

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

Rise and Development of Tafsir al-Bayani
İzzet MARANGOZOĞLU

Japon Dini Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri

The General Characteristics of Japanese Religious Festivals and Its Role in the Social Life
Halil İbrahim ŞENAVCU

Hasan Basri Çantay'da Eğitim: "Himâye-i Etfâl" Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)

The Education According to Hasan Basri Çantay: An Evaluation in the Context of "Himâye-i Etfâl" (Fostering of Children) Studies (Compared with Today's Education System)
Ahmet Ali ÇANAKCI

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm İlişkisi

Conservative Judaism and Zionism Relation
İsmail BAŞARAN

The Divine Simplicity in al-Fârâbî

Farabî'de İlahi Basitlik
Abdussamet ÖZKAN

TERCÜME YAZI / TRANSLATION / ترجمة

Tuhfetü'l-Mürîd ve Ravdatü'l-Ferîd ve Fevâidü Li-Ehli'l-Fehmi's-Sedîd ve'n-Nazari'l-Mezîd Tercümesi

Hamide ULUPINAR, İzzet MARANGOZOĞLU

BİLİMSEL TOPLANTI TANITIMI / CONFERENCE REVIEW / تعريف الندوات العلمية

I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu

Abdurrahman AKBOLAT

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW / تعريف الكتب

Cahiliye Arapları

Adnan DEMİRCAN

Din, Ahlâk ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar

Dr. Mahmut ZENGİN



Bandrol Uygulamasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğin 5. Maddesinin 2. Fıkrası çerçevesinde bu derginin bandrol taşıması zorunlu değildir.

HAZİRAN 2016



ISSN 2149-9896
HAZİRAN 2016

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

Sayı / Number / العدد : 2

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

Yıl / Year / السنة : 2016

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

MÎZÂNÜ'L-HAK: İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

MÎZÂNÜ'L-HAK
İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896

Sayı / Number / 2: العدد • Yıl / Year / 2016: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır./
Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is an international peer-reviewed biannual journal./
ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi/

The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi University/

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتيب شليبي

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Dekan / Dean / العميد

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير

Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Editör / Editor / رئيس التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعدين رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEDİK • Yrd. Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN • Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY • Doç. Dr. Sevgi TÛTÛN

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, *Qatar University* • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, *Victoria University* • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. David JASPER, *University of Glasgow* • Prof. Dr. David THOMAS, *University of Birmingham* • Prof. Dr. Ednan ASLAN, *Universität Wien* • Prof. Dr. Enes KARİCİ, *Univerzitet u Sarajevu* • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, *Yale University* • Prof. Dr. Hamid ALGAR, *University of California, Berkeley* • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, *University of St. Thomas* • Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, *Universiti Teknologi Malaysia* • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet AKGÛL, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Şehir Üniversitesi* • Prof. Dr. Mustafa KARA, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, *University of Kentucky* • Doç. Dr. Necdet ŞENGÛN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, *SUNY* • Doç. Dr. Ramazan EGE, *Uşak Üniversitesi* • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, *University of Zenica* • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Prof. Dr. Vecdi AKYÛZ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Werner, G. JEANROND, *University of Oxford* • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, *Columbia University* • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, *Istanbul Üniversitesi*

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية)

Yrd. Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU • Yrd. Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN

Yrd. Doç. Dr. Suliman ALOMIRAT • Öğr. Gör. Adem ÇALAR • Öğr. Gör. Eyup AKŞİT

Sekreteryaya / Secretary / سكرتارية

Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT • Arş. Gör. Muhammet Ferruh ORUÇ

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي

Furkan Selçuk ERTARGİN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف

Yrd. Doç. Dr. Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÛRK

Baskı / Printed by / الطباعة

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: +90 232 329 35 35 (çihat 8701-8721) • http://www.mizan.ikc.edu.tr • mizanalhak@ikc.edu.tr



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

Rise and Development of Tafsir al-Bayani

İzzet MARANGOZOĞLU 11-39

Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri

The General Characteristics of Japanese Religious Festivals and Its Role in the Social Life

Halil İbrahim ŞENAVCU 41-56

Hasan Basri Çantay'da Eğitim: "Himâye-i Etfâl" Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)

The Education According to Hasan Basri Çantay: An Evaluation in the Context of "Himâye-i Etfâl" (Fostering of Children) Studies (Compared with Today's Education System)

Ahmet Ali ÇANAKCI 57-74

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm İlişkisi

Conservative Judaism and Zionism Relation

İsmail BAŞARAN 75-86

The Divine Simplicity in al-Fârâbî

Farabî'de İlahî Basitlik

Abdussamet ÖZKAN 87-100

TERCÜME YAZI / TRANSLATION / ترجمة

Tuhfetü'l-Mürîd ve Ravdatü'l-Ferîd ve Fevâidü Li-Ehli'l-Fehmi's-Sedîd ve'n-Nazari'l-Mezîd Tercümesi

Hamide ULUPINAR, İzzet MARANGOZOĞLU 103-132

BİLİMSEL TOPLANTI TANITIMI/CONFERENCE REVIEW / تعريف الندوات العلمية

I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu

Abdurrahman AKBOLAT 135-142

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Cahiliye Araçları

Adnan DEMİRCAN 145-148

Din, Ahlâk ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar

Dr. Mahmut ZENGİN 149-151

YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر

Yazım İske ve Kuralları 153-158

Author Guidelines 159-163

قواعد النشر 164-168

Editörden

Cenab-ı Hakka sonsuz hamd, Habib-i edibine salatu selam ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin ikinci sayısını siz kıymetli okuyucularımıza sunmaktan mutluluk duyduğumu ifade etmek istiyorum. Din oldukça hassas, ehil olmayanlara emanet edilemeyecek kadar önemli bir alandır. Çoğunluğu Müslüman olan milletimizin İslam inancına olan derin hürmetinin sağlıklı bir din ve ahlâk eğitimi ve öğretimi ile desteklenmesi zarureti her zamankinden daha açıktır. Din alanında araştırmalar yapan bilim insanlarının uzmanlık sahalarında yaptıkları çalışmaları *MİZAN* gibi bilimsel dergilerde okuyucularla paylaşmasının önemi ortadadır. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak bilimsel bir din araştırmaları dergisi çıkarmaya karar verdiğimizde olduğu gibi ikinci sayıyı da başvurusu yapılan yazıların sunduğu değerli katkılar sayesinde bu duygu ve düşünceler ile hazırlamaya çalıştık.

MİZAN'ın ikinci sayısında, beş araştırma yazısı, bir Arapça'dan Türkçe'ye çeviri, bir bilimsel toplantı tanıtımı ve iki kitap tanıtımı yazısı yer almaktadır. Araştırma Yazıları bölümünün ilki, Yrd. Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU'nun "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi" başlıklı yazısıdır. Yazar bu çalışmasında, Kur'ân-ı Kerim'in belâğat, fesâhat, ses ve ifade üslubuna dair incelikleri ve güzellikleri açıklayan, genel tefsirin bir bölümü kabul edilen Beyânî Tefsirin mahiyeti, ortaya çıkışı ve tarihi gelişimi hakkında bilgi vermektedir. Bu bölümün ikinci yazısı, Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞENAVCU'nun yazarlığını yaptığı "Japon Dini Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri" başlığını taşımaktadır. Yazı, mekân olarak farklı bir coğrafyaya ait olsa da her zaman milletimizin ilgisini çeken Japon kültürünün önemli bir unsuru olan dini bayramları araştırmaktadır. Yazar, Japon dini bayramlarının genel özelliklerini araştırmakla birlikte, bunların dini olduğu kadar sosyal hayattaki yerini de ortaya koyarak, Japon dini ve sosyal yaşantısı hakkında ülkemizdeki bilgi birikimine katkı sağlamaktadır. Araştırma yazılarının üçüncüsü, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI tarafından kaleme alınan "Hasan Basri ÇANTAY'da Eğitim: 'Himaye-i Etfâl' Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)" başlıklı çalışmasıdır. Yazar burada, çok yönlü bir İslam âlimi, münevveri olan Hasan Basri ÇANTAY'ın "Himâye-i Etfâl" çalışmaları bağlamında eğitim anlayışını incelemekte, daha da özeldi onun çocuk eğitimi, ahlâk eğitimi, milli birlik ve beraberlik konularındaki yaklaşımlarını, günümüz

eğitim sistemi ile karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Dördüncü araştırma yazısı, İsmail BAŞARAN'ın "Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm İlişkisi" başlığını taşımaktadır. Burada yazar, Yahudi inanç ve kültür dünyasının önemli bir kısmının savunuculuğunu yaptığı, doğrudan ya da dolaylı olarak Yahudi olmayanları da bir şekilde etkilediği Siyonizm'in bir Yahudi dini hareketi olan Muhafazakar Yahudilik ile ilişkisini incelemektedir. Araştırma Yazıları bölümünün son yazısı ise, Abdussamet ÖZKAN'ın İngilizce kaleme aldığı "The Divine Simplicity in al-Fârâbî" başlıklı yazıdır. Tanrı'nın doğasını anlama noktasında tarih boyunca filozof ve teologların başvurduğu en önemli konulardan biri ilahi basitlik olmuştur. Yazar burada, İslam felsefesinde bu yaklaşımın savunucularından kabul edilen Fârâbî'nin düşünce dünyasında, İlahi Zat'ın her tür ayırım ve bileşiklikten uzak olma anlamında basitliği ele almaktadır. Bu bölümü, Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR ve Yrd. Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU'nun Arapça'dan Türkçe'ye çevirisini yaptığı, "Tuhfetü'l-Mürîd ve Ravdatü'l-Ferîd ve Fevâidü Li-Ehli'l-Fehmi's-Sedîd ve'n-Nazari'l-Mezîd" başlıklı çalışma incelemektedir. Ebu'l-Abbâs Ahmed Zerrûk el-Burnusî el-Fâsî'ye (ö. 899/1493-4) ait bu eser, ilim, akıl, tevhid, taharet, namaz, oruç, zekât, hac ve muhtelif konuları ele almaktadır. Çalışma, sonuç bölümünde anlayış ve basiret sahiplerine hitap etmekte ve bugün de ihtiyaç duyulan "...anla ki doğru yolu bulasın. Düşün ki mutlu olasın." rehberliği ile sona ermektedir. Daha sonra yer alan Bilimsel Toplantı Tanıtımı bölümünde Araştırma Görevlisi Abdurrahman AKBOLAT, 18 Kasım 2016 tarihinde İstanbul'da yapılan "1. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu" hakkında bilgi vermektedir. Kitap Tanıtımı yazılarının yer aldığı son bölümde, Araştırma Görevlisi Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER tarafından Adnan DEMİRCAN'ın *Cahiliye Arapları* başlıklı kitabı ile yüksek lisans öğrencisi Samet YAĞCI kaleme aldığı Dr. Mahmut ZENGİN'in yazarlığını yaptığı *Din, Ahlâk ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar* başlıklı kitabın tanıtım yazısı yer almaktadır. *MÎZAN*'ın ikinci sayısı, birinci sayıda olduğu gibi, yazılarına yer vermekten mutluluk duyacağımız gelecek yazarlarımıza yardımcı olması için yer verdiğimiz Dergimizin Türkçe, İngilizce ve Arapça Yazım İlkeleri ile son bulmaktadır.

Bu vesileyle, *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin bu sayısının yazıları olmasaydı çıkması mümkün olmayacak çok kıymetli yazarlarına ve irili ufaklı katkı sunan herkese en derin şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, tevfiğ şanı yüce Allah'tandır!

Son sözümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c. c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*

Özet: Çağdaş İslam dünyasındaki tefsir hareketi, daha geniş ufuklu, daha derin yansımaları olan, çağdaş düşünceye daha uygun ve tefsir mirasına daha çok katkısı olan bir yönelişe tanık olmuştur. O da belâgat, fesâhat, ses ve ifade güzelliği yönünden Kur'an'ın beyânî i'câzını ortaya koyan beyânî tefsir yöneliştir. Kur'an'ın ifade üslubuna dair incelikleri açıklayan beyânî tefsir, genel tefsirden bir cüz olup sanatsal açıdan takdîm-te'hir, hazif-zikir, teşâbüh-ihtilaf ve bir lafzı diğerine tercih etme gibi ifade üslubuyla ilgili incelikleri ortaya çıkaran bir tefsir çeşididir. Beyânî tefsir düşünce, ilim ve metot şeklinde üç aşamadan geçmiştir. Peygamber, Sahabe ve Tabiûn'un bu alandaki katkıları düşünce aşamasını; tedvîn döneminde Ebu Ubeyde, Ferrâ ve Câhız'ın tefsir alanındaki çalışmaları ilim aşamasını; 20. yüzyılda Emin el-Hülî'nin ve Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâti'in çalışmaları da metot aşamasını oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Beyânî Tefsir, Beyânî İ'câz, Emin el-Hülî, Bintü's-Şâti'.

İzzet
MARANGOZOĞLU**

Rise and Development of Tafsir al-Bayani

Abstract: The interpretation (tafsir) movement in the modern Islamic world has witnessed an orientation with more broad scope, deeper reflections and which is more suitable for contemporary thinking and has more contribution to the tafsir heritage. This is the elucidative (bayani) tafsir orientation which set forth the elucidative inimitability (i'jaz) of the Quran from the standpoint of rhetoric, fluency, sound and beauty of expression. It is also the expression style explaining the intricacies of the Quran. The bayani tafsir is a part of the general tafsir and it is a kind of tafsir revealing intricacies about the expression style such as advance-retard, ruling out-mentioning, simulation-controversion and preference of one word to another. The bayani tafsir has gone through three phases such as thought, knowledge and method. The contribution of the Prophet, companions and followers (Tabi'un) in that field constitute the thought phase; the works of Abu Ubaydah, al-Farra and al-Jahiz in the codification (tadween) period in the field of tafsir constitute the knowledge phase; and the works of Amin al-Khuli and Aisha Abd al-Rahman Bint al-Shati in the 20th century constitute the method phase.

Key Words: Bayani Tafsir, Bayani I'jaz, Amin al-Khuli, Bint al-Shati.

* Bu makale yayınlanmamış doktora tezimizden yola çıkarak hazırlanmıştır. Marangozoğlu, İzzet. "Beyânî Tefsir Metodu Fâdil Sâlih es-Samerrâi Örneği" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. izzet.marangozoglul@ikc.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, apaçık bir Arapçayla; belâğat ve fesahat dizginlerine tutunan, şiirlere panayırlar, hitabete meclisler tertip eden ve şiiri övünç vesilesi sayan bir ümmete indirilmiştir.¹ Kur'ân dilinde yeni olan taraf, hangi sahada söz söylüyorsa söylesin, daima en üstün malzemeyi ve kasdolunan manayı ifade eden en uygun lafzı yerli yerince tayin etmesidir. Böylece mana, lafızdaki en mükemmel sûretini; lafız ise manadaki en uygun ve en sağlam yerini bulmaktadır.²

Kur'ân-ı Kerim, indirilişinden beri eşsiz beyânî üslubuyla insanların ilgisini çekmeye devam etmiştir. Belli bir kavmin diliyle inmesine rağmen, onun üslubu o toplumun ortaya koyduğu şiir ve nesir üslubundan daha üstün ve daha belîğ olmuştur. Vahyin nüzulünden itibaren mümini ve kâfiriyle insanların üzerinde durduğu, işte Kur'ân'ın kendine has bu üslubu olmuştur. Kur'ân, Arap lisanının dışına çıkmadan beyân ve fesahatte en yüksek noktaya ulaşmıştır. Öyle ki, Araplardan bazıları dillerinde alışageldikleri üsluptan farklı gördükleri Kur'ân'ın dil üslubundan son derece etkilenmişlerdir.³ Kur'ân'ı vafsetmekten aciz kalan Velid b. Muğîre kıssası, bu hayranlığı anlatan en güzel örnektir.⁴

Kur'ân'ın beyânına olan bu ilgi, nübüvvet asrından itibaren artarak devam etmiştir. Tefsir ile ilgili gerek rivayet gerekse dirayet alanında birçok çalışma yapılmıştır. Yirminci yüzyılda kendine ait yöntemleri, temsilcileri ve literatürü olan tefsir akımlarının ortaya çıkmasıyla birlikte bu alandaki çalışmalar yeni bir ivme kazanmıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak Emîn el-Hülî'nin (ö. 1966) kurduğu, eşi ve takipçisi Âişe Abdurrahmân Bintu's-Şâti'nin (ö. 1998) geliştirdiği "beyânî tefsir" adında "yeni bir metot" ortaya çıkmıştır. Son dönem tefsir hareketleri içinde yer alan beyânî tefsir metodu, Kur'ân-ı Kerim'i doğru bir şekilde yorumlamayı ve ona, pratik hayatta kaybettiği misyonunu tekrar kazandırmayı hedeflemektedir.

- 1 Kâmil Ali Sa'fân, *el-Menhecu'l-Beyânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1981), 5.
- 2 Muhammed Abdullah Derrâz, *en-Nebeu'l-Azîm Nazarât Cedîde fi'l-Kur'ân*, nşr. Abdulhamîd ed-Dehâhinî, (Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997), 115.
- 3 Abdurrezzâk Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî fi't-Tefsîr: Neş'etuhü ve-Tatavurruh," *Mecelletu Da'veti'l-Hak*, 325 (1417/1996): 32-33.
- 4 İbn İshâk, *Kitâbu'l-Mübteda'i ve'l-Meb'asi ve'l-Meğâzi*, tah. Muhammed Hamîdullah, (Rabat: 1396/1976). Seyyid Kutub da Kur'ân'ın eşsiz beyanı karşısında küfürde ısrar eden Velid b. Muğîre ile bu beyandan etkilenip imanı seçen Ömer b. Hattab'ı iki örnek olarak bize takdim etmektedir. Bkz. Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002), 23-24.

