticizes the contemporary studies for not discriminating between early and late periods, it is observed that he also does not take into account this difference in many places and derives wrong conclusions. It is also problematic that he makes assessments based on the late period, generalizations about all the hadith scholars and contradictory evaluations about the methods of hadith and jurisprudence scholars. It is important to note that while this study can be regarded as didactic due to its valuable information, it may also be misleading for those readers who lack a background about content criticism.

Keywords

Hadith, Content Criticism, Hadith Scholars, Jurisprudence Scholars, Hadith Methodology.

Citation

Çalgan, Mehmet Ali. "Some Comments About the Study Titled *Rad al-Hadith min cihat al-matn*". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 217-228.

<https://doi.org/10.32950/rid.1255716>

Publication Information

Type	Research Note		
Process Information	Date of Submission: 23.02.2023	Date of Acceptance: 23.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Muhaddislerin geçmişte metin tenkidini hakkıyla yapmadığı, bu sebeple metni sorunlu pek çok hadisin sahih sayıldığı şeklindeki iddialar uzun zamandır hadis uzmanlarını meşgul etmektedir. Bu önemli konuda pek çok araştırma da gerek ülkemizde gerek İslam dünyasında yapılmıştır.¹ Bu araştırma notunda Mu'tez el-Hatîb isimli araştırmacının *Reddu'l-hadis min ciheti'l-metn, dirâse fi menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn*² isimli aslı 2009 senesinde hazırlanmış bir doktora tezi olan çalışması hakkında bazı mülâhazalarımızı kaydetmek istiyoruz.³ Çalışmanın isminden de anlaşıldığı üzere müellif muhaddislerin ve fıkıh usulcülerinin metin tenkidi yöntemlerini incelemek ve karşılaştırmak istemiştir. Hatîb'in mezkûr çalışması büyük emek mahsulüdür ve bu yönüyle ilmî açıdan değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ayrıca kanaatimizce tashihi gereken birçok sorunlu yorum içermektedir. Dolayısıyla anılan araştırmacının kısa bir tanıtım yazısından ziyade daha geniş bir değerlendirme notuna konu olmasının daha uygun olacağını düşündük. Öncelikle bu çalışma hakkında genel bir takım tanıtıcı bilgiler verdikten sonra çalışmayı muhtelif zaviyelerden ana hatlarıyla değerlendirmek faydalı olacaktır. Aslında bu çalışmayı daha da geniş bir şekilde ele almak mümkünse de bu notumuzdaki mülâhazaların kitap hakkında genel bir fikir edinmek için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

1. Kitabın Özellikleri: Meziyetleri ve Eksiklikleri

Hatîb bu tezinde güncel önemi haiz bir konu olan metin tenkidini ele almıştır. Konunun hadisçiler ve fıkıhçılar zaviyesinden tahlili kapsamın hayli genişlemesine yol açmış ve ciddi bir emek gerektirmiştir. Dümeynî, İdlîbî, Selefî gibi araştırmacıların çalışmalarının yeterli olmadığı görüşünden hareket eden müellif çalışmasının bilhassa mana nekareti sebebiyle metnin reddine odaklandığını ve sikaların hatalarını merkeze aldığını ifade etmiştir (s. 10). Kitabın asıl kısmını muhaddislerin ve fukahânın yöntemleri teşkil etmiştir ve bunlar muhaddisler için teferrüd, ziyade, muhalefet, ihtilaf, galat ve diğer kıstaslarla ta'lil, fukaha içinse akla, Kur'an'a, meşhur sünnete, icmâa muhalefet, âdeten tevatürle nakledilen bir haberin teferrüdü, umûmü'l-belvâ özelliğini haiz bir konuda haberin teferrüdü, kıyasa ve amel-i mütevâris'e muhalefet şeklinde belirlenmiştir. Müellifin hadis ve fıkıh usulü kaynaklarına vukufiyeti görülmektedir ve o bu kaynaklardan bol miktarda ictibasta bulunmuştur. Hatîb ayrıca konu hakkında yapılmış muasır çalışmalara da sıklıkla atıf yapmış ve eleştirilerde bulunmuştur. Bunlar arasında Durays,⁴ Sülemî,⁵ Melibarî,⁶ Dumeynî'nin⁷ çalışmaları öne çıkmaktadır. Müellif bu gibi muasır çalışmaları meseleleri dikkatli bir şekilde tahkik etmeme gerekçesiyle çoğunlukla sert bir dille eleştirmiştir (birkaç misal için bk. s. 314, 326, 336).

Hatîb'in usul kitaplarını büyük bir yetkinlikle tahlil etmesi okuyucuya bu yönden oldukça tatminkâr malumat sunmaktadır. Bu çalışma hakkında en önemli tenkidimiz Nebil Belhî'nin⁸ de isabetle işaret ettiği üzere⁹ muhaddislerin metin tenkidi faaliyetleri hakkında önceki araştırmalara herhangi bir katkı sağlamamış, yeni bir bulgu ortaya koyamamış olmasıdır. Bu hususu yazımızın devamında geniş bir şekilde ele alacağız. Bilhassa erken dönem muhaddislerin metin tenkidi konusunda izahat ve tatbikatının tespiti ve doğru yorumlanması günümüzde yapılan araştırmaların en önemli hedefi olup konunun delillendirilmesi ve vuzuha kavuşmasında çok büyük ehemmiyet arz etmektedir. Müellifin böyle bir katkısı maalesef görülmemekle beraber müellif bir yandan da ortaya konmuş bulguları yanlış yorumlamakta, zorlama bir kıstas tarifi üzerinden muhaddislerin metin tenkidi tatbikatını yeterli görmemektedir. Diğer yandan, muasır çalışmaları mütekaddim/müteahhir ayrımı yapmamakla eleştirmekle (s. 230) beraber kendisinin, yazımızda misalleri görüleceği üzere, bu ayrıma pek çok yerde riayet etmeden oldukça hatalı istidlallerde bulunduğu görülmektedir. Konu hakkında yeterli ön bilgisi olmayan bir okuyucu kitaptaki yoğun malumat, bazı

¹ Bazı örnek çalışmalar için bk. Müsîr Dümeynî, *Mekâyis nakdi mutûni's-sünne* (Riyad: y.y., 1984); Muhammed Lokman Selefî, *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadis seneden ve metnen* (Riyad: Dâru'd-dâî li'n-neşr, 1420). Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014); Selahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

² Beyrut: eş-Şebeketü'l-arabiyye li'l-ebhâs, 2011.

³ İncelediğimiz kitabı Esmâ Yılmazlar da tanıtmış olmakla beraber biz bu yazımızda Yılmazlar'ın ele almadığı pek çok hususu geniş bir şekilde irdelemek ve Mu'tez el-Hatîb'in söz konusu çalışmasını daha eleştirel bir bakış açısıyla tedkik etmeyi hedefliyoruz. Esmâ Yılmazlar, "Reddu'l-hadis min ciheti'l-metni: dirâseti fi menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn", *Akademik-Us 4 / 2* (Aralık 2020), 91-94.

⁴ *Nakdu'l-metni'l-hadisî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dil* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007).

⁵ *el-Hadisü'l-münker inde nukkâdi'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005).

⁶ *Nazarât Cedîde fi Ulûmi'l-Hadis* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003).

⁷ *Mekâyis nakdi mutûni's-sünne* (Riyad: y.y., 1984).

⁸ Nebil Belhî Cezayirli muasır bir hadis uzmanı olup metin tenkidi konusunda muhtelif çalışmaları bulunmaktadır.

⁹ Nebil Ahmed Belhî, *Mesâlik nakdi'l-metn inde nukkâdi'l-hadis fi'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî* (Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-İnâye bi-Tibâati ve Neşr, 2021), 19-20.

konularda titiz tetkikler ve yazarın usul kaynaklarına hâkimiyeti karşısında yazarı takdir etmekle beraber bahsettiğimiz ve çalışmamızda ayrıntılarına girmeye çalışacağımız hususlar sebebiyle söz konusu çalışmanın hayli yanlıcı yorumlarda bulunduğu ve muhaddislerin metin tenkidi faaliyetleri hakkında oldukça hatalı bir tasavvuru ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Bu araştırma notunu hazırlamamızın sebebi de bu hususlara dikkat çekmektir.

2. Erken/Geç Dönem Ayrımı (Rivayetten Râviye/ Râviden Rivayete Hüküm)

Hatîb'in muhaddislerin tenkid yöntemleriyle alakalı tespitlerindeki en önemli sorun, önceki araştırmaları erken/geç dönem ayrımı yapmamaları sebebiyle eleştirmesine rağmen kendisinin aynı ayrıma riayet etmemesi ve geç dönemle ilgili yaptığı yorumları tüm muhaddisleri kapsayacak şekilde genellemelere gitmesidir. Müellif muhaddislerin hadis tenkit yöntemini doğru anlayabilmek için mütekaddim hadis imamlarının esas alınmasının zaruri olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir (s. 250). Ayrıca erken dönemde münekkitlerin rivayetlerinden hareketle râvileri değerlendirdiklerini kitabının iki ayrı yerinde müstakil alt başlıklar altında anlatmıştır (s. 140, 290-294). Bu çok mühim konuya pek çok muasır araştırma da dikkat çekmiştir.¹⁰ Ancak bu takririne rağmen bizzat kendisi bu ayrıma pek çok yerde dikkat etmemiştir. Bunlardan birkaç misali paylaşmak uygun olacaktır.

- Müellif bir yerde “Muhaddislerin sözlerinde bir hadise mevzu denmesi çoğunlukla râvi veya sened cihetinden olmuştur. Cerh tadil, usul ve mevzuat kitaplarındaki sözlere bakılarak bu durum anlaşılır.” demiştir (s. 113). Burada muhaddisler denilerek bir genellemeye gidilmekle beraber bu sözün erken dönem için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira erken dönemde râvilere verilmiş hazır notlar olmayıp râvilere verilen hükümler zaten evvel emirde rivayetleri esas alınarak verilmiştir. Bu sözdeki ciddi hata bile yazarın izlediği yöntemdeki sorunu ispatlamaya yetmektedir. İlginç bir şekilde yazar başka bir yerde cerh tadil kaynaklarında râvisinden bağımsız olarak batıl ve kezib hükmü verilen rivayetlere misaller paylaşmıştır (s. 291-2).

- Müellif İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) konuyla yakından alakalı bazı ifadelerini kanaatimizce yanlış yorumlayarak ters yüz etmiştir. İbnu'l-Cevzî mevzu bir haberi imkansız oluşu sebebiyle tenkit ettikten sonra ulemanın söz konusu hadisin sorumlusu olarak tespit ettikleri râvi hakkındaki cerh ifadelerini de zikretmiş, “Bu hadisin râvilerini muhaddislerin âdeti üzerine cerh ettik ki bu hadisi onların uydurduğu bilinsin...İmkânsız bir şey sikalardan da gelse kabul edilmez ve onlara hata nispet edilir... *Akla ve (dinin) asıllarına muhalif* gördüğün her hadisin mevzu olduğunu bil...” demiştir.¹¹ Bu iktibastan sonra müellif İbnu'l-Cevzî'nin “muhaddislerin yöntemini ve onların mevzu hükmünü râviler ve cerh tadil cihetinden verdiklerini” izah ettiğini bildirmiştir (s. 111). Halbuki İbnu'l-Cevzî görüldüğü üzere hadisi esas itibariyle metni sebebiyle tenkit etmiş, râvilerin durumunu ise mevzu hükmünü onlara dayandırdığı için değil, kendisinin de açıkça ifade ettiği üzere hatadan sorumlu olan râvilerin bilinmesi için izah etmiştir. Muhaddislerin âdeti olarak belirttiği husus râviden hareketle rivayetin değerlendirilmesi değil, rivayetteki hatanın sorumlusunun tespitidir.

Müellif bir sonraki paragrafta İbnu'l-Cevzî'nin “Bir hadisi Muvatta, Ahmed'in Müsnedi, Sahîhayn, Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tirmizî ve benzeri kaynaklarda bulamazsan ona dikkat et... Eğer bu hadisi (dinin) asıllarına aykırı bulursan isnadındaki şahıslara bak...”¹² şeklindeki sözünden hareketle İbnu'l-Cevzî'nin “(Bir hadis) dinin asıllarına aykırı da olsa hadise verilecek sıhhat hükmünü isnada dayandırdığı” şeklinde hatalı yorumlamıştır (s. 111). Halbuki burada da İbnu'l-Cevzî asıl olarak dinin öğretilerine muhalif bulunduğu bir haberdeki sorunun kaynağı olan râviyi tespit etmekten bahsetmektedir. Râviden dolayı bir haberi tenkit etmek ile metninden dolayı tenkit ettiği bir haberdeki sorunun mesulü olan râviyi tespit etmek çok farklı iki durum olup bunların birbirine karıştırılması görüldüğü üzere muhaddislerin tenkit yöntemine dair oldukça yanlış okumalara yol açabilmektedir.¹³

- Hatîb bir başka yerde Ebu Hâtim (ö. 277/890), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı erken dönem münekkitlerin münker ve asılsız hükmü verdikleri bir hadis sebebiyle bir râviyi eleştirmelerini alıntılardıktan sonra “*Hadisin zayıf oluşuna İbn Rumi isimli râvinin rivayeti olması sebebiyle istidlal edilebileceği*” gibi Ebu Hâtim ve İbn Ebî Hâtim'in sözlerinden anlaşıldığı üzere İbn Rumi'nin zayıf oluşuna bu hadis sebebiyle istidlal edilebilir.” demiştir (s. 276). Burada muhaddisler açıkça rivayetten hareketle râviyi değerlendirdikleri halde müellifin neye dayanarak sözünün altı çizili ilk yarısında râviden hareketle rivayete hüküm verildiğini ileri sürmesi anlaşılır bir durum değildir. Yazar bu sözünü ortada metin tenkidi varken bunu sened tenkidi olarak göstermektedir.