I. Kavramsal Çerçeve

A. Tefsîr

Tefsir kelime olarak “*fesr*” veya taklib tarikiyle “*sefr*” kökünden gelen “*tefîl*” vezninde bir masdardır. “*Fesr*”, sözlükte bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve üzeri örtülü bir şeyi açmak gibi manalara gelmektedir.⁵

Tefsir kelimesinin taklib tarikiyle türediği iddia edilen “*sefr*” masdarı da, Araplar arasında kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve ortaya çıkarmak gibi manalarda kullanılmaktadır.⁶

Tefsir kelimesi terim olarak ise, müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir şeklinde tarif edilmiştir.⁷

Bir ilim olarak ele alındığı zaman da tefsir, insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'ân metninin içerdiği manaları ortaya koymak demektir.⁸

Tefsir, kendisiyle, Muhammed (s.a.v.)'e indirilen Allah'ın Kitabının anlaşıldığı, manalarının açıklandığı; hüküm ve hikmetlerinin bilindiği ilim şeklinde de tarif edilmiştir.⁹

B. Beyân

Beyân, lügatte ortaya çıkmak, kapalılığı gidermek ve açıklamak manasına gelmektedir.¹⁰ Ayrıca “bir nesneyi ayrı, açık, belli, âşikar, net, vâzılı, ya da anlaşılır kılmayı sağlayan vasıtaya” da “beyân” denir. İzhâr edilmesi amaçlanan anlamı açığa, meydana çıkarmasından dolayı “kelâm” yani “söz”/“beyân” olarak adlandırılmıştır.

5 İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisanu'l-Arab*, IV, (Beyrut: 1955), 369; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, II, (Mısır: 1376), 781; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, III, (Mısır: 1306), 470; İbnu Fâris'e göre tefsir, kelime olarak “Fe-Se-Re” kökünden gelip “bir şeyi beyân ve izah etme” manasına gelmektedir. Bkz. İbn Fâris Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, IV, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 402.

6 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV/369; Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, II, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400), 147.

7 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 369; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 470.

8 Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, (Mısır: ts.), 471; Muhammed Huseyn ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I, (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 14.

9 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 13.

10 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “بَيَّنَّ” md.

Ayrıca “mücmeli ve mübhemi açıklayan söz” de “beyân” diye adlandırılmıştır.¹¹

İstılahta ise beyân, kastedilen şeyi, en belîğ lafızla ortaya çıkarmak şeklinde tanımlanmıştır.¹² Beyân, üç belâğat ilminden biri olan ve onunla bir mananın farklı yollarla ve açık bir şekilde ortaya konduğu ilim şeklinde tanımlanmıştır.¹³

Arap kültüründeki ilim ve bilgi türlerini beyân, irfân ve burhân şeklinde üç ana grupta toplayan¹⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), bir bilgi eylemi olarak gördüğü “beyân”ı; Arapların diliyle, ifade ve edebî fasihlikte Arapçanın üslupları doğrultusunda inen Kur’ânî söylem şeklinde tarif etmektedir.¹⁵

Mübîn (apaçık) Kitab’ın ayetleri, Araplara, mesajını rahatlıkla anlayabilecekleri netlikte kendi dilleriyle nazil olmuştur.¹⁶ “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” - Elif, Lâm, Râ (ve benzeri harflerden, alın size kendi dilinizden bir Kitap)! Bunlar, gerçeği apaçık gösteren Kitab’ın ayetleridir. Şüphesiz ki O’nu biz, anlayıp akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”¹⁷ Mübîn burada, Arapların, dili ve üslubu karşısında aciz kaldıkları Kur’ân i’câzının bir vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸

C. Beyânî Tefsir

Kur’ân’ın ifade üslubuna dair incelikleri açıklayan tefsir yöntemidir. Beyânî tefsir, genel tefsirden bir cüz olup sanatsal açıdan taktîm-te’hîr, hazif-zikir ve bir lafzı diğeri-ne tercih etme gibi ifade üslubuyla ilgili incelikleri ortaya çıkaran bir tefsir çeşididir.¹⁹

Beyânî Tefsir, Kur’ân belâğatı kapsamında teşbîh, istiâre, kinâye ve temsil gibi beyân sanatlarını inceleyen ve bunlardan hâsıl olan hakikî, mecazî veya lafzî ilişkileri inceleyen bir yöneliş olarak da tarif edilmiştir.²⁰

11 Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur’ân*, tah. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 157-158.

12 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “عين” md.

13 Ebu'l-Meâlî Celâluddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *et-Telhis fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, tah. Abdurrahman el-Berkûkî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 235.

14 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 482.

15 Câbirî, *Arap Aklı*, 143.

16 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmidit-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, tah. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, II, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 385-386.

17 Yusuf, 12: 1-2.

18 Muhammed Kerîm el-Kevvâz, *Ebhâs fî Belâğati'l-Kur’âni'l-Kerîm*, (Beyrut: 2006), 45.

19 Fâdil Sâlih es-Sâmerrâi, *Alâ Tarihi't-Tefsiri'l-Beyânî*, I, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1434/2013), 7.

20 Muhammed Huseyn Ali es-Sağîr, *el-Mebâdi'u'l-Âmme li-Tefsiri'l-Kur’âni'l-Kerîm Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, (Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1420/2000), 110.

Muhammed el-Mübârek'e göre bu tefsir; "Ayetleri terkip ve lafız yönünden inceleyen ve -ister mananın güzel bir biçimde ifade edilişi, ister lafzın ahengi ve güzelliği cihetinden olsun- bu terkip ve lafızların belli başlı edebî özelliklerini ortaya koyan bir tefsir yöntemidir."²¹

Beyânî tefsir, Kur'ân'da geçen kelime ve terkiplerin, ilk muhaplarının anladıkları gibi anlaşılmasını esas alan tefsir metodu şeklinde de tanımlanabilir. Bu tefsirde tercih edilen sistem, Kur'ân'ı Kur'ân'la, sahih hadislerle, Arap dilinin özellikleriyle, içtihatla ve Kur'ân metninin birbirini tamamlayan bir bütün oluşuna bakarak tefsir etme sistemidir. Bu tefsir metodunda Kur'ân ayetlerini bir bütünlük durumu dikkate alınmadan, birbirinden ayırarak her birini ayrı ayrı tefsir etmek sağlıklı değildir. Bilakis aynı grubu oluşturan âyetler topluca ele alınıp ana amaç ve genel hedef gözetilerek topluca sunulmalıdır.²²

D. Beyânî İ'câz

İ'câz dilde geçmek, öne geçmek manasına gelir. "أَعْجَزَنِي فَلَانٌ - Falanca beni geçti" denir. Bir şeye ulaşmaktan veya onu kavramaktan aciz kalındığı durumlarda da "أَعْجَزَنِي فَلَانٌ" denir.²³

Kur'ân'ın nazım, telif, dil üslubu, ses nizamındaki ahenk, lafız - mana dengesi, farklı seviyedeki insanlara hitapta bulunması, konuları iç içe anlatması, beyân tarzındaki çeşitlilik, gaybî haberlere yer vermesi, insanlığın ihtiyacını karşılaması ve herhangi bir hükmünün Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından değiştirilmemesi gibi i'câz vecihleri bulunmaktadır.²⁴

Beyânî i'câz, nazım üzerine kurulu olup Kur'ân lafızlarının cümle içerisindeki tertib ve seçimiyle terkip ve âyetlerin sûre içerisindeki tertibini inceleyen bir i'câz çeşididir.²⁵

21 Muhammed el-Mübârek, *Dirâse Edebiyye li-Nusûsin Mine'l-Kur'ân*, (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1964), 5.

22 Ahmed eş-Şirbâsi, *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa Özcan, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2010), 155.

23 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, V, 369.

24 Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 196-200. Söz konusu i'câz vecihlerini beyânî, gaybî, hitâbî, nazmî ve ilmî i'câz şeklinde özetlemek mümkündür. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 100-102. Bazı eserlerde bu i'câz vecihlerinin, edebî, itikâdî, ta'abbudî, ahlâkî, teşrîî, târîhî, terbevî, nefsi, iktisâdî, itârî, ilmî, tahaddî, inbâî ve Kurân'ın, indîği vahiy dilini günümüze kadar muhafaza etmesi şeklinde sıralandığı görülmektedir. Bkz. Zağlûl Râğîb Muhammed en-Neccâr, *Kadiyyetu'l-İcâzi'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Davâbitu't-Te'âmuli Ma'ahâ*, (Gize: Dâru Nahdati Mısır, 2006), 250-251.

25 Fadl Hasan Abbâs ve Senâ Fadl Abbâs, *İcâzu'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Amman: Dâru'l-Furkân, 1412/1991), 165.

Kur'ân-ı Kerim, insanların beyânını aşan ve ondan farklı olan beyânî bir mucizedir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ – Ey kitap verilenler! Elçimiz size, Kitap'tan gizlediğiniz birçok şeyi açıklamak üzere gelmiş bulunuyor. Fakat O, gizlediklerinizin birçoğunu da açıklamıyor (yüzünüze vurmuyor). Kuşkusuz size Allah'tan bir Nur / Işık ve her şeyi açıklayan bir Kitap geldi."²⁶

Hidayet vasfının yanında Kur'ân'ın ikinci özelliği i'câzdir. Dolayısıyla Kur'ân bir hidâyet ve i'câz kitabıdır.²⁷ Tefsir ilminde farklı i'câz çeşitleri üzerinde durulsa da beyânî i'câz Kur'ân'ın en önemli vasfı olarak görülmektedir. Bunun en bariz göstergesi de i'câz müelliflerinin eserlerinin giriş kısmında Kur'ân'ın beyânî yönünü ön plana çıkarmalarıdır.²⁸

Çağdaş âlimlerden Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kurâni'l-Beyânî ve Delâilu Masdarihi'r-Rabbânî* adlı kitabında Kur'ân-ı Kerim'in; belağatı, üslubu, beyânî ve anlatımı ile erişilemez bir kitap olduğunu belirttiğinden²⁹ sonra Kur'ânî anlatımdaki beyânî i'câzin konularını;

- 1- Zikir ve hazif,
- 2- Terâdüfün reddi ve birbirine benzeyen (müteşâbih) lafızlar arasındaki farklılıklar,
- 3- Teşâbüh ve ihtilâf,
- 4- Ta'rîf ve tenkîr,
- 5- Takdîm ve te'hîr,
- 6- Te'kîd (te'kîd ve te'kîdsizlik halinde Kur'ân lafızları),
- 7- Tekrarlar,
- 8- Âyet fasılaları,
- 9- Edebî tasvîr,
- 10- Sûre açılışları,
- 11- Kur'ân anlatımında zâid harf meselesi ve harflerdeki ziyadenin reddi,
- 12- Tadmîn (harflerin veya fiillerin tenâvübü / birbirinin yerine kullanılması),
- 13- Aynı kökten türemiş kelime (fiil, sıfat, masdar) yapıları,
- 14- Sayısal uyum (*et-tenâsuku'l-'adedî*)³⁰ şeklinde sıralamaktadır.

26 Mâide, 5: 15.

27 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3.

28 Hafnî Muhammed Şeref, *İ'câzu'l-Kurâni'l-Beyânî Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, (Kahire: 1390/1970), 375-376.

29 Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kurâni'l-Beyânî ve Delâilu Masdarihi'r-Rabbânî*, (Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 186.

30 Hâlidî, sayısal i'câzı (*el-i'câzu'l-'adedî*) diğer i'câz çeşitleriyle birlikte beyânî i'câz kapsamına dâhil etmektedir. Bkz. Hâlidî, *İ'câzu'l-Kurân*, 328.

Kur'ân'ın i'câzına vurgu yapmayan her okumanın, Kur'ân'ı istenildiği gibi şekil verilebilecek bir nesne konumuna indirgeyeceği muhakkaktır. Oryantalist okumaların i'câzı reddeden yaklaşımı ya da Kur'ân-ı Kerim'i diğer üstün karakterli metinlerle aynı seviyede görmesi de gözden uzak tutmamamız gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹

E. Beyânî İ'câz'ın Beyânî Tefsirle İlişkisi

Beyânî tefsir, sanatsal açıdan, Kur'ân'ın ifade üslubundaki incelikleri araştıran tefsir çeşididir. Beyânî i'câz ise, müşrik Araplara karşı bir meydan okuma yöntemidir. Beyânî i'câzın konusu, bir benzerini getirme konusunda insanı âciz bırakan Kur'ân'ın eşsiz beyânıdır. Buradaki benzerlikten kasıt beyânî benzerliktir. Allah Resûlü (s.a.v.), kendilerine gönderildiği toplumun öne çıktıkları bir alanda onlara meydan okumuştur. Çünkü toplumun ileri olmadığı bir alanla ilgili meydan okumanın, meydan okuma olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Meydan okumanın ve galip gelmenin bir anlam kazanması için her peygamberin mucizesinin, toplumunun öne çıktığı bir alanda olması şarttır.³² Yüce Allah, cahiliye Araplarından; Kur'ân'daki ilmin, gaybî veya şer'î bir meselenin bir benzerini getirmelerini istememiştir. Bilakis onlardan -uydurulmuş bile olsa- Kur'ân'daki beyânın bir benzerini getirmelerini istemiştir. "Yoksa 'onu uydurdu' mu diyorlar. De ki: O halde onun gibi uydurulmuş on sûre getirin. Doğru söylüyorsanız Allah'tan başka yardıma çağırabileceğinizi de çağırın."³³ Yani onlara "Beyân ve belâgatte Kur'ân'a benzemek kaydıyla mana ve içerik yönünden uydurulmuş on sûre getirin" denmektedir. Kur'ân, müşrik Araplara meydan okuduğunda onları ilimlerden, haberlerden, gaybî ve şer'î hususlardan muaf tutmuş; onlardan beyân, belâgat ve ifade yönünden bir benzerini getirmelerini istemiştir.³⁴

Kur'ân'ın meydan okuyup kendilerinden bir benzerini, başka bir deyişle onun gibi uydurulmuş on sûreyi getirmelerini istediği o kimseler, muhatap oldukları bu beyân türünün, beşerî beyân cinsinden olmadığına gâyet bilincindeydiler.³⁵

31 Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde İslam'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 367.

32 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Kur'ân Mucizesi*, çev. M. Sait Şimşek, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011), 11-12.

33 Hûd, 11: 13.

34 Hâlidî, *İ'câzu'l-Kurân*, 111.

35 Mâlik Bin Nebî, *Muşkilâtü'l-Hadâra: ez-Zâhiretu'l-Kurâniyye*, trc. Abdussabûr Şâhîn, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 28.

Kur'ân'ın taklit edilemeyeceğine dair en yaygın dayanak noktası, Kur'ân'ın edebî formu (nazmı) ve retorik tarzı (üslubu) olmuştur. Şu anda birçok âlim için nazım ve üslup, i'câz ile aynı anlamı ifade etmeye başlamıştır.³⁶ Harflerden kelimelere ve cümlelere kadar Kur'ân'ın bütününde görülen bu terkip ruhunu, bir başka söz diziminde bulmak mümkün değildir.³⁷

F. Lüğavî Tefsir

Lüğavî tefsir, Arap dilinin lafız ve üslup kurallarını esas alarak ve Kur'ân'ın da indirildiği Arapça manaya başvurarak Kur'ân lafızlarını açıklayan bir tefsir türüdür. Konusu da Kur'ân'ın i'râbı, garîb lafızları, "vücûh ve nezâir"³⁸leridir. Bu eğilimin en önemli yönü, Kur'ân ve sünnetin yanı sıra Kur'ân'ın indirildiği dile başvurarak tefsir yapmaya olanak sağlamasıdır.³⁹

Buna "dilbilimsel" ya da "filolojik" tefsir de denilmektedir. Söz konusu tefsirin genel niteliği, Kur'ân tefsirinde kelimelerin okunuşu, anlamı, yapısı ve cümle içerisindeki dizilişi gibi dilbilimin çeşitli alanlarını ilgilendiren problemler üzerinde durmasıdır.⁴⁰

Taberî (ö. 310/923)'nin çizdiği çerçeveden hareketle lüğavî tefsiri, "Kur'ân'ın; gerek Sahabe ve imamlardan oluşan selefin gerekse tâbiûn ve ümmetin âlimlerinden oluşan halefin görüşlerine ters düşmemek kaydıyla Arapların şiiplerinden, kelimelerinden ve bilinen yaygın lügatlarından deliller getirerek tefsir edilmesi"⁴¹ şeklinde tarif etmek mümkündür.

36 Farid Esack, *Kur'ân Hermenötiği Sorunlar ve Öneriler, Kur'ân'ı Anlama Çabaları*, (İstanbul: Pinar Yayınları, 2010), 71; ayrıca bkz. Issa J. Boullata, "Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular," çev. İbrahim H. Karslı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (2005): 258.

37 Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *İ'câz-ı Kur'ân ve'l-Belağatü'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1393/1973), 187; Muhammed Saîd Ramadan el-Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 144. Ayrıca bkz: Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1977), 334-340.

38 Kur'an'da bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı değişik mânaları mükerrerleriyle birlikte inceleyen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı. Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XLIII, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 141.

39 Abdurrezzâk Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Luğavî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim," *Mecelletu Da'veti'l-Hak*, 323 (1417/1996), erişim 02 Temmuz 2015, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8105>.

40 Demirci, *Tefsir Terimleri*, 171.

41 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir, I, (yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 93.

Bunlardan başka lüğâvî tefsir için “Kur’ân’ın, Arap dilinin lafız ve üslup kurallarına göre açıklanması”⁴², “Bağlamı gözetmek kaydıyla nahiv ve belâğat kaidelerine dayanan tefsir”⁴³ ve “Kur’ân tefsirinde, lüğâvî manayı belirleyen şer’î nassın yokluğunda Arapların kullandığı Arapça manaya başvurma”⁴⁴ gibi birbirini tamamlayan tarifler yapılmıştır.

G. Lüğâvî Tefsirin Beyânî Tefsirle İlişkisi

Lüğâvî tefsir, Kur’ân lafızlarını yapısal (sarf ve nahiv) açıdan ele alarak ve Kur’ân’ın indirildiği Arapça manaya başvurarak açıklayan bir tefsir türü olduğunu söylemiştik. “Beyânî” tefsirle de Kur’ân’daki lafız ve terkiplerin âyet ve surelerdeki yerini, tertibini ve seçimindeki güzelliği inceleyen;⁴⁵ takdîm-te’hîr, hazif-zikir ve bir lafzı diğerine tercih etme gibi Kur’ân’ın ifade üslubuna dair incelikleri açıklayan tefsir çeşidi kastedilmektedir.⁴⁶

Yapılan tanımlardan hareketle denebilir ki her iki tefsir eğilimi de, Kur’ân’daki lafız ve terkiplerin manasını incelerken beyânî tefsir, bu lafız ve terkiplerin yeri, tertibi ve seçimindeki güzelliği ortaya çıkarmaktadır. Her ikisi de kıraat, ses, sarf, nahiv ve belâğat kaidelerine dayanarak ayetleri açıklarken beyânî tefsir bunların ihtiva ettikleri edebî incelikleri ortaya çıkarmaktadır. Her ikisi de âyet ve sûre bağlamını gözetirken, beyânî tefsir, bağlamın anlatımsal özelliklerini; içindeki her terkinin, her kelimenin, her harfin ve hatta her hareketin yapısı, değerini ve vazediliş gerekçesini incelemektedir.

Kadim dilcilerin yaptığı gibi her iki tefsir eğilimi de Câhiliye ve Sadru’l-İslam dönemindeki (m. 622 - 662) edebî yapıtların ortaya konduğu ve Kur’ân’ın da kendisiyle indiği Arapçanın fasih edebî dilini referans alırken⁴⁷ beyânî tefsir bu dilin edebî inceliklerini ve mana güzelliklerini ortaya koymaktadır.

Zemahşerî’nin Keşşâf’ı gibi lüğâvî yönle beyânî yönün kesiştiği bazı tefsirler bu tespitleri destekler mahiyettedir.

42 Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîru’l-Lüğâvî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Demmam: Dâru İbni’l-Cevzi, 1422), 38.

43 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, II, 398.

44 Ahmed Hasen Sâlih Muhammed el-Fakîh, “Tefsîru’l-Cumleti’l-Kur’âniyye fî Dav’it-Te’sîsi ve’t-Tevkîd,” (Doktora Tezi, Câmî’atu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1431/2010), 24.

45 Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tenâsubu’l-Beyânî fi’l-Kur’ân: Dirâse fi’n-Nazmi’l-Ma’nevî ve’s-Savtî*, (Rabat: Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Ulûmi’l-İnsâniyye, 1992), 39.

46 Sâmerriâi, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 6.

47 Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fikhi’l-Luğâ*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1976), 60.

II. Beyani Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

A. Beyânî Tefsir'in Başlangıç Aşaması

Kur'ân'ın beyânına olan ilgi nübüvvet asrına dayanmaktadır. Kur'ân'ın, belâğat ve fesahatte bir benzerini getirmeleri konusunda Arap müşriklerine meydan okuyup onları aciz bırakmasıyla bu ilgi artmıştır.

Kur'ân'ın ilk muhatabı Hz. Peygamber ve değerli ashabıdır. Onlar, Kur'ân'ı anlamak ve ondan layığıyla istifade edebilmek için ellerinden gelen gayreti göstererek büyük ölçüde ondan yararlanmışlardır.

Bu aşamanın hedefi, müşrik Araplara meydan okuyarak Kur'ân'ın getirdiği beyân ve belâğatın bir benzerini getirmelerini istemektir. Beyânî tefsire dair ilk örnekleri bizlere sunanlar Peygamber (s.a.v.), Sahabe ve Tabiündür.

1-Peygamber (s.a.v.) Dönemi

Peygamber (s.a.v.)'in, Kur'ân'ın ilk müfessiri olduğu bir gerçektir. O'na bu görevi bizzat Allah Teâlâ vermiş ve tebliğ görevi⁴⁸ yanında beyân vazifesini⁴⁹ de yüklemiştir.

Hz. Peygamber, kendisine Allah tarafından yüklenen bu görevi layığıyla yerine getirmiştir. Sahabenin bazı âyetleri anlamada düştükleri hataları düzeltmiş, onlara kapalı (mübhem) gelen manaları açıklamış, Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki zorlukları gidermiştir.⁵⁰

Hz. Peygamber, insanları karanlıklardan nura çıkarıp doğru yola iletmesi için kendisine indirilen Kur'ân'ı, Yüce Allah'ın buyruğuna⁵¹ uyararak söz ve fiiliyle açıklamıştır.⁵²

Yüce Allah'ın oruçla ilgili "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" - Ve şafağın beyaz ipliği siyah ipliğinden size göre ayırdoluncaya kadar yiyip için⁵³ âyeti indiği vakit Adıyy b. Hâtim (ra): "Bunlarla, şu bildiğimiz iki ip mi kastediliyor?" diye sorunca Allah Resûlü (s.a.v.) kendisine: "Bilakis, onlar gecenin siyahlığı / karanlığı ve gündüzün beyazlığı / aydınlığıdır" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁴ Allah Resulü, hakikî manadan mecâza yönelerek beyaz ipi ufukta beliren sabahın

48 Maide 5: 67.

49 Nahl, 16: 44; Nisa, 4: 105; Kiyâmet, 75: 19.

50 Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Tasvîbât fî Fehmi Ba'dî'l-Âyât*, (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1407/1987), 33.

51 Nahl, 16: 44.

52 Muhammed İbrahim Hafnâvî, *Dirâsât fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 450.

53 Bakara, 2: 187.

54 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, II, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 677.

aydınlığına; siyah ipi de akşam vaktinin hafif karanlığına benzetmiştir. Âyette her iki vakit, siyah ve beyaz ipe benzetilmiştir.⁵⁵

Vakıa sûresindeki “وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ” - Rızkınızı yalanlamaktan ibaret mi kılacaksınız?”⁵⁶ âyeti indiğinde Hz. Peygamber âyette geçen “rızk”ı, “şükür” ile tefsir etmiştir.⁵⁷ Allah Resulü (s.a.v.) bu tefsiri, Allah’ın kullarına bahşettiği bazı nimetleri sıraladığı âyetin siyakından yola çıkarak yapmıştır. “Baksanıza şu döktüğünüz meniye. Onu siz mi yaratıyorsunuz..⁵⁸ Şu ektiğiniz tohuma bakmaz mısınız? Onu siz mi bitiriyorsunuz..⁵⁹ Su içtiğiniz suya ne dersiniz? Bulutlardan siz mi onu indirdiniz..⁶⁰ Yaktığınız şu ateşe bakmaz mısınız? Onun ağacını siz mi yarattınız..⁶¹ Müşrikler, bilip yararlandıkları bu nimetlere karşı nankör tutumları sebebiyle Kur’ân onları “Rızkınızı yalanlamaktan ibaret mi kılacaksınız?” sözüyle azarlamıştır. Görüldüğü üzere Peygamber (s.a.v.) rızkı şükürle açıklamıştır. Burada sebebiyet ve müsebbebet⁶² babından mecâz-ı mürsel söz konusudur.

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ” - İman edip de imanlarına herhangi bir zulüm karıştırmayanlar var ya; işte güven onlar içindir ve onlar hidâyete ermişlerdir.”⁶³ âyeti indirildiğinde bu durum Müslümanlara ağır gelmiş sahabiler: “Hangimiz kendisine zulmetmiyor ki?” deyince Hz. Peygamber onlara “Buradaki zulümden maksat bu değil; şirkir. Siz Lokman’ın, oğluna dediklerini duymadınız mı?: “يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ - Yavrucuğum, Allah’a ortak koşma; şüphesiz ki Allah’a ortak koşmak (şirk) bir zulümdür.”⁶⁴ Zulmün şirkle açıklanması⁶⁵ mecâz yönündendir.⁶⁶

55 Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, tah. Sidkî Muhammed Cemil, II, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 216.

56 Vâkıa, 56: 82.

57 Muslim b. el-Haccâc Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysebûrî, *Sahîh*, tah. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 84.

58 Vâkıa, 56: 58-59.

59 Vâkıa, 56: 63-64.

60 Vâkıa, 56: 68-69.

61 Vâkıa, 56: 71-72.

62 *Sebebiyet*: Sebebi söyleyip müsebbebi kastetmektir. Araplar “رَعَتْ الْمَاشِيَةَ الْغَيْثَ” - Hayvanlar yağmur otladı” derken, yağmur ile otları (*nebâti*) kastederler, zira yağmur otların sebebidir. Müsebbebet: Neticeyi söyleyip, bundan sebebi kastetmektir. “وَيُنزَّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا” - Ve (Allah), sizin için gökten rızık indiriyor!” (Mü’min, 40: 13) âyetinde geçen rızıkta kasıt, onun sebebi olan yağmurdur. Bkz. Abdulvehhâb Abdusselâm Tavîle, *Eseru'l-Luğa fî İhtilâfî'l-Muctehidîn*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1420/2000), 152.

63 En’âm, 6: 82.

64 Lokman, 31: 13.

65 Muslim, *Sahîh*, III, 1262.

66 Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Hutuvâtu't-Tefsîri'l-Beyânî li'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Mısır: Mecma’u'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1391/1971), 13.

Sorularının cevabını doğrudan vahiy kaynağından almaya çalışan Sahabe, Kur'ân'ı kendilerince yorumlamaktan çekinmişlerdir. Kur'ân'ın ilk muhatapları olmaları hasebiyle hayatta iken Hz. Peygamber'e soru sorma avantajına da sahiptiler. Bununla beraber her soruya, Allah ve Resulünden, soru soranın arzusu doğrultusunda bir cevap gelmediğini görmekteyiz. Burada soruyu soranın halis veya art niyetli olması, cevabın şeklini de değiştirmiştir. Örneğin sivrisineğin zikredilmesindeki hikmeti soran kişilere Kur'ân, bu sorunun onların küfrünü ve sapkınlığını gösterdiğini ima etmiştir.⁶⁷

Bu örneklerden hareketle beyânî tefsirin ilk örneklerinin ilk müfessir olan Hz. peygamber'in açıklamalarında görüldüğünü söylemek mümkündür.

2-Sahabe Dönemi

Sahabe dönemi tefsir çalışmalarına baktığımızda, tenzîl döneminde Allah Resulü (s.a.v.) tarafından ekilen beyânî tefsir çekirdeklerinin geliştiğini görürüz.

Sahabe, nüzûl ortamında yaşadıkları için Kur'ân'ın tabii bağlamına ve mahiyetine vakıftılar. Çünkü Kur'ân hem kendi dilleriyle hem de kendilerinin içinde yer aldığı bir "şimdiki zaman" içinde nâzil olmuştur. Dolayısıyla onlar dili ve bağlamı öğrenmek gibi bir sorun yaşamadıkları gibi, Kur'ân'ı anlama noktasında da sonraki nesillerin karşılaştıkları türden bir anlama problemiyle karşılaşmamışlardır. Her ne kadar fesâhat ve belağattaki dereceleri farklı olsa da, nihayetinde bu dil onların dili, muhit onların muhiti ve bu beyân da onların beyânı idi.⁶⁸

Kur'ân tefsirinde Arap dilinin önemi, sahabiler döneminden beri kendini göstermiş ve tefsir sahasında ün yapan sahabilerin bu alandaki üstünlükleri, büyük ölçüde Arap dilindeki bilgilerinden kaynaklanmıştır.⁶⁹

Tefsir tarihi alanında eser bırakan bazı müelliflere göre Kur'ân'ın anlam yönünden kapalı bazı lafız ve terkiplerini anlamak için Arap şiirinden yararlanan ve lügavî tefsirle Kur'ân'ı yorumlayan yegâne kişi İbn Abbâs'tır. İbn Abbâs'tan rivâyet edilen söz ve uygulamalar bunu desteklemektedir.⁷⁰ İbn Abbâs'ın hakkını teslim etmekle birlikte İmam Şâtibî'ye göre bu yolda atılan ilk adım Hz. Ömer'e aittir. O, minberde, yüce Allah'ın "أَوْ بِأَحَدِهِمْ عَلَى تَخَوُّفٍ" "Ya da Allah'ın kendilerini korku için-

67 İbrahim Görener, *Edebî Metin Araştırmalarının Tabiatı ve Dinî Bir Metin Olarak Kur'ân*, (Kayseri: 2005), 48-49.

68 Demirci, *Tefsir Usulü*, 318.

69 Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, (Konya: Esra Yayınları, 1997), 97.

70 Beyyûmî, *Hutuvâtü't-Tefsiri'l-Beyânî*, 15.

de eksilte eksilte yok etmeyeceğinden emin mi oldular!”⁷¹ âyetini okumuş sonra da orada bulunanlara “bunun –korkutma- hakkındaki görüşünüz nedir?” diye sormuş bunun üzerine Hüzeyl kabilesinden yaşlı bir adam kalkıp şöyle demiştir: “Bu bizim dilimizdir, ‘korkutma’ ise ‘eksiltme’ manasındadır.” Hz. Ömer ona: “Araplar bunu şiirlerinde kullanıyor mu?” diye sorunca adam “Evet” cevabını vermiş ve Arap şiirinden şu beyti okumuştur:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا فَرْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عَوْدَ النَّبَعَةِ السَّفِينُ

“Devenin hörgücünü sırtındaki eğer sıyrıp eksiltti

Tipki rendenin yay tahtasını yontup eksilttiği gibi”⁷²

Hz. Ömer bundan hoşnut olmuş ve arkadaşlarına “Divanınıza sıkıca sarılırsanız sapmazsınız” demiştir. Onlar “Divanımız da nedir?” diye sorunca Hz. Ömer: “Câhiliye şiiridir; Kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manası ondadır” cevabını vermiştir.⁷³ Hz. Ömer’in sözü fasihtir. Sarih bir delil varsa görüşü de bağlayıcıdır. Buradaki delil hiç şüphesiz, Arapların diliyle indirilen ve yüce Allah’ın onunla ilgili “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” - Biz onu Arapça bir kitap kıldık⁷⁴ buyurduğu Kur’ân’dır. Kur’ân tefsirinde Arapların diline başvurduğumuz vakit tartışmasız hakikî kaynağa başvurmuş oluruz.⁷⁵

İbn Abbâs da “أَبُودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ - Sizden biriniz arzu eder mi ki, hurmalardan ve üzümlerden bir bahçesi olsun...”⁷⁶ âyetinin darb-ı mesel sadedinde geldiğini ve âyette yapılan bu benzetmelerle mallarını infak eden kimselerin bütün durumlarının tasvir edildiğini belirtmektedir.⁷⁷ Yine ona göre “Bilesiniz ki Allah, ölümünden sonra toprağı diriltir.”⁷⁸ Âyetiyle, kalplerin ihyası / dirilişi kastedilmiştir.⁷⁹ Çünkü yerin ihyası / toprağa hayat verilmesi bilinen ve te’kîd gerektirmeyen bir husustur.

71 Nahl, 16: 47.

72 Bu beyit, tavîl bahrinde olup muhadram şairlerden Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî el-Âmirî'nin (ö. 70/689'dan sonra) divanında geçmektedir. Bkz. Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî el-Âmirî, *Divânu İbni Mukbil*, tah. İzzet Hasan, (Beyrut-Halep: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1416/1995), 283.

73 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, II, (Beyrut: 1997), 18; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 167.

74 Zuhuf, 43: 3.

75 Beyyûmî, *Hutuvâtu't-Tefsiri'l-Beyânî*, 15.

76 Bakara, 2: 266.

77 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, I, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 285.

78 Hadîd, 57: 17.

79 İbnu'l-Esîr Ebû's-Seâdât Meccuddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, tah. Abdulkâdir el-Arnaût, II, (Dimeşk-Beyrut: Mektebetu'l-Hulvânî-Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1971), hadis no: 833, 376.

Aynı şekilde Hz. Ömer de “كُنتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”⁸⁰ âyetindeki i'câzın sırlarını ortaya koyarak “Eğer Allah Teâlâ dileseydi “küntüm” (siz idiniz) yerine “entüm” (sizsiniz) lafzını kullanırdı ki o zaman hepimiz kastedilmiş olurduk. Hâlbuki burada “küntüm” lafzıyla hassaten Resulullah'ın sahabelerinden belli bir topluluk ve onların izinden gidenler kastedilmiştir.”⁸¹

Bu rivâyetlerin bir kısmı, âyetin nazmına, bir kısmı da âyetlerdeki beyânî tablolara ve bunların insanda bıraktığı etkiye işaret ederek i'câz çalışmalarına katkıda bulunmuştur.⁸²

Bazı araştırmacılar, tefsir konusunda sahabenin ilki ve en tanınanı olması hasebiyle sahabe dönemi beyânî tefsir çalışmalarını İbn Abbâs ile sınırlı tutmuşlardır.⁸³

İbn Abbâs, Arap edebî mirasının en önemli unsurlarından biri olan şiirle yakından ilgilenmiştir. Kur'ân lafızlarını açıklarken Cahiliye şiirinin yanı sıra muhadramûn⁸⁴ ve ilk İslâmî (*sadru'l-İslâm*) dönem şairlerin şiirlerinden de yararlanmıştı. İbn Abbâs'a göre sadece Cahiliye şiiriyle yetinilmesi, Arap şiirinin gitgide genişleyen alanını daraltacaktır. Bu konuda Hz. Ömer'in “Câhiliyedeki şiir divanınıza sarılınz. Çünkü onda Kitabınızın tefsiri vardır” sözüne, İbn Abbâs'ın “Şiir, Arapların divanıdır. Allah'ın Arapça olarak indirdiği Kur'ân'ın bir kelimesini anlayamadığımızda ona (Arapların divanına) başvururuz, manayı orada ararız”⁸⁵ sözünü ekleyebiliriz.