- Yine erken/geç dönem ayrımı yapılmadan “muhaddis”lere atfen söylenmiş olan benzer bir sorunlu ifade “Bazen rivayetlerinin metinlerindeki hatalar sebebiyle râviyi cerh ederler, bazen de cerh edilmiş olan râvi sebebiyle metinleri illetli sayarlar.” (s. 234) şeklindedir.

¹⁰ Mesela Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsi ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dil*; Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

¹¹ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzuat*, 70.

¹² İbnu'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzuat*, 65.

¹³ Bu konuda daha geniş izah için bk. Çalgan, “İbn Ebu Hâtim'in el-İlelül'l-hadîş İsimli Eserinde Metin Tenkidi”. *HADITH* 9 (Aralık 2022), 14-16.

- Müellif bir başka yerde muhaddislerin hadis tenkid yöntemini göstermek için bir haberin İbnu'l-Cevzî, Süyûtî (ö. 911/1505), Kurtubî (ö. 656/1258), Süheylî (ö. 581/1185) gibi geç dönem ulema tarafından tenkidini tahlil etmiştir (s. 243-5). Ancak görüldüğü üzere bu isimler yazarın muhaddislerin tenkit yöntemini anlamada asıl önemli gördüğü erken dönemi temsil etmemektedir. Buna rağmen söz konusu haberi İbnu'l-Cevzî gibi âlimlerin metin yönünden ele alıp reddetmesi, Süheylî ve Suyuti'nin ise yine metin yönünden ele alıp kabul etmeleri ilginç ve önemlidir.

3. Kıstas Tarifinin Uygulamadaki Sorunları

Mu'tez el-Hatîb kıstası muhaddislerin tatbikatının incelenmesiyle bulunan küllî kaideler olarak tarif etmiş ve kıstasların genel durumu ifade ettiğini belirtmiştir (s. 196). Bununla beraber kıstasla muhaddislerin ta'lil yollarını kastettiğini ve bu yolların karışık olduğunu, yani her muhalefetin tesirli olmadığını da kabul etmiştir (s. 196-7). Hatîb'in kıstas tarifi makul gözükse de bu tarifi uygulama tarzı oldukça sorunludur. Bu durumu şu zaviyelerden ifade edebiliriz:

- Öncelikle bazı kıstasların genel geçer ve mutlak olamayacağı, yani her durumda uygulanmasının doğru ve uygun olmadığı, bilakis tafsile gidilmesi gerektiği açıktır. Mesela Kur'an-ı Kerim'e muhalefet kıstasının tatbikinde Kur'an-sünnet ilişkisinin hususiyetleri (sünnetin Kur'an'ı tahsisi, müstakil hüküm getirebilmesi gibi) dikkate alınmak zorundadır. Müellif bu durumu fukaha açısından kabul etmiş ve fukahanın bu kıstası mutlak olarak uygulamadığını belirttiği halde onlar açısından Kur'an'a uygunluğu bir metin tenkidi kıstası olarak kabul etmiştir (s. 407-427). Ancak muhaddislere gelince Şâfiî (ö. 204/820) ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) Kur'an-sünnet ilişkisinin hususiyetlerine dikkat çeken sözlerini onların Kur'an-ı Kerim'e muhalefet kıstasını kabul etmedikleri şeklinde yanlış yorumlamıştır (s. 318, 321).

Yine, müellif akıl kıstasının mutlak olmadığı, gaybî konular, mucizeler gibi konularda bu kıstasın tatbik edilmeyeceği, ancak bedihiyata aykırı haberlerde uygulanabileceği hususunu fukaha için kabul etmiş ve bu istisnalara rağmen akli usulcüler için bir kıstas olarak saymıştır (s. 399-405). Buna rağmen o aynı hususu (akıl kıstasının mutlak olmadığı hususunu) akli muhaddisler için bir kıstas olarak saymamaya gerekçe olarak ileri sürerek çelişkiye düşmüştür (s. 329-330). Bu çelişkili yaklaşım gayri ilmî olup kabul edilebilir değildir. Müellif bir yandan "Akıl kıstası muhaddis için genel geçer değildir, akla muhalefetle illetlendirme ancak senedine bakmaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde mana bozukluğu belli olan az sayıda hadiste geçerlidir." derken (s. 329) tamamen aynı hususu fukaha için şu şekilde dile getirmiş ancak onlar için akli bir kıstas olarak saymakta bir mahzur görmemiştir: "Buradaki ifadeler mutlak olmayıp hiçbir şekilde ihtilaf söz konusu olmayan durumlara mahsustur ki bu durumlara bedihiyyat denmektedir." (s. 399). Yine, Şâfiî'nin "...Ancak az sayıda özel birtakım hadislerde hadisin doğruluğu ya da yalan oluşu, ...benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatmasıyla...anlaşılır."¹⁴ sözünü de "akıl bedihiyatına aykırı az sayıda habere" hamledip bu durumun kıstas tarifine uymadığına işaret etmiştir (s. 330). Açıkça görüldüğü üzere, akıl kıstasının sadece akıl bedihiyatına aykırı durumlarda tatbik edileceğini hem muhaddisler hem fukaha için ileri süren müellif bu durumdan iki grup için tam tersi neticeler çıkarmıştır.

- Müellif bir kıstasın muhaddisler tarafından sened ve metinle alakalı diğer karinelerle birlikte bütünlük içinde değerlendirilmesini kıstas olma şartına uymama olarak değerlendirmiş ve bu durumu eleştirmiştir. Mesela Kur'an'a aykırılık kıstasının münekkithler için ancak yardımcı bir karine olduğunu, senedle ilgili diğer karinelerle beraber etkili olabildiğini bu sebeple tek başına bir illet sayılmayacağını ileri sürmüştür (s. 324). Öncelikle belirtmek gerekir ki bir kıstasın sened ve metinle ilgili tüm diğer karinelerle beraber dikkate alınması sağlıklı ve doğru olan yol olup bunun aksi zaten sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca bir şeyin kıstas olmasının şartı tek başına etkili olabilmesi değildir. Önemli olan bu kıstasın nazar-ı itibara alındığının anlaşılmasıdır. Bu sebeple müellifin bu yaklaşımı temelsiz olup tekellüf içermektedir.

- Dikkat edilmesi gereken bir husus bilhassa mütekaddim münekkithlerin muhtasar üslubudur. Bu üsluptan dolayı aslında zihinlerinde dikkate aldıkları kıstasları sarahaten ifade etmemiş olsalar da münker/batıl gibi hükümlerinin arkasında bu kıstasların bulunduğunu anlamak zor değildir. Bu oldukça mühim durum göz ardı edilirse örneğin Kur'an-ı Kerim'e uygunluk kıstasının çok sınırlı örneklerde tatbik edildiği sanılabilir. Mesela Ahmed b. Hanbel "Kadına, çocuğa ve köleye Kur'an öğretmeyin" şeklindeki haberi "Ne kadar münker bir hadis" diyerek tenkit etmiş olmakla beraber herhangi bir kıstası tasrih etmemiştir.¹⁵ Bununla beraber onun bu haberin başta Kur'an olmak üzere dinin temel öğretilerine aykırı olması sebebiyle yadırgadığını anlamak hiç de zor değildir. Bu muhtasar tenkitleri hesaba katmadan bir kıstasın çok sınırlı sayıda habere sarahaten uygulanması sebebiyle genelde uygulanmadığı ve bu nedenle kıstas olarak sayılmayacağı şeklindeki bir yaklaşım erken dönem münekkithlerinin üslubunu görmezden gelmek olarak açıklanabilir ve kanaatimizce böyle bir yaklaşım isabetli çıkarımlara imkân vermez.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940/1358), 399 (No. 1099).

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Müntehabu min ileli'l-Hallal*, 54.

- Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da senedin sıhhatinin hadisin metnine yaklaşımı etkilemesidir. Öncelikle belirtmek gerekirse müellif tarafından bir sorun gibi sunulan bu durum, tam aksine isabetli bir yoldur. Mesela güneşin secde etmesi ilk bakışta akla aykırı gözükse de Kur'an'da geçtiği bilindiği zaman tevil edilerek anlaşılacaktır. Burada yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Mesela, arkasından ağlanması sebebiyle ölüye azab edilmesine dair hadis¹⁶ müellifin işaret ettiği üzere sahih bir yolla geldiği için bazı usulcüler tarafından da tevil edilmiştir (s. 204). Ancak müellif muhaddislerin Kur'an'ın zahirine muhalif bir haberi zayıf yolla geldiğinde reddetmesini yeterli görmemiş, sika râviler benzer bir haber naklederse bu haberle Kur'an'ın zahirinin terk edilebilmesini eleştirmiştir (s. 322). Hâlbuki olması gereken zaten budur ki bizzat müellif cumhur fukahanın haber-i vahidle Kur'an'ın zahirinin terk edilmesini kabul ettiğini kaydetmiştir (s. 421). Görüldüğü üzere, fukaha söz konusu olduğunda sorunlu görülmeyen bir durum muhaddisler için bir eleştiri sebebi olmaktadır. Bu durum müellif açısından açık bir tezat teşkil etmektedir.

4. Mevzu Alametleri

Hatîb mevzu alametleri konusunu işlerken İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menaru'l-münif* isimli eserinde anlattığı kıstasların lafız ve manasının bozukluklarının râvilerle bakmaya gerek bırakmayacak derecede açık olan hadislerle uygulanacağını ve bu eserin muhaddislerin zevkine uymayan akli bir meyil taşıdığını iddia etmiştir (s. 113). Bu iddianın ilk kısmı bir sorun ya da eksiklik olmadığı gibi ikinci kısmı da temelsiz ve vakiya terstir.

Müellif İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhe*'sinde saydığı mevzu alametlerini değerlendirirken İbn Hacer'in bu alametlerle ameli iki duruma hasrettiğini belirtmiştir: Kur'an, mütevatir sünnet, kat'î icma ve akla sarîh muhalefet ve bu muhalefetin bir tevil kabul etmemesi.¹⁷ Hatîb'e göre bu sebeple ilgili alametlerin kullanımı çok dar bir çerçevededir (s. 113). Öte yandan, müellif fukahanın da İbn Hacer gibi kat'î bir delile tevil kabul etmeyecek şekilde muhalefet şartını getirdiğini kitabının başka bir yerinde kendisi ifade etmiştir (s. 174). Ancak İbn Hacer'e yönelik eleştirisini fukahaya yöneltmemesi uygun olmayıp taraflı bir izlenim uyandırmaktadır.

Müellif daha sonra İbn Dakîku'l-îd'in (ö. 702/1302) şu sözünü aktarmış ve bu sözü birazdan değineceğimiz şekilde eleştirmiştir: "Ehl-i hadis **çoğunlukla merviyeye ve hadisin lafızlarına bakarak** bir hadisin mevzu olduğuna karar verirler."¹⁸ Yine, İbn Hacer'in *Nüket*'inde bir haberin mevzu oluşunun râvisinin durumu yoluyla bilinmesinin nadir, mervinin durumu sayesinde anlaşılmasının ise daha çok ve daha önemli olduğunu kaydettiğini¹⁹ belirtmiştir (s. 114). Görüldüğü üzere, İbn Hacer ve İbn Dakîku'l-îd muhaddislerin çoğunlukla merviden hareketle mevzu hadisi bildiklerini, yani esas olarak metin tenkidi yaptıklarını açıkça ifade etmesine rağmen müellif onların bu sarîh beyanlarına şu şekilde karşı çıkmıştır: "İbn Dakîku'l-îd bunu (mevzu hadisi tespitinde çoğunlukla mervinin nazar-ı itibara alınmasını) muhaddislere atfetmişse de düşünme ve (ulemanın) sözlerini inceleme neticesinde bende hasıl olan kanaat bu yolun muhaddislerin değil, fukaha ve usulcülerin yolu olduğudur..." (s. 114). Bu iki önde gelen muhaddisin açık ifadelerini bu şekilde doğru bulmadığını ileri sürmesi kanaatimizce bir araştırmacının belli bir ön kabulde yola çıktığında önüne gelen delilleri o ön kabule uyumlu hâle getirmeye çalışmasına bir misal teşkil etmektedir. Zira bu araştırmacının çalışmasındaki temel fikri bu yazımızdan da kısmen anlaşılacağı üzere erken dönem ayrımı yapmadan genellemeye giderek muhaddislerin esas itibarıyla sened tenkidi, fukahanın metin tenkidi yaptığı şeklinde bir ayrıma dayanmaktadır. Ancak onun bu fikrini savunmak için gösterdiği gayret onu iki büyük muhaddisin açık sözlerini kendi ulaştığı kanaate göre tashih etme noktasına getirmiştir.

5. Kur'ân-ı Kerim'e Muhalefet Kıstası

Hatîb muhaddislerin Kur'an-ı Kerim'i bir metin tenkidi kıstası olarak kullanmalarına dayanak olarak sahabenin bu kıstası kullanmalarının, İbn Kayyim gibi geç dönem muhaddislerinin mevzu hadis alameti olarak bu kıstasa işaret etmelerinin ve erken dönemden bazı imamların bazı beyanlarının gösterildiğini ifade etmiştir. Daha sonra İmam Şâfî, Ahmed b. Hanbel, Müslim ve İbn Hibbân'ın konuyla alakalı sözlerini tedkik etmiştir (s. 313-325).

Hatîb'in bu bölümdeki tetkikiyle alakalı öncelikle belirtmek istediğimiz husus kitabın genelinde olduğu gibi onun konuyla alakalı bizzat kendi araştırma bulgularını sunmak yerine büyük oranda başka araştırmaların bulgularını incelemekle yetinmiş olmasıdır. Hâlbuki tarafımızdan yapılan araştırmaya göre bu konuda yapılan izahat sadece mezkûr muhaddislerinkiyile sınırlı değildir. Bu konuda erken dönemden Evzâî (ö. 157/774), Ebu Nuaym el-İsfahanî (ö. 430/1038) gibi isimlerin izahatı ve müteahhir

¹⁶ Buhârî, Cenâiz, 32, hadis no: 1284.

¹⁷ İbn Hacer el-*Asşkalânî*, *Nüzhetu'n-nazar*, 98.

¹⁸ İbn Hacer el-*Asşkalânî*, *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah*, 2/843.

¹⁹ İbn Hacer el-*Asşkalânî*, *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah*, 2/842-3.

dönemden pek çok muhaddisin yanında mütekaddim dönemden İmam Buhârî, Tirmizî, Ebu Hâtım gibi isimlerin tatbikatı mevcuttur.²⁰ Öte yandan, Hatîb diğer araştırmalarda geçen Şâfiî'nin sadece iki uygulama misaline yer vermiş ve bunları isabetli görmemiş olmakla beraber Kanarya'ya göre Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* isimli eserinde “hadîsleri Kur'an'a arz etme kriteri hemen bütün örneklerde mevcuttur.”²¹

Hatîb, Şâfiî'nin “...Ancak az sayıda özel birtakım hadislerde hadisin doğruluğu ya da yalan oluşu, hadisçinin benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatmasıyla veya *sübut ve delâlet açısından daha kuvvetli bir şeye (delile)* muhalefet etmesiyle anlaşılır.”²² ifadesinin altı çizili kısmının bazı araştırmalarda Kur'an, meşhur sünnet ve icmâ olarak açıklanmasını doğru bulmamıştır (s. 317). Ancak Hatîb'in bu değerlendirmesini isabetli görmek mümkün değildir. Öte yandan, Şâfiî'nin Hatîb'in yer vermediği “Allah'ın Kitab'ının zahirine muvafık olan hadis sübut yönünden daha sağlam olmaya layıktır.”²³ gibi başka beyanları da konuyla yakından alakalıdır.

Hatîb, Şâfiî'nin Kur'an'a uygunluğa hadisler arasında tercih yaparken ve bir hadisin zayıflığını tekit için başvurduğunu ancak bunun arz sayılmayacağını ifade etmiştir (s. 318). Arz kavramının bu şekilde dar bir çerçeveye indirgenmesini isabetli bulmamaktayız. Zira bir hadisin Kur'an'a uygunluğunun gerek zayıflığının tekidi için gerek racih veya mercuh oluşunun tespiti için dikkate alınması demek, neticede bu hadisin sıhhatinin belirlenmesinde bu ölçünün hesaba katılması anlamına gelmektedir ki metin tenkidinden maksat da zaten budur. Mesela Şâfiî'nin “Eğer birisi 'Kadın kocasının izni olmadan malından bir şey veremez' şeklinde bir haber rivayet edildi derse, ona şöyle cevap verilir: Bu haber sabit değildir zira Kur'an, sonra sünnet, sonra eser (sahabe kavli), sonra akıl bunun hilafına delalet eder...”²⁴ şeklindeki beyanında Kur'an ve akıl kıstasının söz konusu haberin metninin sıhhatinin tayininde etkili olduğu gayet açıktır. Ancak Hatîb bu tür misallere yer vermediği gibi yer verdiği iki örneği de işaret ettiğimiz tarzda yorumlamıştır.

Hatîb, Şâfiî ve Hattâbî gibi muhaddislerin hadislerin Kur'an'a arzına karşı çıkan ifadelerinden hareketle muhaddislerin Kur'an kıstasını hadisleri değerlendirmede kullanmadıkları görüşünü savunmuştur (s. 318, 321). Halbuki burada iki farklı mesele birbirine karıştırılmıştır. Şâfiî ve Hattâbî'nin bu sözleriyle ifade etmek istedikleri husus aslında fakihlerin de dikkat çektikleri Kur'an-sünnet ilişkisinin hususiyetleridir. Buna göre sünnet Kur'an'ı tahsis edebildiği gibi müstakil hüküm de getirebilir. Ancak bu ifadelerden onların bir hadisin Kur'an'ın sarih bir hükmüne muhalif olmasını kabul ettikleri sonucu elbette çıkmaz. Nitekim Şâfiî'den alıntılıdığımız söz ve tatbikat örneği bir hadisin Kur'an'a muhalefet sebebiyle tenkit edildiğini açıkça göstermektedir.

Müellif İbn Hibbân'ın “Söz konusu (incelenen) habere mutabaat bulunamazsa ve bu haber aynı zamanda *usûl-i selâse*ye (Kitab, sünnet ve icmâ) muhalifse bu haberin mevzu olduğu şüphe olmayacak şekilde anlaşılır.”²⁵ şeklindeki son derece mühim ifadesine işaret etmekle beraber bu ifadeyi de içinde teferrüd de zikredildiği için muhaddislerin Kitab, sünnet ve icmâ bir metnin tenkidinde kıstas olarak kullandıklarını ispatta yeterli bulmamıştır (s. 323). Malum olduğu üzere, bir haberin teferrüdü o haberin mevzu sayılması bir yana sahih olmasına bile bazı durumlarda engel değildir. Dolayısıyla böyle bir haberin mevzu sayılmasında asıl belirleyicinin teferrüd değil, Kur'an'a muhalefet olduğu gayet açıktır. Müellifin böyle açık bir ifadeyi bile yeterli görmemesi ve yanlış yorumlaması kanaatimizce manidardır.

İbn Hibbân nebizle abdest almaya dair bir haberi tenkidinde râvinin cehaleti ve bu haberle teferrüdüne işaret ettikten sonra “Bir kişi bu özelliklere (cehalet ve teferrüd) sahip olur, sonra Kitab'a, sünnete, icmâa, kıyasa ve akla muhalif bir haber aktarırsa bu haberinin terk edilmesini hak eder.”²⁶ demiştir. Hatîb bu tenkidi değerlendirmesinde İbn Hibbân'ın söz konusu haberi sadece Kitab'a muhalefet sebebiyle reddetmemesi, râvinin cehaleti ve teferrüdünün de etkili olması sebebiyle yapılan tenkidin Kur'an'a arz sayılmayacağını (s. 323), hatta Kur'an'a muhalefetin kendi başına bir illet olmadığını, sadece asıl illet olan râvinin cehaletini “tamamlayıcı” olduğunu (s. 324) ileri sürmüştür. Bu yorumları oldukça zorlama ve yanlış bulmaktayız. Zira bir haberin terk edilmesinde her ikisi de birlikte değerlendirilmeye beraber asıl belirleyici olanın râvinin cehaleti değil, Kur'an'a muhalefet olduğu izahıta varestedir. Zira râvinin bilinmemesi bir hadisin terk edilmesini gerektirecek büyüklükte bir kusur değildir. Ayrıca bir münekkidin Kur'an'a muhalefet yanında diğer tüm illet ve karineleri dikkate alması zaten doğru olan yöntemdir ve bu bütüncül yaklaşım onun Kur'an'a muhalefeti dikkate almadığı manasına gelmez. İbn Hibbân'ın mezkûr değerlendirmesinden

²⁰ Muhaddislerin metin tenkidi konusunda tarafımızca bir kitap çalışması hazırlanmakta olup bu çalışmada konu etraflı bir şekilde incelenmektedir.

²¹ Bayram Kanarya, “İmâm Şâfiî'nin ‘İhtilâfu'l-Hadis’ İsimli Eserinde Muteâruz Hadisleri Çözme Metodolojisi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4/8 (2012), 127. Bu konuda ayrıca bk. İbrahim Özdemir, “İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'an'a Arzı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/3 (2018), 13-37; Sahip Beroje, “Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı”, *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, 2012, s. 860-877.

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 399.

²³ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1983), 8/661.

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1983), 3/221.

²⁵ İbn Hibbân, *el-İhsan fi takrîbi Sahîhi İbn Hibban*, 1/155.

²⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 2/514.

onun Kur'an'a muhalefeti, teferrüdü ve ravinin cehaletini birlikte dikkate aldığı anlaşılmaktadır; bu üç karine arasında teferrüd ve ravinin bilinmemesi haberde muhtemel bir sorunun işareti olmakla beraber haberin terk edilmesi, muhtemel değil müşahhas bir sorun olan Kur'an'a muhalefet sebebiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, müellifin tespitinin aksine Kur'an'a muhalefet bu misalde tamamlayıcı değil, asıl illettir. Müellif Müslim'in Kur'an'a muhalefeti dile getirerek yaptığı bir tenkidi de yine bu tenkidin diğer karinelere bağimsız olmaması gerekçesiyle eleştirmiştir (s. 322).

6. İcmâ Muhalefet Kıstası

Müellif İbn Hibbân'ın mezkur ifadesinin ve mevzu alametleri arasında icmaa muhalefetin sayılmasının muhaddislerin icmaı bir kıstas olarak kullanmalarına yeterli delil olmayacağını belirttikten sonra konuyla alakalı muasır araştırmalarda geçen sadece bir misali ele almış ve oldukça sorunlu bir tahlil yapmıştır (s. 325-9). Öncelikle belirtmek gerekirse bu konuda sadece İbn Hibbân'ın değil, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Receb'in (ö. 795/1393) önemli beyanlarının yanında İmam Buharî, Müslim, Tirmizî, Ebu Zür'a, İbn Hibbân, Hâkim en-Nisaburî (ö. 405/1014), Beyhakî (ö. 458/1066), Nevevî (ö. 676/1277) ve Irâkî (ö. 806/1404) gibi muhaddislerin tatbikat misalleri mevcuttur.²⁷ Dolayısıyla konunun bu malumata hiç değinmeden Hatîb tarafından bu kadar yüzeysel ele alınması büyük bir eksikliğe yol açmıştır.

Hatîb'in incelediği misalde Ahmed b. Hanbel Müslümanların ölen çocuklarının cennete girmeleri hususunda tereddüt/çekince içeren bir hadisi hadiste geçen tereddüt ifadesinin bu konudaki icmâ muhalif olması sebebiyle eleştirmiş, ayrıca bu hadisi nakleden râviyi bu rivayet sebebiyle zayıf bulmuştur (s. 326-8). Hatîb'in bu misali değerlendirmesi şu şekildedir: "Ahmed için ta'lil ancak Talha isimli bu hadis teferrüd eden râvi cihetinden gerçekleşmiştir. Zira Talha sağlam bir râvi olmayıp icmaa muhalif bir hükümle teferrüdü kabul edilmez." (s. 327). Öncelikle Ahmed bu hadisi tenkidinde teferrüde hiç değinmemiştir. Daha önemlisi, Ahmed hadisi kesinlikle Talha isimli râvi sebebiyle eleştirmemiş, bilakis bu râviyi söz konusu icmaa muhalif haber sebebiyle zayıf bulmuştur.²⁸ Yani, burada erken dönem tenkidinde geçerli kural olan rivayetten hareketle râviyi değerlendirme esastır. Ancak Hatîb bunu tam tersine çevirerek böyle bir şey belirtmediği halde Ahmed'in râviden hareketle rivayeti eleştirdiğini ileri sürmüştür. Ahmed'in ifadesi dikkatle incelendiğinde onun bu haberi sadece ve sadece icmâ muhalefet gerekçesiyle hatalı bulduğu, teferrüd ya da râvinin zayıflığı gibi bir karine zikretmediği açıkça görülmektedir. Ahmed mezkur haber sebebiyle Talha isimli râviyi zayıf saymıştır ki burada sebep sonuç ilişkisinin yönünü tersine çevirmek müellifin yaptığı gibi yanlış bir yoruma yol açmaktadır.

Müellifin bu hatalı değerlendirmesinin ardından yaptığı "Bir muhaddis açısından bir hadisi reddetmek ve hatalı bulmak için icmâ muhalefetin tek başına bir illet olduğunu söylemek zordur" şeklindeki tespitine katılmak mümkün değildir. Zira bir yandan Ahmed'in misalinde icmâ muhalefet tek başına yeterli ve hatta tek illet durumundadır, diğer yandan başka örneklerde icmâ muhalefetin yanında başka karinelerin olması ve muhaddisçe dikkate alınmasının bir mahzuru olmadığı gibi doğru olan da budur. Böyle yapılması icmâ kıstasının kullanılmadığı anlamına elbette gelmez.

İlginç bir şekilde Hatîb, İbn Receb'in "Metni şaz olan hadisler, hilafına sahih hadisler olan ya da önde gelen âlimlerin başka türlü görüş üzerine icmâ ettikleri hadislerdir."²⁹ şeklindeki konuyla gayet yakından alakalı ve önemli sözünü şaz hadisi anlattığı bölümde verdiği halde (s. 308) icmâ kıstasını anlattığı bölümde vermemiştir. İbn Receb'in bu sözünden anlaşılan muhaddislerin icmâ muhalif hadisleri şaz yani zayıf saydıkları ve böyle şaz sayılan birtakım hadislerin mevcudiyetidir. Yine, işaret ettiğimiz diğer örnekler arasında bilhassa Müslim'in *Kitâbu't-temyiz*'de, Tirmizî'nin de *Sünen*'inde icmâ muhalefet sebebiyle tenkit ettikleri hadislere yer verilmemesi konunun delillendirilmesinde önemli bir eksikliğe yol açmıştır.