İbn Abbâs, her fırsatta bu kaynağı değerlendirmiştir. Örneğin anlaşmazlığa düştükleri bir su kuyusu hakkında kendisine başvuran iki Arap köylüsünden biri, kuyunun kendisine ait olduğunu ifade etmek üzere “أَنَا فَطَرْتُهَا أَنَا ابْتَدَأْتُهَا” – Bu kuyuyu ilk kez ben kazdım” deyince, bir süredir kafasını kurcalayan “فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁸⁶ âyetinin manası zihninde netleşmiştir.⁸⁷ Buna göre, Kur'ân'da birçok yerde geçen bu âyet: “Gökleri ve yeri, hiçbir aslı ve örneği olmadan ilk kez ve yoktan vareden Allah” anlamına geliyordu.⁸⁸

80 Âlu İmrân, 3: 110.

81 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV, 29.

82 Fadl Hasan Abbâs, *İtticâhâtü't-Tefsîr ve Menâhicü'l-Mufessîrin fi'l-Asri'l-Hadîs: et-Tefsîr Esâsiyyâtuh ve İtticâhâtuh*, (Amman: Mektebetü Dendîs, 1426/2005), 405.

83 Fehd b. Abdîrrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi'i 'Aşer*, III, (Riyad: Muessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 872.

84 Terim olarak farklı anlamlar yüklenmiş olsa da, “muhadramûn” genelde, Câhiliye zamanında ve İslâm döneminde de yaşayıp eser veren şâirlere denilmiştir. Bu konuda bkz. Mehmet Efendi-oğlu, “Muhadramûn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXX, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 395-396.

85 Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Kemâleddin Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân Fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, (yy.: ts.), 347.

86 En'âm, 6: 14; Yusuf, 12: 101; İbrahim, 14: 10; Fâtîr, 35: 1; Zümer, 39: 46; Şûra, 42: 11.

87 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, 283.

88 Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, 99.

3-Tabiûn Dönemi

Tabiûn, tefsir tarihinde sahabeden sonra önemli rol üstlenenen bir topluluktur. Hz. Peygamber'e ulaşamamış olmaları, onların bu ilme karşı olan şevklerini azaltmamıştır. Çünkü tabiiler, Peygamberden feyz alan sahâbilerden beslenmişlerdir. Bu da söz konusu nesli, daha sonrakilerle ashâb arasında bir köprü konumuna getirmiştir. Bu yüzden, Kur'ân yorumuyla ilgili olarak sahâbilerden aldıkları bilgileri naklederken, onların yöntemlerini görmezlikten gelmemişlerdir. Bu açıdan ele alındığı zaman görülür ki, tâbiûn tefsiri de ashâb döneminde olduğu gibi daha ziyade dilbilimsel nitelikli bir tefsirdir. Bundan başka kırâate ve nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlere yer verilmesi ve bunların dışında, yer yer şahsî kanaatlerin belirtilmesi, söz konusu tefsiri değerli kılan hususlardan bazılarıdır.⁸⁹

Tabiûn içerisinde tefsirin tamamını sahabeden öğrenenler olmuştur. Bunlardan birisi de Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'dir. O, her âyet üzerinde durdurarak ve soru sorarak, baştan sona bütün mushafı üç kez İbn Abbâs'a arzettiğini belirtmektedir. Bu nedenle Şafîi ve Buhârî gibi ilim ehli, İmam Ahmed gibi tefsir yazarları, Mücâhid'e itimad etmiş ve ondan rivayette bulunmuşlardır. Mücâhid'ten gelen bir rivayetin çeşitli tarikleri vardır. Hâlbuki diğer tabiilere ait rivayetlerde bu kadar çok tekerrür eden isnadlar yoktur.⁹⁰

Mücâhid, kısa açıklamalarla ve edebî bakış açısıyla "وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الرَّجْعِ – Andolsun dönüşlü olan göğe"⁹¹ âyetindeki "ذَاتَ الرَّجْعِ - dönüşlü olan gök" ibaresini "سَحَابٌ – Yağmurla dönen bulut"⁹²; "وَالْأَرْضَ ذَاتَ الصَّدْعِ – Ve yarılan yere"⁹² âyetindeki "ذَاتَ الصَّدْعِ – Yarılan yer" ifadesini "تَتَصَدَّعُ بِالنَّبَاتِ – Bitkilerle yarılmaması" şeklinde açıklamıştır.⁹³

Leheb sûresinin "وَأَمْرًا تُهَمَّالَةً الْحَطَبِ – Ve karısı da odun taşıyarak!"⁹⁴ âyetindeki "هَمَّالَةً – Odun taşıyıcısı" ifadesini mecazla yorumlayarak "تمشي بالنميمة – Dedikodu yapması ve laf taşıması" şeklinde açıklamıştır.⁹⁵

89 Demirci, *Tefsir Usulü*, 319; bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 209 vd.

90 İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harârânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, VII, (Medîne: Mucem-me'u'l-Melik, 2004), 37.

91 Târık, 86: 11.

92 Târık, 86: 12.

93 Buhârî, *Sahîh*, IV, 1885.

94 Leheb, 111: 4.

95 Buhârî, *Sahîh*, IV, 1902.

Mücâhid, Beyânî tefsirde hocası İbn Abbâs'ın metodunu takip etmiştir. O, "وَكَانَ لَهُ تَمَرٌ فَفَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا - Adamın başka geliri de vardı. Arkadaşıyla konuşurken 'benim malım seninkinden çok, insan sayısı bakımından da senden daha güçlüyüm' dedi"⁹⁶ âyetinde geçen (وَكَانَ لَهُ تَمَرٌ) sözüyle altın ve gümüşün kastedildiğini; birkaç âyet sonra gelen (وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَدِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرْوَتِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا - Derken ürünü telef oldu; bağ, çardakların üzerine yığılıverdi. Adam yaptığı masrafı düşünerek iki avucunu ovuşturup durdu ve 'keşke kimseyi Rabbime ortak koşmasaydım' dedi."⁹⁷ âyetinde geçen (بِثَمَرِهِ) lafzıyla da aynı şekilde altın ve gümüş kastedildiğini belirtmektedir.⁹⁸

Tefsirdeki bu gelişmelerin, tedvin döneminden önce olduğunu, ama bazı tarihçilerin, bu aşamayı hesaba katmadan beyânî tefsiri tedvin döneminde başlattıklarını söyleyen Fehd er-Rûmî⁹⁹ ile aynı kanaati taşıyoruz.

B. Beyânî Tefsirin İlim Aşaması

Sahabe ve tabiîn döneminin ardından, Arap olmayan unsurların İslam dinini kabul etmeleri, dil çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Bu hususta, gerek dilin safiyetini koruma, gerekse Arap olmayan kavimlerin ihtiyaçlarına cevap verme endişesinin rol oynadığını söylemek mümkündür.

Kur'ân ile ilgili beyânî çalışmalar İcâz alanında yapılan çalışmalara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İcâz konusuna Kur'ânî bağlamda baktığımızda nübüvvet asrından başlayarak şu beş aşamada geliştiğini görürüz:

1- Vahyin doğruluğunu ortaya koyan deliller (*müşâhede edilebilen açık bir mucize*) istenmesi.¹⁰⁰

2- Delilin (*nübüvveti tasdik eden en büyük mucizenin*), Kur'ân'ın bizzat kendisinin olması.¹⁰¹

96 Kehf, 18: 34.

97 Kehf, 18: 42.

98 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 20.

99 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 872.

100 Hz. Peygamber'den yalanlayanların istediği mucize bu kabildendir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Rabbinden kendisine bir âyet/mucize inmesi gerekmez miydi? Deki: Âyetler/mucizeler Allah katındadır. Ben ancak açık bir uyarıcıyım." Ankebut, 29: 50.

101 Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Kendilerine okunmakta olan Kitabı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu? Şüphesiz, bunda iman eden bir kavim için gerçekten bir rahmet ve bir öğüt vardır." Ankebut, 29: 51.

3- İftirâ (*insanın, onun bir benzerini ortaya koymaya güç yetirebilmesi*) iddiasına cevap verilmesi.¹⁰²

4- Kur'ân'ın, meydan okuma (tahaddî) aşamasına geçmesi (*Aynısının veya bir benzerinin ortaya konulmasını istemesi*).¹⁰³

5- Kur'ân'ın, (*şu anda ve gelecekte*), yalanlayanları âciz bırakmada mübalağa yöntemini kullanması.¹⁰⁴

Kur'ân'ın Beyânî yönüyle ilgili çalışmalar i'câz çalışmalarını doğurmuştur. Mevcut ilmî veriler, hicrî üçüncü asra kadar beyân (ilmi) alanında müstakil eserler verilmediğini göstermektedir.¹⁰⁵ Beyânî tefsirin teşbih, kinâye, temsil vb. konularını ele alan çalışmalar –bu asırdan önce- luğâvî tefsirler kapsamında değerlendiriliyordu. Ebu Zekeriyâ Yahya el-Ferrâ (ö.207/823)'nin *Meâni'l-Kur'ân'ı* ile Ebû Ubeyde Ma'mer İbnu'l-Müsennâ (ö. 209/824)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân'ını* bunlara örnek verebiliriz. Fakat dil âlimlerinin eserlerinde beyânî tefsir, belâgat ilimlerinde mahâret gerektirdiği için, gerek bu dönemde gerekse sonraki asırlarda sınırlı kalmıştır.¹⁰⁶

Genel anlamda "Kur'ânî beyân"la ilgili yazılan eserler konunun şu üç yönüyle ilgilenmişlerdir:¹⁰⁷

- 102 Kur'an, nübüvveti tasdik eden açık mucizenin Kur'an'ın bizzat kendisinin olduğunu açıklamasının hemen akabinde yalanlayanların onun "takavvül", "iftira/asılsız" ve "öncekilerin masalları" olduğunu iddia etmişlerdir.
- 103 Yüce Allah müşriklerin iftira iddialarını zikrederek onlara şöyle meydan okumuştur: "Yoksa O'nu uydurdu mu diyorlar? De ki: Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sûre getirin; eğer doğru iseniz Allah'tan başka, çağırabildiklerinizi de çağırın!" Hud, 11: 13. "Yahut: "Onu kendi uydurdu" diyorlar öyle mi? Hayır, inanmıyorlar. Eğer iddialarında samimi iseler Kuran'ın benzeri bir söz meydana getirsinler." Tur, 52: 33-34.
- 104 Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "De ki: Yemin ederim! Eğer insanlar ve cinler, bu Kur'ân'ın benzerini yapmak için bir araya toplansalar, hatta birbirlerine destek olup güçlerini birleştirseler bile, yine de onun gibi bir Kitap meydana getiremezler." İsrâ, 17: 88. Bkz. Abdurrezâk Hirmâs, "Kadiyyetu'l-İcâzi'l-Kur'âni: el-Hakikatü ve Mülhâ," *Mecelletu'l-Mişkât*, 19 (1994): 135.
- 105 Muhammed Zağlûl Selâm, *Eseru'l-Kur'âni fi Tatavvuri'n-Nakdi'l-Arabiyyi İlä Âhiri'l-Karîr-Râbi'i'l-Hicrî*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961), 37-38. Bazı çağdaş araştırmacılar, kendisinden nakledilen "*Mesâilu Nâfi' İbnu'l-Ezrak*" sebebiyle İbn Abbas (ra)'ı Beyânî Tefsir'in öncüsü kabul edip bunları delil olarak ileri sürmeleri doğru değildir. Çünkü Nafi'in soruları –rivayet sahih olsa da- Garîbu'l-Kur'ân'ı öğrenmeye dayalı sorulardır. Müttekaddimün âlimler bunları bu başlık altında zikretmişlerdir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'ân* -haşiyesinde Bakillânî'nin *İcâzu'l-Kur'ân'ıyla* birlikte-, I, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416), 121.
- 106 Ebû Hayyân, "*el-Bahru'l-Muhîr*" adlı tefsirinin mukaddimesinde tefsir ilminin, bazılarının zannettiği gibi sadece nahiv ilmine dayanmadığını; Arap dil imamlarının çoğunun, fesahat ve belâgatte mahir kimseler olmadıkları için tefsir ilmine dair az sayıda eser ortaya koyduklarını belirtmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 111.
- 107 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 34-35.

1- Bunlardan genel olarak meânî, beyân ve bed'î gibi Kur'ân belâgatını ele alan eserler.

2- Sadece Kur'ân'ın beyânî i'câzını ele alan eserler.

3- Kur'ân'ın muhtelif âyetlerini ele alıp lafız, mana ve konu bakımından ihtiva ettikleri belâgat incelikleri kapsamında yorumlayan beyânî tefsirle ilgili eserler.

Tedvin döneminde ilk karşımıza çıkan eser, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseridir. İbn Teymiyye, mecâzî ilk dillendiren kişinin Ebû Ubeyde olduğunu; fakat mecazla, hakikatın zıttını değil de âyetin ifade ettiği manayı kastettiğini belirtmektedir.¹⁰⁸ Ebu Ubeyde, Kur'ân ayetlerini yorumlarken âyetin ihtiva ettiği hakikat, mesel, teşbîh, kinâye, zikir–hazif ve takdîm–te'hîre değinerak Kur'ân belâgatıyla ilgili araştırmalarda, dolayısıyla beyânî tefsirde, ilk adımı atmıştır. Bir takım eksiklikleri olsa da beyânî tefsir metodunun öncülerinden sayılmıştır.¹⁰⁹

Ebu Ubeyde'den sonra Ferrâ gelmektedir. Ferrâ, hadis rivayetleri, manayı açıklayan şiir ve nesir örnekleri ve yer yer sahabe ve tâbiundan yaptığı nakillerle Ebu Ubeyde'nin izinden gitmiştir.¹¹⁰

Onları Câhız takip etmiştir. O, kaybolan, ama kendisinden sonraki âlimlerin telif amacını zikrettikleri *Nazmu'l-Kur'ân* adlı kitabını telif etmiştir.¹¹¹

Câhız'dan sonra Ehl-i Sünnet'in hatibi İbn Kuteybe (ö. 276/889) gelerek Kur'ân'ın belâgatını hedef alanlara reddiye niteliğindeki *Te'vilu Muşkilî'l-Kur'ân* adlı kitabını telif etmiştir.¹¹²

Hicri dördüncü asır âlimleri, bu tefsir çeşidine (*beyânî tefsire*) "İ'câzu'l-Kur'ân" adını vermişlerdir.¹¹³ Bu dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hasan Ali b. İsbâ er-Rummânî (ö. 384/994), *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân*; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/997) de *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân* adlı eserlerini bu alanda telif etmişlerdir.

Bu asırda yaşamış âlimlerden Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) *İ'câzu'l-Kur'ân*; Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) de bir bölümünü *İ'câzu'l-Kur'ân* konusuna tahsis ettiği *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-'Adl* adlı eserini telif etmiştir.

108 İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII/88, XII, 277.

109 Beyyûmî, *Hutuvâtu't-Tefsiri'l-Beyânî*, 59.

110 Şeref, *İ'câzu'l-Kur'ânî'l-Beyânî*, 202.

111 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 872-873.

112 Beyyûmî, *Hutuvâtu't-Tefsiri'l-Beyânî*, 92.

113 Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve-Mesâilu İbni'l-Ezrak*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1391/1971), 18.

Beşinci asırda ön plana çıkan en önemli eser, Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-İcâz* ve Kur'ân-ı Kerîm'in icâzına dair kaleme aldığı *er-Risâletu's-Şâfiye* adlı risalesidir.

Altıncı asırda ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), bu tefsir çeşidine dair en önemli eserlerden biri olan *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil* isimli tefsirini telif etmiştir. Bu asrın sonlarında Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210) *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz* adlı kitabını telif etmiştir.

Yedinci asırda İbn Ebî'l-İsba' el-Mısri (ö. 654/1256), *Bedî'u'l- Kur'ân* ile *el-Havâtiru's-Sevânih fi Esrâri'l-Fevâtih* adlı eserini telif etmiştir.

Sekizinci asırda Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), *et-Tirâz* adlı kitabını telif etmiştir. Çağdaşları, *el-Keşşâf'ı* okuduktan sonra kendisinden, icâzu'l-Kur'ân alanında bir kitap yazmasını istemeleri üzerine bu kitabını telif etmiştir.

Dokuzuncu asırda Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâfî (ö. 885/1480) *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyi ve's-Suver* adlı kitabını telif etmiştir.

Bu asrın sonu, onuncu asrın başlarında İmam Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Tenâsuku'd-Durer fi Tenâsubi's-Suver* adlı eserini telif etmiştir.¹¹⁴

On üçüncü asırda Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), çağdaş âlimlerden bazılarının, belağat ve nahiv konularına ağırlık vermesi sebebiyle *el-Keşşâf'ın* devamı niteliğinde gördükleri *Rûhu'l-Me'ânî* adlı tefsirini telif etmiştir.¹¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul döneminden başlayarak hicrî 14. asra kadar birbiriyle bağlantılı bir şekilde yapılan Kur'ân'la ilgili beyânî çalışmalar Beyânî tefsiri metot ve ilkeleri olan bir tefsir eğilimine dönüştüren çağdaş âlimlerin beyânî tefsir alanındaki çalışmalarına zemin hazırlamıştır.

C. Beyânî Tefsirin Metot Aşaması

Çağdaş âlimlerin beyânî tefsir alanındaki çabaları her müfessirin ilmî birikimine ve izlediği metodolojik ilkelere bağlı olarak çeşitlilik arz etmektedir.¹¹⁶ Çağdaş asırda beyânî tefsir alanındaki girişimlere bakıldığında "Kur'ân'da edebî tasvîr (*et-tasvîru'l-fennî*)¹¹⁷ / edebî zevk (*et-tezevvuku'l-edebî*)¹¹⁸ eğilimi" ve "Beyânî tefsir eğilimi" şeklinde iki eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir.¹¹⁹

114 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 874-875.