7. Akla Muhalefet Kıstası

Mu'tez el-Hatîb akıl kıstasının muhaddisler nezdinde genel geçer bir kıstas olmadığını, bu kıstasın İmam Şâfiî'nin bahsi geçen sözünde belirtilen bedihiyata aykırı, manasının bozukluğu oldukça belirgin olan sınırlı durumlarda geçerli olduğunu belirtmiştir (s. 329-330). Müellifin akıl kıstasının mutlak olmadığı yönündeki görüşüne katılmaktayız. Ancak bu kıstasın gaybî sahada, mucizelerle ilgili konularda geçerli olmaması, aklın bedihiyatına aykırı sınırlı bir sahada geçerli olması akıl kıstasının dikkate alınmadığı anlamına gelmez. Müellif bu gerekçeyle muhaddisler için aklın bir kıstas sayılmayacağını öne sürerken öte yandan usulcüler açısından konuyu ele aldığı bölümde aynı kısıtlamaların geçerli olduğunu belirtmesine rağmen aklı usulcüler için bir kıstas olarak değerlendirmekte bir mahzur görmemiştir (s. 399-405). Akıl kıstasının mutlak olmaması, tafsile gidilmesi

²⁷ Bu malumat kitap çalışmamızda mevcut olup bu araştırma notumuzun hacmini arttırmak için burada bunlara ayrıntılı olarak yer verilmemiştir. Söz konusu kitap henüz yayınlanmadığı için künye bilgisini veremiyoruz.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Müntehabu min ileli'l-Hallal*, thk. Târık b. İvazullah (Riyad: Dârü'r-Raye, 1998/1419), 53-4.

²⁹ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/410.

gerektiği hususu muhaddisler için bir sorun teşkil ederken aynı hususun usulcüler için teşkil etmemesi anlaşılabilir bir durum değildir. Aslında herhangi bir kıstasın uygulanmadığı bazı durumların oluşu tabî olup tafsile gidilmesi bir sorun olarak görülmemelidir.

Müellif İbn Ebî Hâtim'in "Bir hadisin sıhhati, onu nakledenlerin adaleti ve sözün nübüvvet kelamı olmaya uygun oluşuyla anlaşılır."³⁰ şeklindeki beyanında altı çizili kısmın akıl kıstasına da zımnen işaret ettiğini belirtmekle beraber aynı beyanda râvilerin adaletine de işaret edildiği için aklın tek başına kıstas sayılamayacağını ileri sürmüştür (s. 330). Yine, Şâfiî'nin "hadisçinin benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatması" ifadesini değerlendirirken de burada akıl kıstasının kastedildiğini ancak bu tür haberlerin zaten senedlerinin de sorunlu olduğunu belirterek yine aynı görüşü tekrarlamıştır. Müellifin kıstaslar konusundaki tekellüfû burada da görülmektedir. Hâlbuki bir muhaddis belli bir hadisi bir yandan senedi bir yandan da metninin akla muhalif olması sebebiyle tenkit edebilir ki zaten tüm illet ve karinelerin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Akıl kıstasının kullanıldığını ispatlamak için illa ki sadece bu kıstasın tek başına kullanılması gibi bir zorunluluk elbette yoktur.

Bu sorunlu yaklaşımın yanında müellif akıl kıstasına ayırdığı yaklaşık iki sayfalık kısımda tatminkâr bir malumat sunmamıştır. Hâlbuki bu konuda İmam Şâfiî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân'ın yanında erken dönemden Ebu Nuaym el-İsfahânî gibi isimlerin izahatı olduğu gibi mütekaddimundan İmam Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, Yakub b. Süfyan el-Fesevi (ö. 277/890), İbn Hibbân, Tahâvî ve İsmâîlî, müteahhirden ise İbnü'l-Cevzî, İbn Hacer, Zehebî (ö. 748/1348) ve Süyûtî'nin tatbikat örnekleri bulunmaktadır. Mesela İmam Müslim beş tane sünenin her birinin Kur'an'ın dörtte birine denk sayılması bilgisini içeren bir haberi "manası anlaşılmayan müstenker" bir hadis olarak nitelemiştir.³¹ Burada aklın bedihîyyatına aykırı bir durumun söz konusu olduğu açıktır. Yine, İbn Cevzî yedi haberi, Zehebî ise beş haberi akla muhalefet gerekçesiyle sarahaten tenkit etmişlerdir.³² İbn Hacer de Bedir savaşının başındaki mübarezeeye dair Ebu Dâvûd'un *Sünen*'inde geçen bir hadisi senedinin sahih olduğunu belirttiği halde genç ile yaşlının eşleştirilmesini içerdiği için makul bulmamış, gençlerin ve yaşlıların kendi arasında eşleştirildiğini ifade eden siyer kaynaklarının verdiği bilgiyi tercih etmiştir.³³ Kısaca muhaddislerin yaklaşımına dair bu kadar önemli bilgiye yer verilmemesinin yol açtığı eksiklik yanında aynı kıstasın aynı kısıtlamalarına genişçe yer verilerek (s. 399-405) ve mutlak olmadığı kabul edilerek yine de usulcüler için bir kıstas olarak görülmesi izahı zor büyük bir çelişki oluşturmuştur.

8. Tarihî Malumata Muhalefet Kıstası

Müellif tarihi bilgiye muhalefet başlığı altında iki örneğe yer vermiş, ardından bu kıstası İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zehebî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bildiği kadarıyla az sayıda hadis için kullandığını belirtmiş ve kaynak olarak İbn Kesîr'in kullanımına dair bir makale ve bir yüksek lisans tezine atıf yapmıştır (s. 331-6). Bu durum da daha önce bahsettiğimiz üzere yazarın muhaddislerin tatbikatına dair yeni bir bulgu ortaya koymak yerine zaten bilinen örnekler üzerinden konuyu işlemlerini göstermektedir. Halbuki bu kıstasa dair sadece erken dönemden Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Hâkim gibi şahsiyetlerin yaptıkları tenkitler bilinmektedir. Geç dönemden Zehebî gibi muhaddislerin kullanımına dair tatminkâr bilgi sunan muasır araştırmalar da mevcuttur.³⁴ Böyle önemli bir konuyu doktora tezi olarak inceleyen bir çalışmada konunun özgün bulgular sunmak bir yana diğer çalışmalarda geçen malumatın da ihmal edilerek sathî bir şekilde incelenmesi çalışmanın ulaştığı neticelerin sağlam bir zemine dayanmadığını göstermektedir.

9. Müşahede ve Hisse Muhalefet Kıstası

Benzer bir durum bu kıstas için de geçerlidir. Müellif bu kıstas için de yeni bulgular ortaya koymak yerine "Neredeyse hiçbir misal bulamamaktayız" ifadesini kullanmış (s. 336) ve İbn Cevzî'nin *Mevzuat*'ından iki misal paylaşmıştır. Hatîb'in bu misal bulamama durumu aslında çalışmasının en mühim zayıflıklarından biri olan muhaddislerin tatbikatını yeterince araştırmamasını ispatlamaktadır. Zira bu kıstasla alakalı Abdullah b. Mübarek, Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Buhârî, Ebu Hâtim, İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi muhaddislerin uygulamaları mevcuttur. Mesela dikkat çekici bir örnekte Ebu Hâtim "Âlimler

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/351.

³¹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 97-101.

³² Çalgan, "İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzuât*'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 1 (Eylül 2022): 44-66 ; Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gereçeli Kullanımı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022): 147-158.

³³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/298. Mehmet Ali Çalgan, "Fethu'l-bârî'de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teârûz Çözümleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020): 105-135.

³⁴ Mesela Hasan Fevzî Hasan Saîdî, *ez-Zehabî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsî's-Şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013).

bunamaz” haberini vakıya ve müşahedeye aykırılık gerekçesiyle şu şekilde tenkit etmiştir: “İlme mensup olan Mes’ûdî, Cerîrî, Saîd b. Ebî Arûbe, Ata b. es-Sâib ve başkalarını bu halde bulduk.”³⁵ İmam Buhârî’nin de “Ayetler (işaretler/ahir zamanın alametleri) iki yüz senesinden sonradır” şeklindeki haberi vakıya muhalif bularak “iki yüz senesi geçti ama ayetlerden hiçbir şey ortaya çıkmadı.”³⁶ dediği nakledilmiştir. Yine, İbn Mübârek’in mercimeğin takdis edilmesi hakkında bir haberi mercimeğin bilakis zararlarının da bulunduğu şeklinde tenkidi de konuya dair güzel bir örnektir.³⁷

10. Münekkidin Yadırgaması Yoluyla Ta’lil

Hatîb muhaddislerin kıstaslarının sonuncusu olarak “Diğer Kıstaslar” başlıklı bir bölümde “nübüvvet kelamına benzememe” ve “münekkidin yadırgaması” şeklinde iki kıstastan daha bahsetmiştir. Münekkitlerin yadırgaması başlığında önce Rebî’ b. Huseym’in (ö. 65/685 [?]) “Hadisin bazen gün ışığı gibi bir ışığı olur ki o hadisi beğenirsin, bazen de gecenin karanlığı gibi karanlığı olur ki o hadisi de yadırgarsın (münker bulursun).”³⁸ sözünü ve bu minvalde diğer bazı beyanları aktarmış, ardından manası yadırganmış olan bir hadisi misal olarak zikretmiştir (s. 378-381). Oldukça kısa tuttuğu bu bölüm hakkında bu kıstasın dar bir çerçevede kullanıldığını belirtmiştir (s. 258). Öte yandan, teferrüd konusunu işlerken mana nekaretine bir alt başlık olarak daha geniş bir şekilde yer vermiştir. Öncelikle belirtmek istediğimiz husus, mana nekareti konusunun teferrüd başlığı altında verilmesinin isabetli olmadığı, mana nekaretinin asıl “münekkidin yadırgaması” başlığı altında geniş bir şekilde tahlil edilmesinin gerektiridir. Zira manası münker görülen bir hadisin teferrüd etmesi tabii olmakla beraber teferrüd eden her hadisin manasının münker olması gerekmemektedir. Ayrıca, bir münekkit için teferrüd tek başına red sebebi olmamakla beraber mana nekareti red sebebi olmaktadır. Kısaca, Rebî’ b. Huseym’in belirttiği üzere mana nekareti muhaddislerin mutlaka dikkate aldıkları müstakil bir kıstas durumundadır ve müellifin iddiasının tam aksine bir metin tenkidi ölçütü olarak dar bir çerçevede değil, oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. İlginç olarak yazımızın girişinde belirttiğimiz üzere müellif çalışmasının bilhassa mana nekareti sebebiyle metnin reddine odaklandığını belirtmiştir (s. 10).

Bu hususu biraz açmak gerekirse muhaddisler muaraza yoluyla bir hadisin metninde görülen lafız hatalarını tespit edebildikleri gibi manası Kur’an’a, icmâa, dinin öğretilerine muhalif olan veya daha genel bir ifadeyle manası yadırganacak bir hâl arz eden hadisleri de mana nekareti sebebiyle tenkit etmişlerdir. Bu durumu ifade etmek için münker/batıl gibi tabirleri bazen gerekçeli olarak ancak çoğunlukla muhtasar bir şekilde gerekçesiz olarak kullanmışlardır. Muallimî, Ebu Gudde, Kırbaşoğlu gibi isimler münker/batıl gibi terimlerin çoğunlukla mana nekaretini ifade etmek üzere kullandığına işaret etmişlerdir.³⁹ Kanaatimizce muhaddislerce yaygın kullanımından dolayı mananın nekaretinden dolayı hadis metninin tenkidinin Kur’an’a, sünnete, icmâa muhalefet gibi kıstaslardan daha öncelikli olarak ele alınması çok daha isabetli olacaktır. Ancak müellifin yaptığı gibi en sonda verilerek dar bir çerçevede kullanıldığını öne sürmek vakıyayla hiçbir surette uyuşmayan bir tespit olmuştur.

11. Kıstaslar Hakkında Genel Değerlendirme

Müellif muhaddislerin metindeki illeti bulmak için sadece muaraza yani hadisin rivayetlerini mukayese yöntemini kullandıklarını belirtmiş ve Müslim’in *Kitâbu’t-temyiz*’de bu yöntemi etkin bir şekilde kullandığını vurgulamıştır (s. 381-2). Ancak muhaddislerin sadece muaraza değil, Kur’an-ı Kerim gibi muhtelif delillere aykırılık ve daha genel olarak mana nekareti sebebiyle muhteva tenkidi yaptığına işaret etmemiştir. Halbuki kendisinin bilhassa işaret ettiği Müslim’in *Kitâbu’t-temyiz*’inde icmâa, akla, sahabe ameline muhalefet ve umûmü’l-belvâ gibi kıstasların kullanılmış olması⁴⁰ manidar olup müellifin tespitinin eksikliğini ortaya koymaktadır.

Hatîb’in “Bir münekkit hadisin manasını yadırgadığında hadisi teferrüde illetli bulur.” (s. 383) ifadesi ise yine vakıyayı yansıtmamaktadır. Zira münekkitler manasını münker buldukları hadisleri teferrüde işaret etmeden doğrudan münker/batıl/asılsız gibi ifadelerle yaygın bir şekilde tenkit etmişlerdir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere müellifin mana nekaretini teferrüd konusu içinde ele almasını bu şekilde temellendirmeye çalışması isabetsiz olmuştur.

Müellifin icmâ, akıl ve hisse aykırılığın muhaddisler nezdinde bir kıstas olduğunu ispatlayacak erken dönem muhaddislerinin herhangi bir izah ya da tatbikat misali ortaya koymadıkları şeklindeki ifadesi (s. 385) bir yandan araştırmasının yeni bulgular ortaya koyamamasından diğer yandan olan bulguları yanlış yorumlamasından kaynaklı olup son derece isabetsiz bir

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *İlelül-hadîs*, no: 2855.

³⁶ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, 3/306.

³⁷ İbnü’l-Cevzi, *Kitâbü’l-mevzuat*, 519 no: 1327.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kıfaye fi İlmî’r-rivaye*, 462; İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzuat*, 68.

³⁹ Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Muallimî Yemanî, *el-Envarü’l-kaşife lima fi kitâbi edva ale’s-sünne mine’z-zülel ve’t-tadlil fi’l-mücazeffe* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983/1403), 263-4; Zehebî, *el-Mûkaza fi İlm mustalahi’l-hadîs*, 42-3, dipnot: 5; Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 336-7.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Çalğan, “Müslim’in Kitâbu’t-Temyiz’i Işığında Erken Dönem Münekkitlerinde Metin Tenkidi”. *HADITH* 7 (Aralık 2021): 4-51.

değerlendirme durumundadır. Yine, Kur'an-ı Kerim'e muhalefetin muhaddislerce bir kıstas olarak değil de diğer karinelere ilave yardımcı bir karine olarak değerlendirildiğini ifade etmesi (s. 385) de yukarıda değindiğimiz üzere sorunludur.

12. Muhtelif Hususlar

Bu bölümde müellifin isabetli görmediğimiz bazı görüşlerine kısaca işaret etmekte fayda görüyoruz.

- Müellifin şu ifadeleri muhaddislerin yöntemini yansıtmamaktadır: “Muhaddisin yolu sened zikri geçen şartlarla sahih olduğunda başka şart aramaksızın hadisle amel ve ihticacın vacib oluşudur. Onun nezdinde hadisi red hadise muarız bir delilin olmayışına bağlı değildir.” (s. 31), “Muhaddis metni ihmal etmeden ancak sadece sened cihetinden bir hadisi sahih/kuvvetli/zayıf sayar.” (s. 63), “Muhaddis için takviye sadece senedler ve hadisin tarihleriyle sınırlıdır.” (s. 97) Bu sözlerden muhaddisler için esas olanın sened olduğu, muarız bir delilin oluşunun sıhhati etkilemediği, senedin sıhhatinin metnin de sıhhatini temin ettiği anlaşılmakta olup burada sadece bu ifadelerin muhaddislerin izah ve tatbikatıyla uyuşmadığını belirtmekle iktifa edebiliyoruz. Konunun ayrıntılı temellendirilmesi için konuyla ilgili makalelerimize ve kitap çalışmamıza bakılabilir.

- Zehebî *el-Mûkiza*'sında hadis hafızlarından tabiun tabakasındaki olanların teferrüd ettikleri hadise sahih, bir sonraki tabakadakilerinkine sahih garib, bir sonraki tabakadakilerinkine ise garib ferd demiştir.⁴¹ Ayrıca, sadûk râvinin teferrüd ettiği hadisin münker sayılabileceğini belirtmiştir.⁴² Müellif Zehebî'nin bu sözlerine dikkat çektikten sonra Zehebî'nin bu izahını garib ve itiraza açık bulduğunu söylemiş, muhakkik Ebu Gudde'nin Zehebî'nin bu beyanlarına bir not düşmemesini ise şaşırı bulmuştur (s. 274, dn. 2). Muhaddislerin teferrüdü râvinin tabakasına, güvenilirlik durumuna ve hatta hadisin konusuna (umûmü'l-belvâda olduğu gibi) göre farklı değerlendirmeleri yadırganacak bir durum olmayıp zaten olması gereken de budur.

Sonuç

Muhaddislerin metin tenkidi faaliyeti hakkında son dönemlerde birçok nitelikli araştırmaların yapıldığı müşahede edilmektedir. Bunlar arasında bilhassa belli muhaddisleri veya eserleri inceleyen çalışmaların ortaya çıkardığı yeni bulgular bakımından oldukça mühim oldukları kanaatindeyiz.

Netice olarak usul kitapları hakkında tatminkâr seviyede malumat sunmakla ve yer yer titiz ve dikkatli tahliller içermekle beraber incelediğimiz eserin muhaddislerin metin tenkidi faaliyetleri hakkında önceki çalışmalardan farklı bir bulgu ortaya koyamamış olması, muhaddisler ve fukahânın yöntemlerine dair tezat oluşturan tespitler yapması, çalışmasının amacını mana nekaretine odaklanmak ve erken dönemi esas almak olarak belirlemesine rağmen bu önceliklere riayet etmemesi, mana nekareti yoluyla metin tenkidine hak ettiğinden çok daha az yer vermesi, pek çok yerde geç dönem merkezli değerlendirmeler yapıp bunları tüm muhaddislere genellemesi gibi hususlar sebebiyle sorunlu bir yaklaşım sergilemiş ve isabetli sonuçlara ulaşamamış olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeplerden ötürü içerdiği kıymetli ve zengin malumat sebebiyle oldukça öğretici sayılabilecek olan eserin metin tenkidi konusunda ciddi bir alt yapısı olmayan okuyucu için hayli yanıltıcı olabileceğini de eklemekte fayda görmekteyiz. Muhaddislerin metin tenkidi faaliyeti hakkında tatminkâr bilgi edinmek isteyen araştırmacılara Belhî ve Saîdî'nin bahsi geçen çalışmalarını tavsiye etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz.⁴³

⁴¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Mûkiza fi ilm mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1437), 77.

⁴² Zehebî, *el-Mûkiza fi ilm mustalahi'l-hadis*, 42.

⁴³ Belhî, *Mesâlik nakdi'l-metn inde nukkâdi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*; Saîdî, *ez-Zehbî ve Menhecuhû fi Nakdi Metni'l-Hadisi's-Şerîf*.

Kaynakça | References

- Belhî, Nebîl Ahmed. *Mesâlik nakdi'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî*. Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-inâye bi-tibâati ve neşr, 2021.
- Beroje, Sahip. "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı". *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*. 7-9 Mayıs 2010, 2012, 860-877.
- Çalğan, Mehmet Ali. "Fethu'l-bârî'de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teâruz Çözümleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020): 105-135.
- Çalğan, Mehmet Ali. "İbn Ebu Hâtîm'in 'İlelü'l-ḥadîs İsmi Eserinde Metin Tenkidi". *HADITH* 9 (Aralık 2022), 1-49.
- Çalğan, Mehmet Ali. "İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 1 (Eylül 2022): 44-66.
- Çalğan, Mehmet Ali. "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi". *HADITH* 7 (Aralık 2021): 4-51.
- Çalğan, Mehmet Ali. "Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022): 147-158.
- Durays, Halid b. Mansur. *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007.
- Dümeynî, Müsîr b. Garamullah. *Mekâyis nakdi mutûni's-sünne*. Riyad: y.y., 1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye*. Beyrut: Müessesetu'r-risale nâşirûn, 2013.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *'İlelü'l-ḥadîs*. thk. Rif'at Fevzî Abdumuttalib, Ali Abdulbasit Mezîd. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 2009.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah*. thk. Rebi' b. Hadi Umeyr. Riyad: Dârü'r-Raye, 1988.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Nüzhetu'n-nazar*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1435.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsan fi takribi Sahihi İbn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrâhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafa ve'l-metrukin*. thk. Hamdi Abdulmecid Selefî. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Müntehabu min ileli'l-Hallal*. thk. Târik b. İvazullah. Riyad: Dârü'r-Raye, 1998/1419.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizi*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dârü'l-minhâc, 1440.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'l-mevzûât*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2008.
- Kanarya, Bayram. "İmâm Şafii'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsmi Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4/8 (2012), 101-128.
- Melibarî, Hamza b. Abdullah. *Nazarât Cedîde fi Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003.
- Mu'tez el-Hatîb. *Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metn, dirâse fi menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-arabiyye li'l-ebbâs, 2011.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali Yemani. *el-Envarü'l-kaşife lima fi kitâbi edva ale's-sünne mine'z-zülel ve't-tadlil fi'l-mücazeffe*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Kitâbu't-Temyîz*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kâhire: el-Fâruku'l-hadîse li't-tibâa, 2008.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şafii'de Hadisin Kur'an'a Arzı". *Diyanet İlmî Dergi*. 54/3 (2018), 13-37.
- Polat, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Saîdî, Hasan Fevzî Hasan. *ez-Zehbî ve Menhecuhû fi Nakdi Metni'l-Hadîsî-Şerîf*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Selefî, Muhammed Lokman. *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadîs seneden ve metnen*. Riyad: Dârü'd-dâî li'n-neşr, 1420.
- Sülemî, Abdurrahman b. Nüveyf. *el-Hadîsu'l-münker inde nukkâdi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1983.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940/1358.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *İhtilâfu'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1983.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu? İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.*
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Yılmazlar, Esmâ. "Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fi menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn". *Akademik-Us* 4 / 2 (Aralık 2020): 91-94.



Kitap Değerlendirmeleri
Book Reviews

Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh, Prof.Dr. Ali Bulut

(İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 224 sayfa, 9789755486321

Mehmet Emin GÜZEL |  0000-0001-6049-6616

Arş. Gör. Dr. | Yazar | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi | **ROR**: 026db3d50

Temel İslam Bilimleri | Aksaray, Türkiye

Öz

Basra dil okulu öncülerinden olan Sîbeveyhi (ö. 180/796), günümüze ulaşan Arap dil gramerine dair yazılmış ilk hacimli eserin yazarıdır. Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı bu eserinde kendi görüşlerinin yanı sıra hocası Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) gibi dönemin önemli dilcilerinin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca eserde hem doğrudan hem de hocaları vasıtasıyla Sîbeveyhi'nin Araplardan yaptığı pek çok nakil yer almaktadır. Bu yönüyle de eser, Arap diline dair önemli bir arşivdir. Kendisi genç yaşta vefat etmesine rağmen alanda otorite kabul edilmiş, eseri asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş ve Arap dili grameri alanında yazılan bütün kitaplara doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Yazıldığı günden günümüze kadar eser ve yazarı üzerine onlarca çalışma yapılmasına rağmen ülkemizde Sîbeveyhi ve *el-Kitâb*'i üzerine yeterli kadar çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Prof. Dr. Ali Bulut'un Sîbeveyhi ve *el-Kitâb* adlı eserini tanıtmaya yönelik kaleme aldığı "Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh" başlıklı kitabın kritiği yapılmıştır. Üç bölümden oluşan bu kitabın birinci bölümünde Sîbeveyhi'nin hayatı ve ilmi kişiliği, ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise *el-Kitâb* adlı eseri tanıtılmıştır. Kitap 2022 yılında İFAV Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Eleştiriye açık yönleri bulunmakla beraber, Sîbeveyhi ve eseri hakkında derli toplu bilgilere yer vermesi açısından önemlidir. Öte yandan *el-Kitâb* okuyucularına kılavuzluk etmesi açısından esere giriş mahiyetinde okunmaya değer kıymetli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Nahiv, Kitap Kritiği, Sîbeveyhi, el-Kitâb.

Atıf Bilgisi

Güzel, Mehmet Emin. "Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 231-234.

<https://doi.org/10.32950/rid.1241409>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 24.01.2023	Kabul Tarihi: 03.03.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körelme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Sibawayh, One of the Pioneers of Ilmal-nahw, Prof.Dr. Ali Bulut

(İstanbul: İFAV Publishing, 2022), 224 pages, 9789755486321

Mehmet Emin GÜZEL |  0000-0001-6049-6616

Research Assistant Dr. | Author | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

Aksaray University |  026db3d50

Basic Islamic Sciences | Aksaray, Türkiye

Abstract

Sibawayh (d. 180/796), one of the pioneers of the Basra School of linguistics, is the author of the first voluminous work on Arabic grammar that has reached the present day. Sibawayh did not only give place to his own views in this book called *al-Kitâb*. He also included the views of important linguists such as her teacher Halil b. Ahmed (d. 175/791) and Yunus b. Habib (d. 182/798). Additionally, the work contains many direct and indirect quotations from Arab sources, making it an important archive of the Arabic language. Despite dying at a young age, Sibawayh was recognized as an authority in the field and his work was used as a textbook for centuries, directly or indirectly serving as a source for all books on Arabic grammar. Despite numerous studies being conducted on the author and his work since it was written, there has not been enough research done in Turkey on Sibawayh and his *al-Kitâb*. This study focuses on the critical review of Prof. Dr. Ali Bulut's book *Sibawayh, One of the Pioneers of Nahw*. The book, which is divided into three sections, introduces Sibawayh's life and scholarly personality in the first section and introduces his work *al-Kitâb* in the second and third sections. The book was published by İFAV Publications in 2022. Although it has aspects that are open to criticism, it is important in terms of giving place to tidy information about Sibawayh and his work. On the other hand, *al-Kitâb* is a valuable work worth reading as an introduction to the work in terms of guiding its readers.