115 Şeref, *İcâzu'l-Kur'ânî'l-Beyânî*, 202.

116 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 46.

117 Hirmâsın adlandırmasıdır. Bkz. Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 46.

118 Rûmî'nin adlandırmasıdır. Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 866.

119 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 866; Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 46.

1. Kur'ân'da Edebî Tasvîr Eğilimi

Çağdaş araştırmacıların bu eğilimle ilgili görüşleri çeşitlilik arz etmektedir. Fehd er-Rûmî, beyanî tefsir metodunu, "Edebî Tefsir Ekolü"nü'nün alt kolu şeklinde zikretmiştir. Rûmî üç ciltlik *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi'i 'Aşer* isimli eserinde geniş yer ayırdığı Edebî Tefsiri; "Beyânî Yöneliş" ve "Edebî Zevk (Duyarlık) Yönelişi" şeklinde iki kısma ayırmaktadır.¹²⁰ Seyyid Kutub'u da edebî zevk (duyarlık) eğiliminin öncüsü ve hatta kurucusu olarak görmektedir. Rûmî, bu eğilimi, lafzın anlam sınırlarını zorlamaksızın Kur'ân'ın edebî atmosferinde yoğunlaşarak yapılan tefsir çeşidi olarak tanımlamaktadır.¹²¹

Hirmâs ise bu eğilimi lafızların insan psikolojisi üzerinde bıraktığı etkiyi de dikate alarak edebî duyarlıkla dilin inceliklerine inebilmek şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim, İslam'ın öğretilerini muhatabının zihnine yerleştirmede vicdanî tasvire dayanan bir metot kullanmıştır. Mekki ayetlerdeki iman, diriliş, hesap gibi çeşitli inanç esaslarını tasvirî sahnelerle somutlaştırmıştır. Kur'ân, bu metodunu medenî ayetlerdeki itaat edenlerle isyan edenlerin akibetini tasvir eden örneklerle sürdürmüştür. Geçmişte olduğu gibi günümüzde müfessirler, tasvirî sahneler içeren âyetleri yorumlarken bu tefsir yöntemine başvurmuşlardır.¹²²

Bu tefsir eğilimi, âyetlerin kelime, cümle ve terkiplerini belâğat özellikleri açısından inceleyerek, Kur'ânî beyânî, iman ve itaati pekiştiren bir unsura dönüştürmeyi amaçlamaktadır.¹²³

Asrımızda "Kur'ân'da Edebî Tasvîr" konusunu ele alan belli başlı âlimler şunlardır:

- Mustafa Sâdık er-Râfi'î (ö.1356/1937), *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* isimli kitabında Kur'ân'ın üslubu, harfleri, lafızları, cümleleri, terkipleri ve bunların özelliklerini müstakil bölümler halinde incelemiştir.¹²⁴

- Seyyid Kutub (ö. 1966), *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*¹²⁵ ve *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*'i telif ettikten sonra cezaevinde tamamladığı *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'i telif etmiş-

120 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 866.

121 Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 983.

122 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 46. Seyyid Kutub şöyle demektedir: "Tasvîr, Kur'ân üslubunun en güçlü anlatım aracıdır. Kur'ân, gözle görülen hadiselerin, zihinde oluşan soyut mefhumların ve ruhî hallerin yanı sıra insan tipleriyle beşer tabiatını da, hisse ve hayale hitap edecek şekilde -tasvîr metodunu kullanarak- tablolaştırır." Bkz. Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002), 37.

123 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 46.

124 Bkz. Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 188-255.

125 Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî/edebî tasvîri*, sunuş güzelliği, anlatım ahengi ve ortaya koymadaki maharet ve ihtişam şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî*, 10.

tir. Seyyid Kutub'un eserleri ve özellikle en önemli edebî tefsirlerden biri olan *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ı, Arap ülkeleri dâhil tüm İslam ülkelerinde hiçbir tefsire nasip olmayan bir okuyucu kitlesine ulaştırmıştır.¹²⁶

Fî Zilâli'l-Kur'ân, Kur'ân'daki tasvirî sahnelerle meselleri ele alan âyetleri yorumlamasıyla ön plana çıkan bir tefsirdir. Kur'ân-ı Kerim, insanlara, dünyevî ve uhrevî hayata dair sahneleri ve misalleri, manayı muhatabın zihnine yakınlaştıran edebî bir tasvirle; kısa ve belîğ cümlelerle sunmaktadır. Seyyid Kutub, bu misal veya sahneleri somutlaştırmak için beyânî tefsirin tasvîr yönünü esas almıştır.¹²⁷

Fî Zilâl ile aynı çizgide telif edilmiş eserler arasında Muhammed el-Mübârek'in *Dirâse Edebiyye li-Nusûsin Mine't-Tenzil*, Ahmed Bedevî'nin *Min Belâğati'l-Kur'ân* ve Muhammed Kutub'un *Dirâsât Kur'âniyye*¹²⁸ isimli eserleri gösterilebilir.¹²⁹

2. Salt Beyânî Tefsir Eğilimi

Çağdaş sırda bu yönelişin ilk tohumlarının, Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından ekildiği kabul edilse de bunlar, genel olarak kendisine nispet edilebilir açık bir edebî tefsir metodu oluşturmamıştır.¹³⁰ Bu eğilim, Emîn el-Hûlî ve Aîşe Abdurrahman'ın bu alandaki çalışmalarıyla metod halini almıştır.

a. Emîn el-Hûlî

Salt beyânî tefsire davet, Emîn el-Hûlî (ö.1966) ile başlamıştır. Emîn el-Hûlî tefsirle ilgili şöyle demektedir: "Hülâsa, bugün tefsir -benim anlayışıma göre- programı doğru, bütün yönleri eksiksiz ve planlaması uyumlu bir edebi araştırma ve inceleme demektir. Bugün Tefsirin asıl hedefi sadece edebi olmalıdır. Bunun ötesinde herhangi bir maksat ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir."¹³¹

126 Muhammed Receb el-Beyyûmî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, (Kahire: el-Müessesetü'l-Arabîyyetü li'n-Neşr, 1988), 150.

127 Bkz. Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî*, 216.

128 Muhammed Kutub, kitabının mukaddimesinde kardeşi Seyyid'in ve özellikle de *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân* isimli eserinin etkisinde kaldığını belirtmektedir. Bkz. Muhammed Kutub, *Dirâsât Kur'âniyye*, (Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1400), 11-12.

129 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 47.

130 İffet Muhammed Şarkâvî, *el-Fikru'd-Dîni fi Muvâceheti'l-Asr*, (Mısır: 2001), 302.

131 Emîn el-Hûlî, "Tefsir," *Dâireti'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye*, M.Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, tah. İbrahim Zeki Hurşid – Ahmed eş-Şintînâvî – Abdulhamid Yunus – Hasan Habêşî – Abdurrahman eş-Şeyh – Muhammed Anânî, (Şarika: Merkezu's-Şarika li'l-İbdâ'î'l-Fikrî, 1418/1998), 2338.

Hûlî, üniversitede tefsir derslerini öğretirken –şiiir metinlerinin öğretiminde olduğu gibi- Kur'ânî nassın tefsiri ve edebî açıdan araştırılmasını öngören metodunu uygulamaya başlamıştır. O şöyle demektedir: "Kur'ân hakkında, onun dinî değeri hiç nazarı itibara alınmaksızın, bir sanat eseri seviyesinde yapılacak olan böyle bir edebî araştırma, bizim ve bizimle birlikte bütün Arapların ve sonradan araplaşanların, önem verdikleri her gayeyi geçmesi ve her türlü maksatlarından önce gelmesi gereken, ilk hedef ve uzun boyutlu bir gaye olarak kabul edecekleri bir araştırma olmalıdır."¹³²

Bu "salt beyânî tefsir"e dair el-Hûlî'nin ortaya koyduğu metot, konulu tefsire ve aynı konuyla ilgili âyetlerin nüzul sırasına göre tertip edilmesine ve nüzul sebeplerinin belirlenmesine dayanmaktadır. Emîn el-Hûlî'ye göre bu metot, "Kur'ân etrafında yapılacak araştırma" ve "Kur'ân'ın içinde yapılacak araştırma" olmak üzere iki ayrı değerlendirmeyi gerektirmektedir:

1- Kur'ân etrafında yapılacak araştırma: Kur'ân'ın nazil olduğu, toplandığı ve yazılıp okunduğu maddî (coğrafi ve toplumsal) çevreyle ilgilidir. Buna Kur'ân'ın ilk muhataplarının inanç ve davranışları da eklenebilir Kur'ân etrafında yapılacak böyle bir araştırmada nüzul sebepleri de önemlidir.¹³³

2- Kur'ân'ın içinde yapılacak araştırma: Bu araştırma, kelimelerin yanı sıra cümle ve terkiplerin incelenmesiyle gerçekleşmektedir. Araştırmacı bunu yaparken, kelimelerin manalarının zaman içindeki değişimini göz önünde bulundurması gerekmektedir.¹³⁴ Kelimeler üzerinde durduktan sonra, terkiplerin incelemesine geçmeli ve bu hususta nahiv, belâgat vb. edebî ilimlerin yardımına başvurmalıdır.¹³⁵

Emîn el-Hûlî, 1941 yılında Ramazan ayında radyoda vermeye başladığı ve konu birliğine riâyet ettiği tefsir sohbetlerinde "salt beyânî metodu"nu uygulamak sûretiyile "Tefsir ilmini yenileme"ye çalışmıştır.¹³⁶

132 Hûlî, "Tefsir," 2338.

133 Hûlî, "Tefsir," 2341.

134 Hûlî, "Tefsir," 2344-2345.

135 Hûlî, "Tefsir," 2347.

136 Seyyid Ahmed Halîl, *Dirâsât fi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1969), 148. es-Seyyid Ahmed Halîl'e göre Emîn el-Hûlî, tefsir alanında "*Min hedyi'l-Kur'ân*" adını verdiği bu radyo sohbetlerinden başka tamamlanmış bir çalışma bırakmamıştır. "*Min hedyi'l-Kur'ân*" adındaki bu silsile, "*el-Kâdetü ve'r-Rûsul*" ve "*Fi Emvâlihîm*" ve "*Fi Ramadân*" adında üç bölümden oluşmaktadır. el-Hey'etü'l-Mısıryye li'l-Kitâb tarafından kitapçıklar halinde basılan bu sohbetlerde el-Hûlî, tefsirle ilgili ortaya koyduğu ilkelere bağlı kalmamıştır. Bu çalışmaları kitabında "üç aşama" şeklinde inceleyen Fehd er-Rûmî'ye göre el-Hûlî, ilk iki aşamada (*el-Kâdetü ve'r-Rûsul - Fi Emvâlihîm*) metodun ilkelerini tam olarak uygulayamasa da bunu üçüncü aşamada (*Fi Ramadân*) başarıyla tatbik etmiştir. Bkz. Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 906, 911, 916,

Hûlî'den sonra öğrencilerinden bazıları onun ortaya koyduğu metodu sürdürmek istemelerine rağmen uygulamada birtakım sorunlar yaşamışlardır. Emîn el-Hûlî'nin *Menâhic Tecdîd*¹³⁷ isimli kitabında tefsire dair söylediği şeyler, fasıl ve bölümleri yazılmamış bir kitabın mukaddimesi niteliğindedir. Öğrencileri arasında bunları tatbik etmeye çalışırken¹³⁸ hataya düşenler olduğu gibi isabet eden ve sapmadan bu metot üzere yürüyenler de olmuştur.¹³⁹

Hûlî, ortaya koyduğu bu "yenilikçi metod"unda er-Râğıb el-İsfahânî (ö.502 /1108)'den¹⁴⁰ ve Muhammed Abduh (ö. 1905)'dan¹⁴¹ etkilendiğini belirtmektedir.¹⁴²

Fehd er-Rûmî, 1985 yılında İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi-Usûluddîn Fakültesinde sunduğu doktora tezinde beyânî tefsir eğilimine dair kapsamlı metodolojik bir araştırma ortaya koymuştur.¹⁴³

b. Âişe Abdurrahman Bintü-Ş-Şâti'

Âişe Abdurrahman, bu metotla ilgili iki ciltten oluşan *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eserini kaleme almıştır. Kitabının birinci cildinde "*Duhâ, İnşirâh, Zilzâl, Nâziât, Âdiyât, Beled, Tekâsür,*" ikinci cildinde ise "*Alak, Kalem, Asr, Leyl, Fecr, Hümeze, Mâûn*" olmak üzere toplam on dört¹⁴⁴ sûrenin tefsirini yapmıştır.¹⁴⁵

Bintü-Ş-Şâti', bu tefsirinde kendisinden önce telif edilen tefsirlere benzemeyen yeni bir tefsir biçimi ortaya koymuştur. Bu metodun en bariz yönü, lafzın, Kur'ân'daki bütün bağlamları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesidir.

137 Bu kitabın, Emrullah İşler ve Mehmet Hakkı Suçın tarafından *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* adıyla Türkçeye çevirisi yapılmış ve Kitâbiyât Yayınevi tarafından (Ankara 2006) basımı gerçekleşmiştir.

138 Bunların başında gelen Âişe Abdurrahman, hocasının metodunu, kaleme aldığı *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eserinde sürdürmeye çalışsa da Muhammed İbrahim Şerîf ve Fehd er-Rûmî gibi bazı çağdaş araştırmacıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Bkz. Muhammed İbrahim eş-Şerîf, *İtticâhâtü't-Tecdîd fi Tefsîri'l-Kur'ânî fi Mısır*, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1402/1982), 607; Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 951-955.

139 Beyyûmî, *Hutuvâtü't-Tefsîri'l-Beyânî*, 140.

140 Hûlî, "Tefsîr," 2346.

141 Hûlî, "Tefsîr," 2348-2349.

142 Hirmâs, "el-İtticâhu'l-Beyânî," 49.

143 Bkz. Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 881-982.

144 Sâmerri'nin de tefsirinde sadece 14 sûrenin beyânî tefsirine yer vermesi dikkat çekicidir.

145 Hûlî'nin müstakil bir metot haline getirdiği bu metotla ilgili konulu tefsire dayanan bir tefsir ortaya koymaması; kendisinden sonra gelen Âişe Abdurrahman'ın da az sayıda sure tefsir etmesi, bazı araştırmacılar tarafından, beyânî tefsir metodunun bir eksikliği olarak görülmüştür. Bkz. Harun Ögmüş, *Muhâdarât fi 'Ulûmî'l-Kur'ân ve Târîhi't-Tefsîr*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 120.

Metodun konulu tefsire ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dayanması, bağlam merkezli bu anlayışın doğal bir sonucudur.

Başka bir deyişle müfessir, Kur'ân'ı yorumlarken âyette geçen kelimenin indiği dönemdeki anlamını tespit etmek için, o kelimenin Kur'ân'da mevcut tüm sıyga / formlarını incelemelidir. En açık lafızda bile olsa bu metodu terk etmemelidir. Örneğin "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" - Senin göğsünü açmadık mı?"¹⁴⁶ âyetinin tefsirini yaparken içinde değişik formlarıyla "الشَّرْح" veya "الصَّدْر" kelimesinin geçtiği her âyet tespit edilmelidir. Aynı işlem -manası anlaşılrsa da- her lafız için tekrarlanmalıdır. Beyânî tefsir, güvenilir bir tefsir çeşidi olmakla birlikte umumu tahsis eden, mutlakı sınırlayan ve mücmeli açıklayan sünnete yer vermediği için fikhî âyetlerin tefsirinde yetersiz görülmüştür.¹⁴⁷

c. Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâti'in Beyânî Tefsir ile İlgili Ortaya Koyduğu İlkeler

Âişe Abdurrahman, Abduh ve Hülî'nin görüşlerinden yola çıkarak Kur'ân üslubunu beyânî yönden incelemeye başlamıştır. Ona göre Kur'ân üzerinde yapılacak beyânî bir araştırma, diğer araştırmalardan önce gelir. Çünkü belli maksatlarla Kur'ân'ın farklı yönlerini inceleme konusu yapan kimseler, onun eşsiz üslubunu anlamadan ve onun beyânî üslubuna vakıf olmadan bu maksatlarından hiçbirine ulaşamazlar.¹⁴⁸

Kur'ân'daki bir kelimenin hangi anlam veya anlamlarda kullanıldığını tespit etmek için o kelimeyi önce âyet ve sûredeki özel bağlamı içerisinde, sonra da Kur'ân'ın tamamında ele alıp değerlendirmeyi öngören bu metodun aşamaları şunlardır:

1- Zaman ve mekân şartlarını tanımak için aynı konuyla ilgili âyetleri nüzul terbine göre sıralayarak âyetin nüzulüne tanıklık eden rivayetlerden yararlanmak. Âyeti daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmek, indiği ortam ve zamanı iyi bilmekle yakından ilgilidir. Dolayısıyla müfessir, âyetin nüzul sebebiyle ilgili rivâyetleri de göz önünde bulundurmalı; âyetteki maksadın, nüzul sebebinin husûsî olmasıyla değil, lafzın umûmî olmasıyla elde edileceğini iyi bilmelidir. Esbâb-ı nüzûlün, nassı çevreleyen karinelere biri olmaktan daha fazla bir anlam ifade etmeyeceğinin farkında olmalıdır.¹⁴⁹

146 İnşirâh, 94: 1.

147 Cafer Sübhâni, *el-Menâhicu't-Tefsiriyyetu fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kum: 1409), 145-147.

148 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1977/1397), 28.

149 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II, 28.

2- Kur'ânî lafzın varid olduğu bütün yerleri istikrâ yöntemine dayalı dakik bir incelemeye tabi tutmak. Lafzın dildeki orijinal anlamını tespit ettikten sonra tümevarım yöntemiyle o lafzın Kur'ân'daki bütün kullanımlarını araştırarak Kur'ân'ın genel bağlamındaki manasına ulaşmak.

3- Lafzın farklı kullanımlarındaki manalarını tespit edebilmek için Arapça mu-cemlerle tefsir kitaplarını metodun hizmetine sunmak.

4- Lafza yüklenen sözlük manalarından uygun olanı seçme ya da o lafza başka yerlerde bulunmayan yeni bir anlam katma işlevini nassa bırakmak.¹⁵⁰

3- Siyâkın delâletini bütün yönleriyle düşünmek ve Selefin "Kur'ân'ın bir kısmı, diğer bir kısmını tefsir eder" sözünün gereğini titizlikle yerine getirerek Kur'ân lafızlarını bütün yabancı unsurlardan ve beyânî asaletine hâlel getirecek şâibelerden arındırmak.¹⁵¹

4- Kur'ânî nassın hakemliğinde anlatıma odaklanmak. Müfessirlerin nass ve bağlamla bağdaşan görüşlerinden istifade etmek. Mezhebî yorumlardan ve İsrailiyattan uzak durmak. Müfessir, Kur'ân'ın ifadesindeki maksadı yakalamaya çalışmalı ve anlatılmak isteneni vermesi açısından âyetin siyak ve sibakına başvurmalıdır. Önceki müfessirlerin görüşlerine başvurarak nassın kabul ettiği görüşleri kabul etmeli, diğerlerini reddetmelidir.¹⁵²

5- "Kur'ân'ın kendisi kaidedir" ilkesine bağlı kalmak. Müfessir, manaya ulaşmaya çalışırken nahivcilerin ve belâğatçıların görüşlerinden önce nassın siyakına başvurmalıdır. Çünkü bir tabirin, beyân mucizesi Kur'ân'da bulunması, "lüğavî ve belâğî bütün kaidelerin kendisine arz edildiği bir asıl (şâhid ve hucet)" olması için kâfidir. Arapçayı ilim ve sanat olarak öğrenmesine rağmen zevk ve selika olarak özümsememiş nahivci ve belâğatçıların ortaya koyduğu kaidelerin Kur'ân üzerinde tatbik edilmesi doğru değildir.¹⁵³

6- Kur'ân ibarelerinin temsil ve mecâza hamledilmesi mümkündür. İnşirâh sûresinin "وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ" – Üstünden yükünü indirip atmadık mı? O yük ki belini çökertmişti"¹⁵⁴ ayetlerinde Peygamber (s.a.v.)'in belini büken yük, maddi bir yük değil, davet ve risâletin ağır yüküydü.¹⁵⁵

150 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II, 7-8.

151 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II, 14.

152 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II, 8.

153 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I, 35.

154 İnşirâh, 94: 2-3.

155 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I, 60-61.

7- Bir hidayet ve din kitabı olan Kur'ân lafzını, bilimsel keşiflerin ulaştığı verilere hamletmemek."¹⁵⁶

8-Konulu tefsir çalışması yapmak. Bu çalışmada tek bir konu ele alınır. İncelenen konuyla ilgili âyet ve sureler toplanır. Bu nasslardaki lafızların lügavî delaletleri tespit edildikten sonra Kur'ân'ın bu lafızları kullanışı ve üslubu incelenerek doğru manalara ulaşmaya çalışılır.¹⁵⁷ Âişe Abdurrahman beyânî tefsirin unsurlarından olan konulu yaklaşımı (*el-mükevvinü'l-mevdû'î*) şöyle izah etmektedir: "Bu tefsir meto-
dunda –hocamdan öğrendiğim üzere- asolan, tek bir konuyu incelemeyi amaçla-
yan "konulu yaklaşım"dır. Buna göre Kur'ân'ın tamamında incelenen konuyla ilgili
âyetler toplanır. Bunlardaki lügavî delaletler belirlendikten sonra Kur'ân'ın, incelenen
konuya dair lafız ve üslupla ilgili kullanımları tespit edilmiş olur. Bu metot, lafzı
veya âyeti, Kur'ân'daki genel bağlamından koparacak şekilde Kur'ân'ı sûre sûre yo-
rumlayan ve Kur'ân'ın üslubunu, beyânî özelliklerini ve kendi lafızlarına yüklediği
anımları tespit etme imkânı sunmayan tefsir metodundan farklıdır."¹⁵⁸

Tefsirde konulu yaklaşım,¹⁵⁹ nassın edebî özelliklerini öğrenme şartlarından en önemlisini oluşturan metodolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım Kur'ân'ın tama-
mında aynı konuyla ilgili âyetleri toplama, birbiriyle mukayese etme ve beyânî
yönlerini ortaya çıkarma imkânı sunmaktadır.¹⁶⁰

Âişe Abdurrahman, bu metodu konu birliği olan bazı kısa surelerde¹⁶¹ uygula-
maya koymuştur. Mesela Âdiyat sûresinde konu bütünlüğü görülmektedir. Sure,
sert ve ani bir baskın sahnesini tasvir ederek başlamaktadır. Baskın, sabah aniden
gerçekleşmiştir ve ordu, topluluğun içine kadar girince ancak insanlar uyanabil-
mişlerdir. Ordu, onların birliğini bozmuş ve kaldırdığı toz-dumanın içinde onları
uyandırmıştır. Sahne, Kasem Vâv'ından sonra gelmekte ve insanların dikkatleri,
korku ve şaşkınlığa yol açan bir sabah baskınına çekilmektedir. Sonra henüz ger-
çekleşmemiş, ancak kesinlikle gerçekleşecek olan gayba ait bir başka sahne gel-
mektedir. O da yeniden diriliş sahnesidir. Bu olay, uzun zamandır Allah'ın nimet-

156 Âişe Abdurrahman, *Makâlun fi'l-İnsân*, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 17.

157 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I, 60-61.

158 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I, 17-18. Krş. Şimşek, *Tefsir Problemleri*, 117-119.

159 Fehd er-Rûmî, –birçok kişi böyle kabul etse de- "konululuğun" bir tefsir metodu olmadığını; aksine edebî tefsir eğilimine sahip olanların öne çıkardıkları bir tefsir çeşidi ve aracı olduğunu belirtmektedir. Tefsir yöntemlerini de âlimlerin taksim ettiği şekilde "tahlilî," "icmâlî," "karşılaştır-
malı" ve "konulu tefsir" şeklinde zikretmektedir. Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, III, 872.

160 Muhammed Ali er-Ridâi el-İsfehânî, *Menâhîcu't-Tefsîr ve İtticâhâtuh – Dirâse Mukârîne fi Menâhi-
ci Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, trc. Kâsım el-Beydânî, (Beyrut: 2008), 419.

161 Âdiyat, 100: 1.

lerini inkâr eden ve kuruntularıyla avunan insanların aniden başına gelecektir. İnsanlar, birden kabirlerinden diriltmişlerdir. Şaşkın ve dağınıktırlar. Grup grup gelmektedirler. Ardından çok süratli bir şekilde olaylar peşi sıra gerçekleşecek ve tüm insanlar her şeyden haberdar olanın huzuruna gelecektir. Alışılmış bir vakıa olan baskın sahnesiyle ileride vuku bulacak gaybî bir vakıa arasında, üzerine yemin edilen (muksem aleyh) yer almaktadır: “Şüphesiz ki insan, Rabbine karşı nankördür. Kendisi de buna şahittir. Şüphesiz ki insan, mala pek tutkundur.”^{162/163}

Âişe Abdurrahman bu başlık altında ayrıca mutluluk (السَّعَادَة),¹⁶⁴ huzur (الطُّمَأْنِينَة),¹⁶⁵ şaşkınlık (الدَّهْشَة وَالتَّعَجُّب),¹⁶⁶ korku (الْفَزَعُ وَالْخَوْفُ)¹⁶⁷ gibi kavramları da incelemektedir.

Sonuç

Kur’ân’ın inişiyile başlayan tefsir hareketi çeşitli aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiştir. İcâz’ü’l-Kur’ân alanında telif edilen eserlerde beyânî icâza da yer verilmesine rağmen 20. yüzyıla kadar bu icâz çeşidine dair sistematik bir tefsir yöntemi ortaya konmamıştır.

Beyânî tefsir Emin el-Hûlî’nin öncülüğünde ‘Kur’ân tefsirinde yeni bir metot’ olarak hayatımıza girmiştir. Âişe Abdurrahman, eşi el-Hûlî’nin geliştirme ve örnekendirme imkânı bulamadığı “Edebi Tefsir” anlayışını kaleme aldığı eserlerinde “Beyânî Tefsir” adıyla Kur’ân’a tatbik ederek somutlaştırmaya çalışmıştır.

Bu tefsir metodu, klasik dönem âlimlerinin Kur’ân’ın edebi yönünü ortaya çıkarmak için yaptıkları çalışmaların bir devamı niteliğinde görülmelidir. Hûlî’nin ortaya koyduğu “tefsirin asıl hedefi sadece edebi olmalıdır” ilkesiyle –bazılarının iddia ettiği gibi- Kur’ân’ın yol gösterici yönü ihmal edilmemiştir. Aksine Arap dil otoritelerini aciz bırakan Kur’ân’ın eşsiz beyânî icâzına dikkat çekilmiştir. Beyânî tefsir âlimleri bu anlayış içerisinde dilsel birim kabul ettikleri Kur’ân lafızlarının özel ve genel bağlamlarını inceleyerek anlamlarını kesinleştirmeye çalışmışlardır.

Şüphesiz ki Kur’ân, inananlar için bir hidayet kaynağıdır. Allah tarafından okunsun ve anlaşılсын diye gönderilmiştir. Bu anlaşılma eylemi ayetleri bağlamından koparmadan Kur’ân’ın bütünlüğü gözetilerek yapılmalıdır.

162 Âdiyât, 100: 6-8.

163 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 119-120.

164 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 60, 68, 189; II, 66, 105.

165 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 38, 60; II, 161-162.

166 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 86-88, 116-131; II, 23, 101-102.

167 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, I, 83, 95-96, 116-119; II, 33, 159.

Anlama ve yorumlama faaliyetinin nesnelliği gözönüne alındığında Kur'ân'ın herkesçe kabul görecektir şekilde tek ve nihâi yorumunun yapılamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla ilahî vahyin bir noktaya kadar farklı okumalarının olması normal karşılanmalıdır. Fakat bu anlama ve yorumlama faaliyeti sırasında istinbat edilen manalar Kur'ân'ın rehberlik vasfına halel getirmemelidir.

Kaynakça

Abbâs, Fadl Hasan. *İtticâhâtü't-Tefsîr ve Menâhîcu'l-Mufessîrin fi'l-Asri'l-Hadîs: et-Tefsîr Esâsiyyâtuh ve İtticâhâtuh*. Amman: Mektebetü Dendîs, 1426/2005.

Abdurrahman, Âişe. *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1977/1397.

Abdurrahman, Âişe. *el-İcâzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve-Mesâilu İbni'l-Ezrak*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971/1391.

el-Beyyûmî, Muhammed Receb. *Hutuvâtü't-Tefsîri'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mecma'u'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1391/1971.

Boullata, Issa J. "Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İcâz ve İlgili Konular," çev. İbrahim H. Karlı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (2005): 255-274.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. tah. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Derrâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebeu'l-Azîm Nazarât Cedide fi'l-Kur'ân*, nşr. Abdulhamîd ed-Dehâhîni. Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997.

Ebû Zeyd, Ahmed. *et-Tenâsubu'l-Beyânî fi'l-Kur'ân: Dirâse fi'n-Nazmi'l-Ma'nevî ve's-Savtî*. Rabat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1992.

el-Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *İcâzu'l-Kur'âni'l-Beyânî ve Delâilü Masdarihî'r-Rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000.

Hirmâs, Abdurrezzâk. "el-İtticâhu'l-Beyânî fi't-Tefsîr: Neş'etuhû ve-Tatavurruhu." *Mecelletu Da'veti'l-Hak*, 325 (1417/1996): 32-50.

Hirmâs, Abdurrezzâk. "el-İtticâhu'l-Luğavî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm." *Mecelletu Da'veti'l-Hak*. 323 (1417/1996). Erişim 02 Temmuz 2015, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8105>.

Hirmâs, Abdurrezzâk. "Kadiyyetu'l-İcâzi'l-Kur'ânî: el-Hakîkatu ve Mülhâ." *Mecelletu'l-Mişkât*, 19 (1994): 135-143.

el-Hülî, Emîn. "Tefsîr." *Dâireti'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye*. M.Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, tah. İbrahim Zeki Hurşid – Ahmed eş-Şintînâvî – Abdulhamîd Yunus – Hasan Habeşî – Abdurrahman eş-Şeyh – Muhammed Anânî. Şârika: Merkezu'ş-Şârika li'l-İbdâ'i'l-Fikrî, 1418/1998.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğâ*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfi. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: 1955.

el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, tah. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.

el-İsfehânî, Muhammed Ali er-Ridâî. *Menâhîcu't-Tefsîr ve İtticâhâtuh* – *Dirâse Mukârine fi Menâhîci Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, trc. Kâsım el-Beydânî. Beyrut: 2008.

el-Kevvâz, Muhammed Kerîm. *Ebhâs fi Belâğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: 2006.

Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002.

el-Mubârek, Muhammed. *Dirâse Edebiyye li-Nusûsin Mine'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1964.

Muslim, İbnu'l-Haccâc Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysebûrî. *Sahîhu Muslim*, tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

er-Râfî'î, Mustafa Sâdık. *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1393/1973.

er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman. *İtticâhâtuh-t-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbî'i Aşer*. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Sa'fân, Kâmil Ali. *el-Menhecû'l-Beyânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, 1981.

es-Sağîr, Muhammed Huseyn Ali. *el-Mebâdî'u'l-Âmme li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1420/2000.

es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1434/2013.

es-Sâlih, Subhî. *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1976.

es-Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977.

Selâm, Muhammed Zağlûl. *Eseru'l-Kur'âni fi Tatavvuri'n-Nakdi'l-Arabiyyi İlä Âhiri'l-Karnî'r-Râbî'i'l-Hicri*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961.

Şeref, Hafnî Muhammed. *İcâzu'l-Kur'âni'l-Beyânî Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*. Kahire: 1390/1970.

eş-Şerîf, Muhammed İbrahim. *İtticâhâtuh-t-Tecdid fi Tefsîri'l-Kur'âni fi Mısır*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1402/1982.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî. *Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir. yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsîr. *et-Tefsîru'l-Lüğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Mısır: 1306.

ez-Zehabî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'An Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, tah. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: ts.

Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri*

Özet: Japon sosyal ve dinî yaşayışının önemli bir yönünü oluşturan dinî bayramlar, uzun bir geçmişe sahip ve modern dünyada varlığını devam ettiren Japon kültürünün dikkate değer bir parçasını teşkil etmektedir. Dinlerdeki “kutsal zaman” kavramının Japon inancına yansımaları niteliğinde olan dinî bayramlar bilinmezse, Japon kültürü ve dinî yaşamını anlamak zorlaşacaktır. Çünkü Japoncada *matsuri* kavramıyla karşılanan dinî bayramlar, Japon insanının geçmişteki inançlarını, düşünce tarzını, tarımsal faaliyetlerin Japon yaşamındaki değerini, çocukların yetişmesine verilen önemi, üstün güç olarak inanılan varlıkların insanlar üzerindeki etkisini ve Japonların dünya anlayışlarını en açık şekilde göstermektedir. Bu çalışmanın amacı da, Japon dinî bayramlarının sosyal hayattaki yerini tespit etmek ve bu bayramların genel özelliklerini belirlemektir.

Anahtar Kelimeler: Matsuri, Şintoizm, Budizm, Japonya, Japon Dinî Bayramları.

Halil İbrahim
ŞENAVCU**

The General Characteristics of Japanese Religious Festivals and Its Role in the Social Life

Abstract: Religious festivals, which constitute an important aspect of Japanese socio-religious life, have a long history and persist to be a part of Japanese culture. Without knowing the social impacts of religious festivals it will be difficult to understand the Japanese culture and religious life. Because, religious festivals, which means *matsuri* in Japanese, illustrate in the clearest way the beliefs of the Japanese people in the past, their mentality, the value of the agricultural activities in Japanese life, the importance given to the education of children, the effects on humans of assets which are believed to be superior powers, Japanese world insights. The aim of this study is to determine its position the social life of Japanese religious festivals and to identify general characteristics of these festivals.

Key Words: Matsuri, Shintoism, Buddhism, Japan, Japanese Religious Festivals.

* Bu makale, yazarın yüksek lisans tezinden türetilmiştir. Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Dinî Bayramları” (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2006).

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı. halilibrahim.senavcu@ikc.edu.tr

Giriş

Kadim dünyanın en köklü medeniyetlerinden biri olan Japonya'nın, yüzyıllardır fazla değişikliğe uğramadan devam edegelen inanç yapısını bilmek, bu ülkenin kültürünü doğru değerlendirebilmek için bir zorunluluktur. Başka kültürlerden farklı olarak, halkın yerel dini Şintoizm'in, kendisiyle beraber diğer dinlerin benimsenmesini hoş gören yapısını yorumlayabilmek kolay olmayacaktır. Japon milletinin ikinci dini haline gelen Budizm, etkisi altında kalınan Konfüçyanizm ile Taoizm'in bir takım öğreti ve uygulamalarını da hayatlarında tatbik etmeye gayret eden Japonların, dine bakış açılarını anlamak özel bir çaba gerektirmektedir. Japon din ve kültürü içerisinde önemli bir yer tutan dinî bayramların genel özelliklerinin ve sosyal hayattaki yerinin tespit edilmesi de bu dinlerin mensuplarını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Japonya'da kutlanan bayramlar genel itibariyle, "Japon dinî bayramları" ve "diğer Japon bayramları" şeklinde ikiye ayrılabilir. Japon dinî bayramları ise, "genel dinî bayramlar" ve "yerel dinî bayramlar" olarak sınıflandırılabilir. Bazı bayramları tüm Japonlar kutlarken, bazılarını ise sadece bir bölgenin halkı veya yalnızca bir mabede üye olanlar kutlamaktadır.¹ Bu yüzden bazı kaynaklar, bayramları sınıflandırırken "yerel bayramlar," "ulusal günler," "tarımsal kutlamalar" şeklinde ayrıma gitmişlerdir. Yine birçok yerel bayramın yaz aylarında kutlanmasından dolayı bazı kaynaklar bunları "yaz bayramları" başlığı altında vermiştir.² Bundan dolayı bazı bayramlar kaynaklarda iki-üç başlık altına birden konulma gereği duyulmuştur.