Keywords

Arabic Language, al-Nahw, Book Review, Sibawayh, al-Kitâb.

Citation

Güzel, Mehmet Emin. "Sibawayh, One of the Pioneers of Ilmal-nahw". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 231-234.

<https://doi.org/10.32950/rid.1241409>

Publication Information

Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 24.01.2023	Date of Acceptance: 03.03.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		

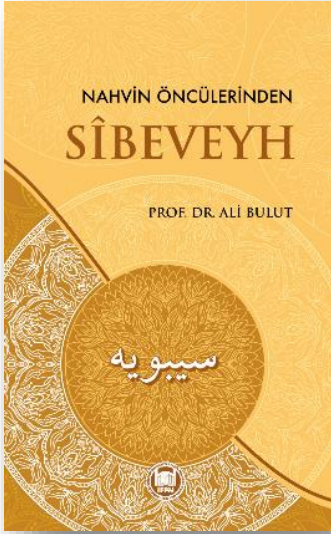


Abstracting and Indexes



Prof.Dr. Ali Bulut, Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022)

224 sayfa, 978-975-548-632-1



Sîbeveyhi (ö. 180/796), Basra dil okulu öncülerinden olup günümüze ulaşan Arap dil gramerine dair yazılmış ilk hacimli eser olan el-Kitâb'ın yazarıdır. Sîbeveyhi, bu eserinde kendi görüşlerinin yanı sıra başta hocası Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) olmak üzere dönemin önemli dilcilerinin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca eserde Sîbeveyhi'nin hem doğrudan hem de hocaları vasıtasıyla Araplardan yaptığı pek çok nakil yer almaktadır. Genç yaşta vefat etmesine rağmen Sîbeveyhi, alanda otorite kabul edilmiş, eseri asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş ve alanla ilgili yazılan bütün eserlere doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Yazıldığı günden günümüze kadar eser ve yazarı üzerine onlarca çalışma yapılmasına rağmen ülkemizde Sîbeveyhi ve el-Kitâb'ı üzerine yeteri kadar çalışma yapılmamıştır.

Prof. Dr. Ali Bulut'un kaleme aldığı "Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh" adlı kitap, alandaki açığı kapatmaya yönelik atılmış önemli bir adımdır. Nitekim yazar kitabın önsözünde Sîbeveyhi ve el-Kitâb'ın ehemmiyetine temas ettikten sonra ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmaların son derece az olduğunu, bundan dolayı bu kitabı kaleme aldığını belirtmiştir (s. 9). Kitap bir yönüyle Sîbeveyhi'nin biyografisi diğer yönüyle de el-Kitâb'ın kritiği mahiyetindedir. Ancak ileride verilecek bilgilerden de anlaşılacağı üzere eser,

daha çok el-Kitâb'ı tanıtmaya yöneliktir. Nitekim kitapta Sîbeveyhi'nin hayatına kısa bir bölüm ayrılmıştır. Bu bölümde ilmi kişiliğinin anlatıldığı başlık altında yer verilen değerlendirmelerin de büyük çoğunluğu el-Kitâb çerçevesindedir. Buna rağmen eserin adında el-Kitâb'ın yer almaması Sîbeveyhi ile el-Kitâb'ın özdeşleşmesine bağlamak mümkündür. Aksi takdirde "Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh ve el-Kitâb Adlı Eseri" şeklinde bir isim daha uygun olacaktır. Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, yazarın "Sîbeveyh" ismini tercih etmesi Farsçadaki telaffuzunu esas almasından mıdır bilinmez ancak nahiv kaynaklarında sonu "veyh" ekiyle biten bileşik özel isimlerin kesre üzere mebni oldukları belirtilir. Dolayısıyla müellifin adı daha çok "Sîbeveyhi" olarak bilinmektedir.

Yazar, giriş ve üç bölüme ayırdığı eserin giriş bölümünde nahiv ilminin tanımı, doğuşu Sîbeveyhi'ye kadar olan tarihsel süreç ve yapılan çalışmaları ele almıştır. Eserin birinci bölümünde Sîbeveyhi'nin hayatı, öğrenimi, hocaları, arkadaşları, öğrencileri, yaşadığı dönemdeki ilmi ortam, ilmi kişiliği ve Kisâî ile arasında geçen münazaraya yer verilmiştir. Bu bölümde yer alan bilgiler Sîbeveyhi'yi tanıtmaya açısından önemli olsa da yeterli olduğu söylenemez. Ancak bu durum kaynaklarda Sîbeveyhi'nin hayatıyla ilgili detaylı bilginin yer almamasıyla açıklanabilir.

İkinci ve üçüncü bölümü Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ına ayıran yazar, ikinci bölümde el-Kitâb'ın nüshaları, el-Kitâb'ta konuların işlenme yöntemi, eserde kullanılan şevâhid, esere yönelik eleştiriler, eserdeki bazı dil kuramları ve terimlerle ilgili bilgiler vermiştir. el-Kitâb'ın, çoğu Türkiye'de olmak üzere dünyanın birçok yerinde el yazmalarının bulunduğunu belirten yazar, nüshaların katalog bilgilerini sıraladıktan sonra (s. 56-60) eserin baskıları hakkında da detaylı bilgilere yer vermiştir. Sîbeveyhi ve eseri üzerine yapılmış çalışmalar başlığı altında eski ve yeni çalışmalarını aktaracağını belirten yazar (s. 63) Korkis Avvâd'ın çalışmasını esas almış, kendi ilaveleriyle birlikte doksan dört tane çalışmaya yer vermiştir (s. 64-74). Ancak Sîbeveyhi ve eseri üzerine yapılan çalışmaların sayısının bundan daha fazla olduğu bilinen bir gerçektir. Sîbeveyhi ve el-Kitâb üzerine çalışmalar, müstakil bir çalışma konusu olacak çapta geniş bir konu olmakla birlikte bu listede, el-Kitâb üzerine yapılmış en önemli şerh çalışmalarından biri olan Hâdî Nehr'in eş-Şerhü'l-Mu'âsır lî Kitâbi Sîbeveyhi adlı eseri ve Sîbeveyhi üzerine yapılmış önemli çalışmalardan bir tanesi olan İdris Makbûl'ün Sîbeveyhi Mu'tezîliyen: hafriyatün fi metâfizika'n-nahvi'l-arabî adlı çalışması gibi öne çıkan modern çalışmalara yer verilmesi uygun olacaktır. Bununla birlikte bu bölümde yer alan bilgiler, Sîbeveyhi ve el-Kitâb'ı tanımak isteyen araştırmacılar için önem arz etmektedir.

el-Kitâb'ta nahiv ve sarf ilminin bütün konuları işlenmiştir. Bunların yanı sıra sözlük, sesbilim, meânî, beyân, bedî, kırâat, arûz ve Arap lehçeleri gibi birçok ilim dallarıyla ilgili bilgiler yer almaktadır (s. 75). el-Kitâb'ta işlenen bu konular bâb usulüne göre işlenmiştir. Ancak henüz terminolojinin tam oluşmadığı erken döneme ait bir eser olması hasebiyle bâb başlıklarının anlaşılması zordur. Nitekim birçok yerde konu içeriği ve konuya dair örnekler okunmadan bâb başlığında ne demek istendiği anlaşılmamaktadır. el-Kitâb'ta konuların işlenme yöntemi hakkında bilgi veren yazar, ilgili başlık altında bâb başlıklarını liste halinde ve anlaşılır bir dille açıklamış, güncel karşılıklarına yer vermiştir (s. 88-105). Eserde yer alan bu tür açıklamalar el-Kitâb

okuyucularına kılavuzluk yapması açısından kıymetlidir.

el-Kitâb'ta Kur'ân, Arap şiiri, Arap kelâmı, atasözü ve deyimlerle istihsad edildiğini belirten yazar, Allâl el-Fâsî'nin çalışmasına dayanarak Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında hadislerle hiç istihsatta bulunmadığını öne sürmüştür (s. 115). Ancak konu, Sîbeveyhi uzmanları arasında tartışmalı olup sınırlı sayıda da olsa el-Kitâb'ta istihsad amaçlı hadislerin yer aldığı görülmektedir (bk. el-Kitâb s. 2/32; 2/393; 3/268).

el-Kitâb, üslubunun kapalı olması, yanlış ve çelişik bilgiler içermesi ve düzensiz olması gibi bazı yönlerden eleştirilmiştir. Kitapta yazarın bu eleştirilere yer verirken savunmacı bir refleksle yaklaştığı gözden kaçmamaktadır (s. 120-136). Ancak yapılan bu eleştirilerin doğruluk payı olsa da eleştirenlerin anakronizme düştükleri görülmektedir. Zira eksiklerine rağmen yazıldığı dönem ve şartlar göz önünde bulundurulduğunda el-Kitâb'ın kendi çağını aşan çapta bir eser olduğu anlaşılacaktır. Buradan hareketle yazarın bu eleştirilere karşı savunmacı yaklaşması haklı ve yerindedir.

el-Kitâb, âmil (etken), ta'îl (nedensellik), hazif (eksilti) ve kuvvet gibi birçok dil nazariyesini barındırır. Daha sonra yazılan nahiv eserleri de büyük oranda nahiv ilminin omurgasını oluşturan bu nazariyeleri esas almıştır. Dolayısıyla el-Kitâb okuyucuları için eserin barındırdığı bu dil nazariyelerine vakıf olmak hayati öneme sahiptir. Ancak âmil nazariyesi başlığı altında yazarın bağlamdan koparak konuyu daha çok İbn Madâ (ö. 592/1196) ve Nasr Hamid Ebû Zeyd (ö. 1943-2010) ekseninde tartıştığı görülmektedir (s. 140-145). Kaldı ki başta âmil kuramı olmak üzere geleneksel nahiv ilmine karşı çıkan İbn Madâ'nın iddialarına Nasr Hamid Ebû Zeyd gibi muasır bir dilci yerine Tûfî (ö. 716/1316) veya İbn Harûf (ö. 609/1212) gibi âlimler üzerinden cevap vermesi daha uygun olacaktır.

İkinci bölümde sınırlı da olsa yer verilen terimler sözlüğü (s.155-160), el-Kitâb'ın dilini anlamaya yönelik yapılmış kıymetli bir çalışmadır. Söz gelimi günümüz okuyucusu "اسم الفاعل والمفعول لكان" ifadesinden kâne nakıs fiilinin ism-i fâil ve ism-i mefûl kiplerini anlayacaktır. Ancak bu ifade el-Kitâb'ta kânenin isim ve haberi anlamında kullanılmıştır (s. 155). Ayrıca bu başlık altında açıklanan terimlerin güncel karşılıklarına yer verilmek suretiyle Sîbeveyhi'den sonra gramer terimlerinde ne gibi bir değişiklik olduğunu gözlemlene imkânı sunmuştur.

Sîbeveyhi el-Kitâb'ında sadece dilbilgisi kurallarını vermekle kalmamış, aynı zamanda ifade inceliklerini ve dilin farklı üsluplarını da sunmuştur. Bu bağlamda, dil verisini öğretmekle yetinmemiş doğru-yanlış, güzel-çirkin vb. değerlendirmelere tabi tutmuştur (s. 199). el-Kitâb'taki bu değerlendirmeler bazı ilim adamları tarafından edebî tenkit unsurları olarak görüldüğünden edebî tenkidin ilk yazılı ürününün de el-Kitâb olduğu kabul edilir (s. 165). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Sîbeveyhi'ye göre bazen konuşma diliyle (nesir) şiir dili arasında sözel değerler yönünden farklılıklar bulunur. Zira şiir dilinin kendine özgü bazı kuralları vardır ve bu kuralların bir kısmı nesir diliyle uyurken bir kısmı uyuzmaz (s. 196). Kitabın üçüncü bölümünü el-Kitâb'ın bu yönüne ayıran yazar, el-Kitâb'ta ölçme-değerlendirme yöntemi, sözel değerler konusu ve temsil kavramını incelemiştir. Kendisinin de belirttiği gibi yazar bu bölümde el-Kitâb üzerine yapılmış önceki iki çalışmadan yararlanmıştı (s. 166). Yapılan inceleme sonucu yirmi yedi tanesi olumlu on dokuz da olumsuz değerler olmak üzere toplam kırk altı tane sözel değerlerle ilgili terim tespit edilmiştir (s. 202). Bu terimlerin izahına yönelik verilen bilgiler el-Kitâb'ın anlaşılmasına ciddi katkı sağlayan kıymetli verilerdir. Ancak yapılan bu açıklamalarda bazı değerlendirme hataları gözden kaçmamaktadır. Söz gelimi yazar, "ehaffu" (s. 183) şeklinde bir sözel değere yer vermiştir. Oysa bu, bir ölçü olabilir ancak değer değildir. Kaldı ki bunu bir değer olarak saydığı takdirde, "eskalu", "hafifun", "sakîlun" gibi daha birçok değere yer vermesi gerekecektir. Son olarak "Kalîlün Habîs" değerini "Biraz Berbat" şeklinde açıklaması (s. 192) isabetli olmamıştır. Zira bu tamlamadaki "kalîl" ifadesi ayrı bir değerdir ve kullanımın azlığını ifade etmektedir.