Japon milli dini olan Şintoizm ve ülkeye dışardan gelmesine rağmen bir süre sonra içselleştirilmiş olan Budizm'in Japonlar tarafından senkretize edilerek Japonlara özgü bir dinî sistem oluşturulduğundan dolayı halkın, dinî pratikleri gerçekleştirirken köken sorgulaması yapmadığını ifade etmek gerekir. Bu nedenle, yapılan "Şinto kökenli bayramlar" ve "Budizm kökenli bayramlar" şeklindeki sınıflandırmaların, araştırmacılar tarafından konunun daha rahat anlaşılmasına yönelik yapılmış olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Çalışmamızda öncelikle, Japonya'da "bayram" anlamında kullanılan *matsuri* kavramı ele alınacak, ardından Japon dinî hayatının önemli bir parçası ve dışa yansımaları mahiyetindeki Japon dinî bayramlarının genel özellikleri hakkında bir değerlendirme yapılacaktır; daha sonra ise dinî bayramların Japon sosyal yaşamındaki yeri ve önemi incelenecektir.

1 Ian Reader, Esben Andreasen ve Finn Stefansson, *Japanese Religions: Past & Present*, (Kent: Japan Library, 1993), 54.

2 Bkz. Uluslararası Eğitim Enformasyon Merkezi (UEEM), *Bugünkü Japonya*, (Tokyo: Uluslararası Eğitim Enformasyon Merkezi Yayınları, 1989), 116-121.

Matsuri Kavramı

Matsuri, Japoncada bayram, tören, kutlama, şölen, şenlik, festival, *kamiye*³ hizmet etme, *kami* çağırma ve onun önünde boyun eğme gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Özel anlamıyla, ülkede çoğunlukla Şintoizm kökenli ve Çin'den geçerek Japonlaşmış dinî bayramları ifade etmek üzere *matsuri* kavramının, diğer yıllık kutlamaları ifade etmek üzere de *nençu gyôci* kavramının kullanıldığı görülmektedir.⁵ Fakat günümüzde, tüm yıllık kutlamaları ve bayramları ifade etmek için *nençu gyôci* kavramı kullanılmaktadır.⁶ *Matsuri*, insanlarla kamilerin en yakın iletişim kurduğu, isteklerin kamilere iletiildiği gündür.⁷ Matsuri için kısaca, "sayısız kamiden birinin onurlandırılması ve anılması işi" de denilmektedir.⁸ Ayrıca Kitagawa'nın ifadesiyle *matsuri*, "sadece dinî bir ritüel olmayıp, ilahî olanın ruhu ve koruması temeli üzerine bina edilmiş bir yaşam"dır.⁹

Japonya'da yüzyıllardan beri, senenin belirli dönemlerinde kutlanan dinî bayramlar vardır. Bayramlar, yılın her mevsimine yayıldığından ülkede bayramsız bir dönem, hatta hafta yoktur. Bayramların, kamilere şükran ve dua iletme vesilesi

- 3 *Kami*, kelime anlamı olarak kutsal güç, ruh, üstün olan, manevî varlık demektir. Ölen insanların ruhları *kami* olabildiği gibi, kaya, hayvan, bitki, dağ, ağaç gibi varlıklar da kutsal nesnelere haline gelebilmektedir. Bunların yanı sıra çok önceden beri var olduğuna inanılan tanrısal niteliklere sahip, üstün kamiler de vardır. Bu kamiler, insan şeklinde hayal edilir ve insanlar gibi erkek de dişi de olabilirler. Ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için bkz. Halil İbrahim Şenavcu, "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanc ve Uygulamaları" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015), 8, 23, 25-27.
- 4 Jack Halpern, ed. *New Japanese-English Character Dictionary*, (Tokyo: Kenkyusha, 1991), 121; John Bowker, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, (Oxford: Oxford University, 2000), 367; Michael Ashkenazi, *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*, (Honolulu: University of Hawaii, 1993), 1, 4; Muharrem Demirci, *Japonca-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Japon Kültür ve Enformasyon Merkezi), 1998, 314; Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 138; Sokyo Ono, *Şinto: Kamilerin Yolu*, çev. Suat Ertüzün, (İstanbul: Okyanus, 2004), 57. Ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, (New Jersey: Princeton University, 1987), 117-126.
- 5 Mikiharu Ito, "Festivals, Matsuri," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 2: 252-253; Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan*, (London: MacMillan, 1991), 67.
- 6 Bkz. Bowker, *World Religions*, 194; Gen Itasaka, ed, "Festivals, Nenchû Gyôji," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 2: 258. Japonya'daki yıllık kutlamaların genel bir listesi için bkz. Itasaka, "Festivals, Nenchû Gyôji," 262.
- 7 William P. Fairchild, "Shamanism in Japan," *Folklore Studies*, 21 (1962): 40-41.
- 8 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138.
- 9 Kitagawa, *Japanese Religion*, 117. Krş. Kenji Ueda, "Shinto," *Religion in Japanese Culture*, ed. N. Tamaru ve D. Reid, (Tokyo: Kodansha International, 1996), 39.

olmasından ve manevi arındırma işlevinden dolayı her yerleşim yerinde kutlamalara büyük önem verilir. Ayrıca Japonya'da her mabedin kendi matsurisi, yani dinî bayramı vardır. Ülkede binlerce mabet olduğu düşünülduğünde dinî bayramların sayısı hakkında bir fikir edinmek mümkündür.¹⁰

Yüzyıllardan beri fazla değişikliğe uğramadan kutlanagelen Japon dinî bayramları, Japon insanının geçmişteki inançlarını, düşünce tarzını, tarımsal faaliyetlerin Japon yaşamındaki önemini, üstün güçlerin insanlar üzerindeki etkisi ve Japonların dünya anlayışlarını, çocukların yetişmesine verilen önemi en açık şekliyle göstermektedir.¹¹

Bozkurt Güvenç, bazı yönleri diğer ülkelerdeki bayramlara benzemekle birlikte matsurinin kendine özgü bir karakterinin olduğunu ifade eder. Ona göre matsurii Batılıların *festival*, *fascing* ve *fiesta* kavramlarıyla tanımlamak onun anlamını daraltır. Güvenç ayrıca, matsuri kutlamalarında bazı aşırı hareketlere göz yumulmasının matsuriiyi, gençlerin yetişmesi açısından Batıdaki festivallere yaklaştırdığını belirtir.¹² Mevcut kaynaklara göre, Edo (1603-1867) döneminden itibaren bayramlarda gençler için büyük serbestlik tanınmış, içki ve diğer zevkleri diğer günlerden daha fazla tatmalarına göz yumulmuştur.¹³

Günümüzde Japonya'daki dinî bayramlarda, Batının festivallerinde olduğu gibi normalin üstünde para harcanmakta olduğu göze çarpar. Billhassa yerel dinî bayramlarda gençlerin kendilerine tanınan normalin üzerindeki özgürlüğü suiistimal ederek bazı olaylara sebebiyet verdikleri görülür. Özellikle gece saatlerinde içki ve eğlenceyi abartan gençler, sokaklarda polislere zor anlar yaşatır. Bu durumun dinî bayram ve dinî tören ruhuyla bağdaşmadığını düşünen Japon akademisyenler, yazılarında konudan duydukları rahatsızlığı dile getirir.¹⁴

10 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138; Ono, *Şinto*, 69; Reader, Andraesen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 52; Petek Kitamura, *Japonya: Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi*, (İstanbul: Epsilon, 2004), 81; Harold R. Kerbo ve John A. McKinstry, *Modern Japan*, (Singapore: McGraw-Hill, 1998), 104.

11 Bkz. Bowker, *World Religions*, 194, 367; Reader, Andraesen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 52, 64–65.

12 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138, 140. Ayrıca bkz. Ueda, "Shinto," 41; Minoru Sonoda, "Festival and Sacred Transgression," *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Nobutaka Inoue, İngilizce çev. Norman Havens, (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kogakugakuin University, 1988), 37, 71.

13 Sonoda, "Festival," 36–37.

14 Sonoda, "Festival," 45–46, 53–54, 57–61, 69.

Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri

Japonya'da kutlanan dinî bayramlar arasında çeşitli ortak özellikler tespit etmek mümkündür. Çünkü ülkede amaç olarak, kutlanış olarak ve başka yönlerden birbirine benzeyen bayramlar mevcuttur.

Japon dinî bayramlarının çoğu, özellikle genel dinî bayramlar, eski Japon ay takvimine göre belirlenmiş günlerde kutlanmaktadır. Bununla birlikte, miladi takvime göre düzenlenen bayramlar da vardır.¹⁵

Japon dinî bayramlarında genellikle bulunan unsurlar şunlardır: *Mikoşi*¹⁶ taşıma, evde ve mabette dua, bazı tılsımlarla korunma, sembolik araçlar kullanarak mesaj verme, bayram temizliği, bayramlara özel danslar, özel şarkı ve şiirler, yarışma ve çeşitli oyunlar, ziyafet, kamilere *sake*¹⁷ ve o yılın ürünlerinden sunma, bazı bayramlara has geçmişi hatırlatıcı tiyatro vd.¹⁸

Japon dinî bayramlarının tümünde bayram için beden, ev ve mabet temizliği yapılmaktadır. Japonlar maddi temizliği, ibadet ve törenlerin gereği, kami ve insanlara saygı olarak algılar. Bunun yanında bayrama iştirak edenler de kendilerini manevi olarak temizlenmiş hissetmektedirler. Bazı bayramlara katılmadığında kişinin kendini manevi kirlilerden arınmamış hissettiği kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁹

Japonya'daki dinî bayramlar, evler, mabetler ve caddelerde kutlanır. Kutlamalar dua etme, çeşitli sosyal etkinlikler ve birtakım sembolik uygulamalardan ibarettir. Japonlara has kıyafet olan kimono giyerek mabede gitmek, bayramların çoğunun vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Bayram günlerinde mabetler hınca hınç insanlarla dolup taşar. Halk, evde kamilere takdime sunmakla kalmaz, onların mekânı saydıkları mabetleri ziyaret edip takdimelerini bir de orada sunar, dua ve şükürünü eda eder.²⁰

15 Bkz. Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2006), 50-83.

16 *Mikoşi*, birkaç tonluk, taşınabilir boyda, süslü ve renkli küçük mabede / tahtırevana verilen isimdir. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138.

17 *Sake*, pirinçten yapılan alkollü bir Japon içeceği. Türkiye'de Japon rakısı veya Japon şarabı diye de bilinmektedir. Pek çok sake çeşidi vardır. Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 112-113.

18 Bkz. Herbert Plutschow ve P. G. O'Neill, *Matsuri: The Festivals of Japan*, (Surrey: Japan Library, 1996), 90, 104, 141, 147, 151-153, 166-168, 198-225 vd. Ayrıca bkz. Ono, *Şinto*, 69-77.

19 Kitagawa, *Japanese Religion*, 122; Ito, "Festivals, Matsuri," 254; Ono, *Şinto*, 69-70; Ashkenazi, *Matsuri*, 1; Itasaka, "Festivals, Nenchû Gyôji," 259.

20 Reader, Andreasen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 54, 64; Ueda, "Shinto," 39-40; Ashkenazi, *Matsuri*, 4, 7; Ono, *Şinto*, 69-71.

Yerel bayramların olduğu günlerde de o mabedin ve bölgenin koruyucusu olan kaminin, içinde oturduğu düşünülen mikoşiler, o yörenin Şinto mabedinden alınarak caddelerde özel danslar eşliğinde, omuzlar üzerinde veya tekerlekli bir araç üzerinde taşınır. Mikoşi taşımak yerel bayramların vazgeçilmez öğelerinden biridir. Çoğu zaman caddelerdeki bu geçiş töreninde mikoşiyi arkadan takip eden, üzerinde müzisyen ve dansçıların olduğu süslü araçlar vardır. Geçit töreni esnasında etraftakiler de zil ve davullarla tempo tutar, kutsal sakeden içerek matsurinin ruhuna ortak olur. Japonlar bu kutsal tahtirevanı taşıırken, manevi bir haz alır, kendinden geçerler.²¹

Japonya'da kutlanılan aşağı yukarı her dinî bayram, kami inancıyla bağlantılıdır. Japonlar, bayramlar vesilesiyle kamilerle iletişim kurduklarını, onları andıklarını söyler. Kamilerin, insanlar üzerinde etkili olduğu, insanları gözetleyip koruduğu veya zarar verebildiği inancının,²² Japon dinî bayramlarına yansıdığı görülür. Bayramların ortaya çıkışında özellikle kamilere dua ve şükür düşüncesinin ön planda olduğu tahmin edilir.²³ Bayramlardaki dua, çeşitli sebeplerle olabilir. Çocukların sağlıklı ve mutlu büyümesi için dua etmek amacıyla kutlanılan bayramlar yanında, o yılki hasat döneminin bereketli geçmesi için dua etmek amacıyla kutlanılan bayramlar da vardır. Bununla birlikte, geçmiş yılda verdiği iyi şeylerden dolayı kamilere şükür amacıyla kutlanan bayramlara da rastlanır.²⁴ Her ne kadar günümüzde bu bayramların çıkış amacı unutulmaya yüz tutmuş olsa da uygulamalarda eski âdetlerin devam ettiği görülür.

Bir ülkenin, komşu ülkelerin kültüründen etkilenmesi doğaldır. Bu çerçevede bakıldığında Japonya'da kutlanan çoğu genel dinî bayramın kökeninin Çin olduğunu fark etmek zor değildir. Japonlar oradan aldıkları bayramlara kendi kültürlerinden bazı öğeler katarak onları Japonlaştırmışlardır. Bununla birlikte Japonlar, bazı bayramları da aldıkları kültürün orijinal bağlamından soyutlamadan, fakat törenlerin içerisine bazı Şintoist öğeler katarak kutlamaktadır. Buna, bir Budist bayramı olan *Bon* (Ataları Anma) Bayramı örnek olarak verilebilir.

21 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138–139; Kenji Matsuda, *The Spirit of Matsuri*. (Yy: Idea Institute, 1998), "Mikoshi" sayfası. Ueda, "Shinto," 40; Ito, "Festivals, Matsuri," 253; Sonoda, "Festival," 48, 63–64; Ashkenazi, *Matsuri*, 70; Ono, *Şinto*, 72–76; Hirai, "Shinto," 289.

22 Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 67; Ueda, "Shinto," 41.

23 Bkz. Ito, "Festivals, Matsuri," 252–253; Reader, Andreasen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 54, 64; Ono, *Şinto*, 69, 71, 76; Kitagawa, *Japanese Religion*, 117, 122; Ueda, "Shinto," 38–39, 41.

24 Bkz. Ono, *Şinto*, 57, 69. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 50–83.

Genel dinî bayramların çoğunluğu Çin'den Japonya'ya, Heian döneminde (794–1185) girmiştir. Bu bize aynı zamanda, 8 ile 12. yüzyıllar arası Japonya'nın Çin ile ilişkilerinin çok yakın olduğunu gösterir.²⁵ Dikkat çeken bir konu da, Japonya'daki genel dinî bayramların çoğunun kökeni Çin olmasına rağmen bu bayramların çoğunun artık Çin'de kutlanmıyor olmasıdır. Bununla birlikte, eski Çin bayramlarında yer alan uygulamaların birçoğunun günümüzde Çin'deki başka bayram ya da törenlerde devam ettiği de göze çarpan bir başka noktadır.²⁶

Çin'den alınan bayramların çoğunun ülkeye girdikten sonra, önce seçkinler tarafından kutlandığı, ancak yıllar sonra halk tarafından kutlanmaya başlandığı da dikkat çekici bir husustur.²⁷ Bunun en açık örnekleri, *Şogatsu* (Yeni Yıl), *Setsubun* (Mevsim Değişimi) ve *Tsukimi* (Ay Seyretme) Bayramlarıdır.

Dinî bayramların icra edilen ediliş tarzlarına bakıldığında, Japonların, bu uygulamaları neden yaptıkları hakkında mantıklı bir sebep aramadıkları görülmektedir. Kutlamalardaki bazı uygulamaların kökeninde mitolojik inançlar vardır. Kökeninde bazı düşüncelere bağlı olarak kutlanmaya başlanmış olan birçok bayramın, eskiden olduğu gibi kutlanmaya devam edilmesinde, Japonları biraz olsun yoğun iş stresinden uzaklaştırmış olmasının da etkili olduğu söylenebilir.²⁸

Pek çok dinî bayramda o bayrama has yiyecekler hazırlanması, bu yiyecekler tüketilirken kamilere de sunulması halen titizlikle yerine getirilen bir uygulamadır. Aynı şekilde Japonlarca kutsal sayılan sake içmek ve bundan kamilere sunmak da her bayramda uygulanan bir gelenektir. Bu noktadan bakıldığında Japonların, bu yiyeceklerin özünü kamilerle paylaştıklarını düşündükleri ve bu uygulamadan manevi bir haz aldıkları görülmektedir. Ayrıca o yiyecekleri, kamiler verdiği göre, özlerini onlarla paylaşmak onlara gösterilecek bir saygı, bir şükran vesilesidir.²⁹

25 Bkz. Mehmet Turgut, *Japon Mucizesi ve Türkiye*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 32; W. Scott Morton, *Japan: Its History and Culture*, (New York: McGraw-Hill, 1994), 36–44, 52; Martin Collcutt, Marius Jansen ve Isao Kumakura, *Cultural Atlas of Japan*, (New York: Facts on File, 1991), 70, 79.