Ez cümle tıp alanında İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve el-Kânûn fi't-tıb adlı eseri otorite kabul edildiği gibi Arap dili gramerinde de Sîbeveyhi ve el-Kitâb'ı otorite kabul edilmiştir. Eser, sadece Arap dil gramerine dair ilkeler barındırmakla yetinmeyip Arap diline dair başta şiir ve günlük Arap kelâmı olmak üzere zengin dil verisi barındırmaktadır. Bu yönüyle de kıymetli bir arşivdir. Eksik ve eleştiriye açık yönleri olsa da asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş, alanda yapılan bütün çalışmalara doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Ancak hem hacmi hem de üslubunun zor olmasından dolayı günümüzde daha çok bir başvuru kitabı olarak raflardaki yerini almaktadır. Zira eser, alanın mütehasıslarının bile yer yer anlamada güçlük çektiği bir üslup ve terminolojiye sahiptir. Prof. Dr. Ali Bulut'un bu kitabı hem Sîbeveyhi ve eserini tanıtmaya hem de esere merak duyanlara kılavuzluk etmesi açısından önemli ve el-Kitâb'a giriş mahiyetinde okunması gereken kıymetli bir çalışmadır.

Batı'yı Aydınlatan Doğu, Ali İhsan Yitik

(İstanbul: Okur Akademi, 2018), 427 sayfa, ISBN: 9786058179967

Şeyma KESKİN | 0000-0003-3549-3696

Lisans Mezunu | Yazar | seymakeskin_99@outlook.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: 0468j1635

İlahiyat | Rize, Türkiye

Öz

Ali İhsan Yitik'in *Batı'yı Aydınlatan Doğu* adlı eseri çeşitli çeviri ve telif makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Kitapta üç ana başlık altında toplanmış on iki makale bulunmaktadır. "Farklı kalemlerden Hinduizm" adlı ilk bölümde yazar; Bîrûnî, Dârâ Şükûh ve Mahatma Gandhi olmak üzere üç farklı yazarın Hinduizm hakkında kaleme aldıklarını konu edinen üç farklı makaleye ve Hinduizm'de misyonerliği konu edinen çeviri bir makaleye yer vermektedir. "Vedalar, İnek ve Kadın" adını taşıyan ikinci bölüm Hinduizm ekseninde sürdürülen güncel tartışmaları konu edilmektedir. Hinduizm'de kutsal kabul edilen Vedalar, inek tapımının yanı sıra bu din ekseninde kadının yeri ve İslam'daki yeniden dirilme ile karma-tenâsüh öğretisini konu edilmektedir. Kitapla aynı adı taşıyan son bölümde ise Yitik, bir makale üzerinden Hint düşüncesinin tanıtımını yaptıktan sonra Hint kültürünün Batı medeniyetine olan etkisini konu edinen üç farklı makaleyi bölüme dahil etmektedir. Hint dinleri üzerinde yürütmüş olduğu çalışmalarla Dinler Tarihi alanında adından söz ettiren Ali İhsan Yitik, Hint dini ve düşüncesini okura tanıtmayı amaçladığı bu eserinde bizleri Hint kültürü hakkında kapsamlı bir şekilde bilgilendiriyor. Bu doğrultuda Hint dini, inanç ibadet ve düşüncesi ve bunların günümüze olan yansımaları hakkında bizi aydınlatan yazar Hint kültürünün günümüze olan etkisini de gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda *Batı'yı Aydınlatan Doğu* adlı eser Hint kültürü hakkında önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Hint Dinleri, Hinduizm, Batı, Karma-tenasüh

Atıf Bilgisi

Keskin, Şeyma. "Batı'yı Aydınlatan Doğu". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 235-239.

<https://doi.org/10.32950/rid.1248593>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 07.02.2023	Kabul Tarihi: 03.04.2023	Yayın Tarihi: 20.04.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



East Illuminating the West, by Ali İhsan Yitik

(İstanbul: Okur Akademi, 2018), 427 pages, ISBN: 9786058179967

Şeyma KESKİN |  0000-0003-3549-3696

Graduate Degree | Author | seymakeskin_99@outlook.com

Recep Tayyip Erdogan University | ROR: 0468j1635

Theology | Rize, Türkiye

Abstract

Ali İhsan Yitik's book titled *Batı'yı Aydınlatan Doğu* was created by bringing together various translated and copyrighted articles. The book includes twelve articles gathered under three main headings. In the first chapter called "Hinduism from Different Pens" there are three different articles on Hinduism written by three different authors, namely Biruni, Dara Şukuh and Mahatma Gandhi and a translated article on missionary work in Hinduism. The second chapter, titled "Vedas, Cow and Woman", deals with the current debates on Hinduism. In addition to cow worship, the Vedas, which are considered sacred in Hinduism, are about the position of women in this religion, the resurrection in Islam and the doctrine of karma-reincarnation. In the last chapter with the same name as the book, Yitik, after introducing Indian thought through an article, inserts in the chapter three different articles on the impact of Indian culture on Western civilization. Ali İhsan Yitik, who has made a name for himself in the field of History of Religions with his studies on Indian religions, informs us comprehensively about Indian culture in this work that aims to introduce Indian religion and thought to the reader. In this direction, the author, who enlightens us about Indian religion, belief, worship and thought and their reflections on our day, also reveals the impact of Indian culture on our day. In this context, the book called *Batı'yı Aydınlatan Doğu* is an important reference source about Indian culture.

Keywords

History of Religions, Indian Religions, Hinduism, West, Karma- reincarnation

Citation

Keskin, Şeyma. "East Illuminating the West". *Rize Theology Journal* 23 (April 2023), 235-239.

<https://doi.org/10.32950/rid.1248593>

Publication Information

Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 07.02.2023	Date of Acceptance: 03.04.2023	Date of Publication: 20.04.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		

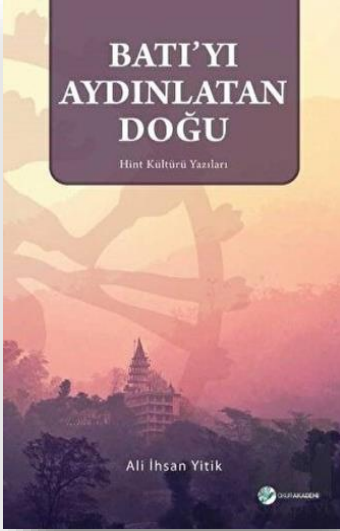


Abstracting and Indexes



Ali İhsan Yitik, Batı'yı Aydınlatan Doğu (İstanbul: Okur Akademi, 2018)

427 sayfa, ISBN: 978-605-81799-6-7



Son yıllarda ülkemizde Hint dinleri konusundaki araştırmaların artan bir hızla devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Korhan Kaya gibi ilahiyat alanı dışından akademisyenlerin yanı sıra Ali İhsan Yitik, Hammet Arslan ve Cemil Kutlutürk gibi dinler tarihçileri tarafından kaleme alınan kitaplar ve makaleler, sunulan uluslararası ve ulusal bildiriler zikredilebileceği gibi hem bu isimler hem de diğer bazı dinler tarihçilerinin danışmanlığında hazırlanan lisansüstü tezlerden de söz edilebilir. Söz konusu isimler arasında Ali İhsan Yitik, ilahiyat camiası içerisinde Hint dinlerine yönelik çalışmalar noktasında öncü isim olarak nitelendirilebilir. Bir başka ifadeyle Hint dinleri denildiğinde dinler tarihi akademisyenleri içerisinde ilk akla gelen isimdir. Hint Kökenli Dinlerde (Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm) Karma İnancı, Tenasüh İnancıyla İlişkisi (1992), Hint Dinleri (2005), Doğu Dinleri (2018) ve tanıtımını yaptığımız Batı'yı Aydınlatan Doğu (2018) gibi kitaplar, Yitik'in çalışmalarından sadece birkaçıdır.

Batı'yı Aydınlatan Doğu adlı kitap, üç ana bölümden ibaret olup toplamda on iki makalenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu makalelerin bir kısmı telif bir kısmı çeviridir. Hint kültürünü çeşitli yönleriyle aydınlatan yazılarla karşılaştığımız kitapta eserin kaleme alınmış amacını Yitik, şu şekilde ifade etmektedir: "Tercüme ve telif makalelerden oluşan bu kitabın temel gayesi, Hint dinsel yaşamını ve düşüncesini farklı

boyutlarıyla Türk okuyucusuna tanıtmaktır. Bu sayede iki toplum ve kültür arasındaki köklü ilişkilerin daha iyi anlaşılabilmesi ve ortak gelecek inşa etme konusundaki çabaların başarı şanslarının artacağı düşünülmektedir." (s. 8)

Kitabın "Farklı Kalemlerden Hinduizm" adlı ilk bölümünde farklı bakış açıları üzerinden Hinduizm'e ışık tutmaya çalışan Yitik, burada Bîrûnî, Dârâ Şükûh ve Mahatma Gandhi'nin Hinduizm hakkında kaleme aldığı yazılara yer vermiş, ayrıca Hinduizm'de misyonerliği inceleyen çeviri bir makaleyi de bölüme ilave etmiştir.

Yazarın birinci bölümde ele aldığı müelliflerin ilki Bîrûnî'dir. Bu başlıkta Biruni'nin Tahkîku mâ li'l-Hind adlı eseri üzerine kısa bir değerlendirmede bulunan Yitik, öncelikle müellifin eserini ne tür kaygılarla ele aldığına değinmekte ve tarafsızlığı terk eden ulemaya yönelik serzenişlerine yer vermektedir. Bunun yanında Bîrûnî'nin Hintliler üzerinde araştırma yaparken karşılaştığını söylediği güçlükleri özetlemektedir.

Yitik, bu bölümde değerlendirmiş olduğu Tahkîku mâ li'l-Hind adlı eserin Hindu inanç ve uygulamalarına ilişkin bölümlerine kısmen çeviri olarak kısmen de kısaltarak yer vermiştir. Yazar burada Bîrûnî'nin kendisiyle Hindu inançlarını açıklamış olduğu teoriye değinir. Bu teoriye göre her dinde aydınların ve sıradan halkın inancı birbirinden ayrılmaktadır. Aydınlar din anlayışında akla öncelik tanırken sıradan halk duyularla algılananlara ve ayrıntılara odaklanır. Hint dininde de buna benzer bir durum söz konusudur. Hindu alimler nazarında Tanrı bir iken avam bu konuda farklı görüşler ileri sürmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan bir diğer durum da halkın alimlerin aksine dini anlamda daha somut tasvirlerle ihtiyaç duyuyor olması ve bu nedenle de geçmişte yaşayan kanun koyucuları hatırlamak maksadıyla putlar yapmalarıdır. Zamanla halk arasında putlara duyulan saygı, putperestliğe benzetilmiştir. Yitik bu başlıkta yapmış olduğu açıklamalarla hem Hint dini hakkında detaylı bilgiler ortaya koymuş hem de 11. yüzyılda yaşamış Müslüman bir bilim adamının Hinduizm'e bakışını gözler önüne sermiştir.

İlk bölümde incelenen isimlerden ikincisi Dârâ Şükûh'dur. Bu başlıkta Dârâ Şükûh'un hayatı ve düşüncelerine yer veren Yitik, Dârâ Şükûh'un Mecma'u'l-bahreyn adlı eserinden de çeviriler yapmıştır. Yazar, Dârâ Şükûh üzerinde inceleme yaparken onun uzlaşmacı karakterine vurgu yapmış, almış olduğu eğitim ve içinde bulunduğu dönemin üzerindeki etkisine işaret etmiştir.

Dârâ Şükûh, ilahi hikmetten bir parçayı içerisinde barındırması bakımından Hint dini ile İslam dini arasında benzerlikler bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu iki din arasındaki farklılıkların yalnızca kavli boyutta olduğunu söylemekte ve hakikatin tek bir grubun tekelinde bulunamayacağını iddia etmektedir. Bu düşünceler doğrultusunda Dârâ Şükûh eserinde Kur'an ayetlerini Upanişadlar üzerinden yorumlamış ve aralarındaki benzerliği ortaya koymaya çalışmıştır. Dârâ Şükûh'un fikirleri hakkında bu bilgilere ulaştığımız başlıkta Yitik'in Dârâ Şükûh'tan çevirilere yer vermiş olması bizlere Hint ve İslam metafiziğinin bir karşılaştırmasını sunmuştur.

Yitik kitabın birinci bölümünde, zikrettiğimiz Müslüman düşünürlerin yanı sıra Hindu bir siyasetçi olan Mahatma Gandhi'nin Hinduizm hakkındaki görüşlerini aktardığı bir makalesine de çeviri olarak yer vermiştir.

İlk bölüme dahil edilen makalelerin sonuncusu ise Hinduizm'in misyoner bir karaktere sahip olduğu yönündeki tartışmaları içermektedir. Bu makalenin iddiası Hinduizm'de halihazırda bir misyonerlik anlayışının bulunduğu ve bu anlayışa Hindu dininin meşhur kanun kitabı Manusmrti'nin kaynaklık ettiği yönündedir. Makalenin müellifi olan Arvind Sharma'ya göre Manusmrti'de karşılaştığımız bu yaklaşım İslam'ın ihtida anlayışına benzemektedir. İslam'a göre Allah'ın vahiy göndermediği bir topluluk bulunmamaktadır. Ancak bazı topluluklar zamanla hakikatten uzaklaşmıştır. Hinduizm'e göre ise başlangıçta herkes Hindu dinine mensubiyetin göstergesi olarak varna sisteminin bir parçasıydı. Fakat zamanla bazı kimseler uygun davranışlarda bulunmaması sebebiyle bu toplumsal sınıfların dışına çıkmıştır. Hindu misyonerlik anlayışının bu şekilde sistem dışına çıkan kimselerin tekrardan varna sistemine dahil edilmesi gibi bir arka planı bulunmaktadır. Bu fikri zeminden hareketle tarihi süreç içerisinde belirgin bir zümre, kendine has uygulamalarıyla ortaya çıkarak Hinduizm'in misyonerlik faaliyetlerini yürütmüştür.

"Vedalar, İnek ve Kadın" başlıklı ikinci bölümde Yitik, Hinduizm'le özdeşleşmiş temel bazı unsurları içeren dört farklı makaleye yer vermiştir. Bu bölümde yer alan "Vedalar ve Kaynağı Üzerinde Tartışmalar" adlı makalenin müellifleri arasında bulunan Yitik, diğer üç makaleyi farklı yazarlardan çevirerek bölüme dahil etmiştir.

"Vedalar ve Kaynağı Üzerinde Tartışmalar" başlıklı makale ikinci bölümün ilk makalesi olup Vedalar hakkında genel bir bilgilendirmeyi içermektedir. Hindu inancına göre tümüyle Brahman'dan sudur etmiş olan Vedalar bizzat tanrısallığın dışavurumudur. Bu sebeple tanrısal vasıflara sahip olan Vedaların yine tanrısal bir süreyi ifade eden her kalpanın başlangıcında ortaya çıktığı ve sonunda kaybolduğu düşünülür. Rişi adı verilen Hindu bilgelere ilham edildiğine inanılan Vedalar uzunca bir süre sözlü olarak aktarılmış, MÖ. 1500-1000 yılları arasında ise yazıya geçirilmiştir. Tarihi süreç içerisinde hiçbir dönemde bilginler Vedaların kaynağı noktasında bir uzlaşıya varamamıştır. Vedalar hakkında bunlar gibi pek çok bilgiye ulaştığımız makale Vedaların içeriği, bölümleri hakkında detaylı açıklamaları, kaynağı ve otoritesi üzerinden yürütülen tartışmaları da ihtiva etmektedir.

Hinduizm'in inanç sistemi söz konusu olduğunda karma-tenasüh öğretisinin merkezi bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Günümüzde bu inancın İslam ahiret inancında bir karşılığının bulunup bulunmadığı tartışma konusudur. Bu doğrultuda Yitik, "İslam Dini ve Karma-Tenasüh Öğretisi" başlıklı çeviri bir makaleyi kitabına almıştır. Karma-tenasüh öğretisinin İslam ahiret anlayışı içerisinde karşılık bulamayacağını ileri süren makale yazarı öncelikle Hinduizm'deki tenasüh anlayışına açıklık getirerek konuya eğilmektedir. Ardından İslam'ın temel inanç esaslarından biri olan ahirete iman ile tenasüh arasında bir bağ kuranların delillerini inceleyen müellif bu iki anlayış arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektedir. Aralarındaki benzerliğin ölümden sonra dirilişin varlığı ve ölümden sonraki hayatın dünyadaki amellere göre belirleneceği hususlarında olduğunu ifade eden yazar, temel farklılığın ise Hinduizm'deki yeniden dirilme hadisesinde Tanrı'nın pasif bir rol oynaması olduğunu belirtir ve bu düşüncenin İslam inancında yer edinemeyeceğini ileri sürer. (s. 173-181)

Bu bölümde yer verilen diğer bir çeviri makale "Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu" adını taşımaktadır. Makalede Hint kültüründeki inek tapımının niteliği ve kapsamı hakkında kısa bir bilgilendirmede bulunan yazar ardından bu anlayışın günümüzde insanlar tarafından nasıl karşılandığı ve ne tür uygulamalara kaynaklık ettiği konusuna açıklık getirir. Günümüzde inek tapımından kaynaklanan mevcut durumun siyasi, ekonomik çıktılara değindiği gibi bunun ineklerin yaşam koşullarına yansımaları da ele alarak değerlendirmelerde bulunur.

Hint dininde çağdaş tartışmaların odağındaki bir diğer konu da kadının değişmekte olan rolüdür. Aynı şekilde bugün Hint toplumunda kadının karşılaştığı olumsuzlukların dini kaynağının bulunduğu düşüncesi de tartışılan konulardan biridir. Bu bölümde ele alınan son makale ilgili konuya eğilmekte olup bir kitap bölümünden çevrilmiştir. Oldukça hacimli olan ve "Hinduizm'de Kadın" adını taşıyan bu son makalenin müellifi, Hindu kadınların geleneksel rolleri ve bu rollerin tarihsel gelişimini ortaya koyduğu gibi Hint kültüründeki tanrıça tapımı, tanrıça tapımının kadın algısına olan etkisi, kadınların zühd hareketindeki yeri ve ibadetler noktasında üstlendikleri görevlere değinmiştir. Bu başlıkta yer verilen diğer hususlar ise çağdaş dönemde Batı'da yankı uyandıran Hindu manevi gelişim yöntemlerinin Batılı kadınlar için ortaya çıkardığı olumsuz etkiler ve günümüzde Hindu kadınlarının toplumda üstlendiği rollerdir.

Kitapla aynı adı paylaşan son bölümde Hint düşüncesini ve bu düşüncenin Batı medeniyetine olan etkisini konu edinen dört makale bulunmaktadır. Makalelerin dördü de Radhakrishnan'a ait olup, tanıtımını yapmış olduğumuz eserde bunlara çeviri olarak yer verilmiştir. Makalelerin ilki Hint düşüncesini tanıtmakla yetinirken ikincisi Hint düşüncesinin Antik Yunan'a olan etkisini konu edinir. Diğer iki makale ise Hint düşüncesinin Hristiyanlık üzerindeki etkisini farklı yönleriyle açıklamaya çalışmaktadır.

"Hint Düşüncesine Genel Bakış" ismini taşıyan ilk makalede yazar, Hint düşüncesinin genel karakterini maddeler halinde sunmuştur. Müellife göre dört döneme ayrılarak incelenebilecek olan Hint düşüncesi, tarih ve kişi yönünden belirsizliklerle

doludur. Bu sebeple detaylı bir takibi yapılamamaktadır. Ancak bir bakıma belirgin bir karaktere de sahiptir. (s. 259) Hint düşüncesinde manevi olana verilen önem; felsefe, din ve hayatın iç içe oluşu gibi özellikler bu doğrultuda makalede zikredilmektedir.

“Hindistan ve Antik Yunan” başlıklı ikinci makalede Radhakrishnan, Doğu'nun Batı'ya olan etkisini Antik Çağ özelinde ortaya koymaya çalışmıştır. Hint medeniyetinin kökeni ve diğer medeniyetlerle olan ortak geçmişi hakkında kısa bir bilgilendirmede bulunan yazar, makalede Hint, İran, Eski Yunan, Roma, Kelt, Germen ve Slav gelenekleri arasında yakınlıkların bulunduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını ise Hint ve Antik Yunan geleneklerine ait tarihsel süreçler, şahsiyetler ve olgular üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır.

Bu bölümde yer verilen üçüncü makalede yazar bir önceki makaledeki tavrını daha yakın bir dönemi merkeze alarak devam ettirmiştir. Bu bağlamda Büyük İskender'in Doğu seferleri ile Hristiyanlığın doğuş dönemini kapsayan tarihsel süreci mercek altına almıştır. Müellife göre bu zaman aralığı Hint kültürünün Antik Yunan üzerindeki etkisini farklı bir boyuta taşımıştır. Bu makalede ileri sürülen tezlerden biri de Gnostisizm'in Yunan ve Hindu geleneklerinin bir araya getirilme motivasyonuyla ortaya çıkmış olmasıdır.

“Hindistan-Hristiyan Kitabı ve Teolojisi” başlıklı son makalede müellif, Pavlus ve Yuhanna'nın yanı sıra Apolojistler, Klement, Origen ve Aziz Augustine gibi isimler üzerinden benzer bir okuma gerçekleştirir. Yapmış olduğu değerlendirmeleri içinde bulunduğumuz döneme ulaştıran makale yazarı, makalenin devamında Modern düşünürlerin Hint edebiyatına ve düşüncesine duyduğu ilgiye de değinmektedir. Bugün bile Doğu'nun maneviyatı ve yaşam tarzının Batılıların dikkatini çekmekte ve onları hala etkilemekte olduğunu gözler önüne sermektedir.

Batı'yı Aydınlatan Doğu, okurlarına yalnızca Hint kültürü hakkında bilgiler sunmamakta aynı zamanda bu kültüre dair daha önce kaleme alınan bazı eser ve yaklaşımları incelemekte, alanda tartışmaya açılan hususların neler olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle eser Hint dinleri ve kültürüne ilgi duyan okur ve araştırmacılar için önemli başucu kaynaklardan biri olarak nitelendirilebilir.



Yayın Politikası ve İlkeleri

1. Rize İlahiyat Dergisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
2. Makale kabul tarihleri Nisan sayısı için 1 Kasım-15 Şubat, Ekim sayısı için 1 Mayıs-15 Ağustostur.
3. Rize İlahiyat Dergisi'nin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Diğer dillerdeki bilimsel çalışmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Rize İlahiyat Dergisi'nde telif ve tercüme makale, edisyon kritik, kitap incelemesi ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri yayımlanır. Rize İlahiyat Dergisi'ne sadece lisansüstü çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları kabul edilmektedir.
5. Tercüme türünde gelen yazıların işleme alınabilmesi için yazar ve/veya yayınevinden izin alındığına dair belge "İzin Belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir. Ayrıca metinlerin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle gönderiye eklenmelidir.
6. Yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, süreçten alınmadan düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Rize İlahiyat Dergisi'nde çift taraflı kör hakeme sistemi uygulanmaktadır. İki hakemin olumlu rapor bildirdiği makale, yayımlama sürecine alınır. Hakem raporlarından birinin olumlu (kabul veya minör revizyon kararı), diğerinin olumsuz (red veya major revizyon kararı) olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilebilir ya da Yayın Kurulu tarafından incelenerek karar verilebilir.
8. Hakem raporlarında gizlilik esastır; bu sebeple derginin künyesinde hakem bilgilerine yer verilmez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
10. Dergi editör kurulu üyeleri dergiye makale gönderebilirler. Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayımlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayımlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.
11. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Rize İlahiyat Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Publication Policy and Principles

1. Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October) by the Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology.
2. Article acceptance dates are 1 November-15 February for the April issue, and 1 May-15 August for the October issue.
3. The publication languages of Rize Theology Journal are Turkish, English and Arabic. The Editorial Board decides on the publication of scientific papers in other languages.
4. Rize Theology Journal publishes copyright and translated articles, critical edition, book reviews and scientific conference reviews. Only the papers of postgraduate researchers are accepted to Rize Theology Journal.
5. In order for the translated articles to be processed, the document confirming that permission has been obtained from the author and/or publisher must be uploaded to the system under the name of "Permission Document". In addition, a copy of the originals of the texts should be uploaded to the system.
6. If the papers are not complying with the writing principles, they are returned to the author for the corrections before being processed.
7. In Rize Theology Journal, a double-blind peer-review is applied. The article, in which two referees reported a positive report, is included in the publication process. If one of the referee reports is positive (acceptance or minor revision decision) and the other is negative (rejection or major revision decision), the study may be sent to a third referee, or it may be reviewed and decided by the Editorial Board.
8. Confidentiality is essential in referee reports; for this reason, referee information is not included in the journal's credits and title pages.
9. A maximum of one paper by the same author can be published in any issue.
10. Journal editorial board members may submit articles to the journal. In the event that the members of our journal boards publish articles in our journal, all their duties in the relevant issue are suspended. Violation of the blind refereeing system is not permitted under any circumstances. Such publications cannot exceed 1/3 of the total number of articles.
11. The copyrights of the papers published in Rize Theology Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by Rize Theology Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

12. Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

13. Rize İlahiyat Dergisi'nde tüm politikalar ve süreçler Yayın Kurulu tarafından belirlenir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar verme yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

14. Rize İlahiyat Dergisi, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır.

15. Rize İlahiyat Dergisi, intihali engellemek için gönderilen tüm yazıları iThenticate yazılımı ile taramaktadır. Benzerlik oranın %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarına uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı, usulüne uygun yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

16. Rize İlahiyat Dergisi, alıntı ve atıflarda **İSNAD 2. Edisyonu** esas almaktadır.

17. Dergiye gönderilen ya da yayına kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Rize İlahiyat Dergisi, yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir. Derginin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır.

18. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark edildiğinde veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin herhangi bir ihlal tespit edildiğinde ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr adresine bildirimde bulunulabilir. Derginin gelişimi ve kalitesi açısından bu bildirimler memnuniyetle karşılanmakta; hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapılmaktadır.

12. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, etc.) in the papers submitted to the journal. The author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur for this reason.

13. All policies and processes in Rize Theology Journal are determined by the Editorial Board. The authority to decide on matters not mentioned here belongs to the Editorial Board.

14. Rize Theology Journal has the right to publish the submitted articles or not, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author and does not bind the journal. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles.

15. Rize Theology Journal scans all submitted articles with iThenticate software to prevent plagiarism. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the citation and referencing rules. Even though the similarity rate is 1%, if the citation and referencing are not properly used, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and referencing rules should be known by the author and should be applied carefully.

16. Rize Theology Journal is based on **ISNAD 2nd Edition** in citations and referencing.

17. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication. Rize Theology Journal does not accept sponsorships and advertisements due to its publication policies. All expenses of the journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

18. When an important error or inaccuracy is noticed in an article published in Rize Theology Journal, or any violation of scientific research and publication ethics is detected, a notification can be made to the address ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr. In terms of the development and quality of the journal, these notifications are welcomed; quick feedback is provided.