26 En önemli örnek olarak Setsubun ve Bon Bayramları gösterilebilir. Bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 56-59, 74-78.

27 Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 50-58, 79-80.

28 Hatta bunun yanında günümüzdeki bayram kutlamalarının ticarî olduğunu iddia eden yazarlar da vardır. Bkz. Bowker, *World Religions*, 367. Ayrıca bkz. Sonoda, "Festival," 37–38.

29 Kitagawa, *Japanese Religion*, 122; Ashkenazi, *Matsuri*, 4, 65–66; Ono, *Şinto*, 70–71; Plutschow ve O'Neill, *Matsuri*, 49–50; Ito, "Festivals, Matsuri," 253; Reader, Andreassen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 54.

Her bayrama ve yöreye göre sunulan takdimeler değişmekle birlikte bazı değişmeyen takdimeler de mevcuttur. Mesela, Japonya'da sık kullanılan piriñç, sake, meyve, sebze, çiçek ve yosun genellikle her takdimede yer almaktadır. Fakat takdimeler arasında canlılar olamaz.³⁰ Genellikle mabetlerdeki takdimelerin rahiplere ve mabet çalışanlarına bırakılması prensibi olmakla birlikte, gereğinden çok takdime olduğunda, ya ayinden sonra mabet bahçesindekilere ya da törenin ertesi günü mabet üyelerine dağıtılır.³¹

Genel itibariyle bakıldığında, maturilerde Şamanist unsurların çok büyük yer tuttuğu görülür.³² Mesela Japonlar, maturilerde bazı tılsımlar kullanarak kazadan, beladan ve kötü ruhların şerrinden korunacaklarına inanırlar. Bu davranış, Japonların kendilerini güvende hissetmelerine ve bilinmeyen kötülöklere karşı bir şeyin ardına sığınma, korunma ihtiyacını bir ölçüde karşılayarak rahatlamalarına sebep olmaktadır.³³

Dinî bayramlarda pek çok sembolik araç ve uygulama da göze çarpar. Japonlar, dinî bayramlar vasıtasıyla kamilere ve diğer insanlara, giydikleri, yedikleri, taşıdıkları, sergiledikleri şeyler ile mesaj verirler; bayramlardaki her sembol bir anlam taşır. Örneğin Japonların, *Şiçi-Go-San* (7-5-3 Yaşındaki Çocuklar) Bayramı'nda çocuklara *Çitose-ame* denilen "bin yıl şekeri" vermeleri, çocuklarının uzun ömürlü olmasını dilemelerini sembolize etmektedir. Yine çocuklara uzun ömür, güç ve dayanıklılık istemek için *Kodomo-no-hi* adı verilen Çocuklar Bayramı'nda meşe yapraklarına sarılı piriñç keki (*kaşiva-moçi*) yedirmeleri, kapılarının önüne bambu dallarına iştirilmiş olarak sazan flamaları asmaları da bu anlamda değerlendirilebilir. Yerel dinî bayramlarda mikoşi taşımak ise, içinde pek çok sembolü barındıran ayrıntılı bir ritüeldir.³⁴

30 Bkz. Ito, "Festivals, Matsuri," 254; Naofusa Hirai, "Shinto," *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (New York: The Macmillan, 1987), 13: 289.

31 Bkz. Ono, *Şinto*, 71.

32 Ayrıntılı bilgi için bkz. Fairchild, "Shamanism in Japan," 40-41, 44-46.

33 Mesela *Şogatsu* Bayramı'nda kullanılan şeytan uzaklaştırma okları (*hamaya*), uğur getireceği ve şeytanı uzak tutacağı düşünölen kutsal halat (*şimenava*), her tür kötölükten koruması için yazılmış tılsımlar (*o-mamori*) bunlara örnektir. Bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 50-55.

34 Bkz. Keiichi Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Nobutaka Inoue, İngilizceye çev. Norman Havens, (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988), 15-17; Hirochika Nakamaki, "Divine Symbols in Japanese Festivals: The Ögi Festival in Kurokawa," *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Nobutaka Inoue, İngilizceye çev. Norman Havens, (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988), 78, 93-102; Ono, *Şinto*, 72-77; Genel dinî bayramlarda kullanılan sembollerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 50-83.

Bazı bayramlarda özel danslar sergilemek, kutlamaların bir parçası haline gelmiştir. Ülke genelinde kutlanan *Bon* Bayramı'ndaki *bon odori* (*bon* dansı) Japonya'daki en meşhur bayram danslarından biridir.³⁵ Bazı kaynaklarda, dinî bayramlarda icra edilen 35 adet klasik danstan bahsedilmektedir. Yerel bayramların çoğunda mikoşi taşınırken dans etmek, kamiyi çağırarak ve onu hatırladığını, onurlandırdığını göstermek anlamı taşımakta ve kutsal törenin bir parçası olarak kabul edilmektedir.³⁶ Sokyo Ono, bazı kutsal dansların kamileri eğlendirmek için ortaya çıktığını ifade etmektedir.³⁷

Japonya'da, kökeni itibariyle pirinç ekimi ve hasadı zamanında kamilere dua ve şükür amacıyla ortaya çıkmış pek çok yerel dinî bayram vardır. Bu bayramlar genellikle pirinç tarlasında ve mabette kutlanır, ayrıca şükür amacıyla evdeki sunağa da üründen bir parça takdime olarak konulur. Bu türden dinî bayramlar günümüzde daha çok, tarımsal faaliyetlerle uğraşan köylerde kutlanır. Dinî bir uygulama olarak, tarlada benzer giyimli kişiler tarafından aynı anda eğilip kalkılarak pirinç ekimi yapılır. Bu sırada pek çok seyirci bu kişileri izler, zil ve davulla ritim tutar. Genellikle pirinç ekimi yapanlar kadınlardır. Pirinç ekiminden ayrı bir de sonbaharda pirinç hasadı sırasında bayram düzenlenir. Bu bayramda, alınan üründen kamilere sunarak onlara şükranları belirtmenin yanında, onlarla irtibat kurmak, saygıları belirtmek amacıyla bir de caddelerde toplu halde mikoşi taşımak âdettir.³⁸

Eski zamanlarda Japonya'nın bazı bölgelerinde, arkalarında kin ve düşmanlık bırakarak ölen insanların ruhlarının salgın hastalıklara sebep olduğuna inanılırdı. Salgın hastalıklar ise genelde yaz aylarında ortaya çıkardı. Bu ruhları sakinleştirmek ve onları hatırladıklarını göstermek amacıyla bu ruhlar adına bazı bayramlar düzenlenmiştir. Bunlardan iki tanesi, günümüzde de çok büyük katılımlarla kutlanan Osaka'daki *Tencin* ve Kyoto'daki *Gion* Bayramları'dır. Bu iki bayramda da süslü araçlarla, davullar ve diğer çeşitli enstrümanlar eşliğinde caddelerde mikoşi taşınarak geçit törenleri düzenlenir. Halk, bu korteje eşlik ederken hem eğlenir

35 Bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 74-78.

36 Bkz. Ono, *Şinto*, 71-72; Güvenç, *Japon Kültürü*, 138, 140; Hirai, "Shinto," 289; Ueda, "Shinto," 40; Ito, "Festivals, Matsuri," 255; Kitagawa, *Japanese Religion*, 122.

37 Ono, *Şinto*, 72.

38 UEEM, *Bugünkü Japonya*, 119-120; Reader, Andreasen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 65; Matsuda, *The Spirit of Matsuri*. "Young Maids in May" sayfası; Ueda, "Shinto," 40; Ito, "Festivals, Matsuri," 253-254; Tokuchi Iwamoto, "Shinto Rites," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 7: 139.

hem de geçmişî yâd eder.³⁹ Mikoşi ile geçit törenleri, dua, eğlence, temizlik diğer yerel dinî bayramların kutlanılışında da görülen ortak özelliklerdendir.⁴⁰

Köylerde kutlanılan yerel dinî bayramlar ile şehirlerde kutlanan yerel dinî bayramlar bazı yönlerden farklılık arz etmektedir. Köylerdeki bayramlar daha çok, piriç ekim ve hasadıyla ilgili olarak ortaya çıkmış olup bu amaca hizmet etmeye devam ederken, şehirlerde daha çok, bazı hastalıkları, belaları def etmek, insanlar arası ilişkileri düzenlemek için ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak çoğunlukla köylerdeki bayramlar ilkbahar ve sonbahar aylarında, şehirlerdeki ise yaz aylarında kutlanır.⁴¹

Bayram denildiğinde akla gelen ilk şeylerden biri de hoş vakit geçirmektir. Japon dinî bayramlarında eğlenceler hem aile arasında hem de dost, akraba ve mahallesi ile birlikte yapılabilir. Bayramlarda düzenlenen yarışmalar ve eğlence partileri bu cümledendir. Dinî bayramlarda düzenlenen eğlencelerin amacının, kamileri eğlendirmek olduğu ve bundan dolayı bayram eğlencelerine *kan-nigiva* yani "ilahi eğlence" denildiği öne sürülmüştür.⁴² Şunu da belirtmemiz gerekir ki, zaman ve şartların değişmesi sonucunda meydana gelen sosyal değişme, bazı Japonların bayramlara bakış açısında da değişikliğe yol açmıştır. Günümüzde her Japon için bayramlar aynı öneme sahip değildir. Her geçen gün dinî bayramları sadece eğlence olarak algılayıp dinî yönünü görmeyen kişilerin sayısı artmaktadır. Bu kişilerin bazıları dinî bayramların geçmişini bilmediklerinden, bazıları da bildiği halde umursamazlığından dolayı bu davranışa yönelmektedir.⁴³

Bayramların Sosyal Hayattaki Yeri

Şintoizm'in, vakit ve kuralları belirli olarak yapılmasını emrettiği bir ibadet öğretisi yoktur. Yani insanlar günün, haftanın veya ayın belirlenmiş vakitlerinde mabede dua etmeye gitmek zorunda değildir. Ancak bazı istekleri olduğunda

39 Bkz. UEEM, *Bugünkü Japonya*, 120; Tokihiko Ôtô, "Gion Festival," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 3: 33-34; Ito, "Festivals, Matsuri," 254-255; Matsuda, Matsuda, *The Spirit of Matsuri*. "Mikoshi" sayfası; Itasaka, "Festivals, Nenchû Gyôji," 261.

40 Bkz. Nakamaki, "Divine Symbols in Japanese Festivals," 78-92; Sonoda, "Festival," 46-57; Shoji Inokuchi, "Nebuta Festival," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 5: 359; Tokihiko Ôtô, "Sanja Festival," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 7: 11; Tokihiko Ôtô, "Kanda Festival," *Kodansha Encyclopedia of Japan*, (Tokyo: Kodansha International, 1983), 4: 137.

41 Bkz. Ito, "Festivals, Matsuri," 255.

42 Bkz. Ono, *Şinto*, 77.

43 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ashkenazi, *Matsuri*, 8-11, 14, 137-142; Ito, "Festivals, Matsuri," 255, 258; Plutschow ve O'Neill, *Matsuri*, 1-2; Iwamoto, "Shinto Rites," 89.

veya kamilere şükürlerini iletmek amacıyla mabede gitmeyi tercih ederler.⁴⁴ Ayrıca çoğu Japon, ikamet ettiği bölgenin mabedi tarafından düzenlenen matsuri dolayısıyla yılda en az bir kez kamilere dua ve şükranlarını iletmeye gereği duyar. Yine pek çok Japon, ülke genelinde kutlanan genel bayramlara da iştirak eder. Bu açıdan bakıldığında Japonya'da kutlanan matsuriler, dinin hayata önemli bir yansımaları olarak görülebilir. Çünkü her matsuri, büyük bir toplu ibadet havasında geçmektedir.

Japonlar, dinî bayramlara yüzyıllardır büyük değer verir. Japon insanı için matsuriler o kadar önemlidir ki, Currie, "matsurinin sırrını tamamıyla çözen bir kişinin Japonların dünya görüşünün nasıl olduğunu da anlayacağını" öne sürer.⁴⁵

Dinî bayramlar Japonlar için pek çok faydayı bünyesinde barındırır. Bayramların sağladığı en önemli yarar, psikolojiktir. Dinî bayramlar vasıtasıyla belirli zamanlarda kamilere dua eden ve şükürlerini sunan Japonların, kendilerini kutsal korumaya aldıklarını düşünüp psikolojik olarak rahat hissettikleri iddia edilir. Ayrıca dinî bayramlar, yoğun iş temposunda yaşamak zorunda kalan Japonlar için de bir dinlenme vesilesidir.⁴⁶

Bayramlarda mabet bahçelerinde, evlerde ve kutlama yapılan caddelerde bir araya gelen Japonlar, gün boyu dost ve akrabalarına daha fazla vakit ayırır. Bu yönden Japonya'daki dinî bayramlar, insanları bir araya getirmesi açısından önemlidir.⁴⁷ Çünkü bu sayede ailevi bağların daha kuvvetlenmesine katkı sağlar. Japon insanı bu günlerde eş ve çocuklarıyla daha çok ilgilenir. Aileler, çocuklarıyla birlikte mabetlere gider, bayram kutlamalarını beraber yapar. Ailelerinden ayrılarak okumaya giden gençler için de bayramlar, aileleriyle buluşma vesilesi olmaktadır. Bazı bayramlarda çocuklara özel hediyeler alınmakta, özel olarak onlara tahsis edilen bayramlarda da gönülleri alınarak sevindirilmektedir.⁴⁸

Japonların çocuklar için üç ayrı bayram düzenlemeleri dikkat çekicidir.⁴⁹ Bu, Japonya'da çocuklara verilen önemin bir göstergesi mahiyetindedir. Tüm top-

44 Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, (İstanbul: Ensar, 2005), 94–95; Ono, *Şinto*, 67–68; Ashkenazi, *Matsuri*, 8.

45 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 138. Ayrıca bkz. Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," 9–10.

46 Bkz. Ueda, "Shinto," 41; Reader, Andreasen ve Stefansson, *Japanese Religions*, 54; Ito, "Festivals, Matsuri," 253; Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," 15, 18.

47 Ashkenazi, *Matsuri*, 4, 7–8; Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 67; Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 140; Ueda, "Shinto," 39, 41; Ito, "Festivals, Matsuri," 253.

48 Buna örnek olarak da *Hina Matsuri*, *Kodomo-no-hi* ve *Şiçi-go-san* bayramları verilebilir. Bkz. Şenavcu, "Japon Dinî Bayramları," 60–61, 65–68, 82–83.

49 Bunlar, *Hina Matsuri*, *Kodomo-no-hi* ve *Şiçi-go-san* bayramlarıdır.

lumlarda yaşanan toplumsal problemler, bozulmalar Japonya'da da yaşanmakla birlikte, Japonların çağımızda çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirmek için harcadığı çaba dikkat çekicidir.

Japonya'daki dinî bayram kutlamalarının aynı zamanda bir sosyal kontrol vasıtası olduğu da göze çarpar.⁵⁰ Bayramlar vasıtasıyla toplumsal patlamalar ve büyük ayrışmaların önüne geçilir. Bayramlar, hem insanları bir araya getirip dans ve çeşitli etkinliklerle rahatlamalarına vesile olmakta, hem de sosyal bağların kuvvetlenmesini sağlamaktadır. Böylece sosyal kontrol de sağlanmış olmaktadır.⁵¹ Ayrıca yüzyıllarca devlet de bayramlara bizzat destek vererek sosyal kontrolün sağlanmasında etkin rol üstlenmiştir.⁵²

Yerel bayramlarda cadde ve sokaklarda mikoşi taşımak en önemli dinsel öğelerden birisidir. Bu minyatür mabet taşınarak, o bölgenin veya mabedin kamisine verilen değer ve ona gösterilen saygı toplu halde açığa vurulmaktadır. Mikoşi öyle bir şevk ile taşınmaktadır ki, taşıyıcıların bu esnada kendilerinden geçtiği görülür. Bu da, mikoşi taşımının insanlar üzerindeki etkisini anlamak açısından önem arz etmektedir.⁵³ Güvenç, mikoşi taşımının aynı zamanda gençleri eğitici bir yönünün de olduğunu, bununla gençlerin toplumsal görev ve yüklerle hazırlandığını ifade eder.⁵⁴

Bayramlarda, sokaklarda yapılan özel danslar, sadece eğlence amaçlı olmayıp manevi bir karaktere de sahiptir. Bu danslar vasıtasıyla kamilerle iletişim kurulduğuna inanılır. Danslarda yapılan her hareket bir anlam taşır. Ayrıca bu kutsal danslar ile kamiler anılır ve "kızgın kamiler" yatıştırılmaya çalışılır.⁵⁵ Ono, bazı kutsal dansların kamileri eğlendirmek için ortaya çıktığını iddia ederken,⁵⁶ Linda Rabin, Japon bayramlarında sergilenen dansları, Japonların tarihe olan saygısı ve günümüzle geçmiş arasında köprü kurması olarak nitelendirir.⁵⁷

Japonlar, bayramlarda ev, mabet ve beden temizliği yaparak dua etmeye, tanıdıklarla bir araya gelmeye gayret gösterir. Temizliğin iki sebebi vardır: birincisi,

50 Bkz. Michael Hagan, "Japanese Festivals and Holidays: A Study of Applied Social Control Theory" (Yüksek Lisans Tezi, Central Missouri State University, 1997), 43–55.

51 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 140. Ayrıca bkz. Matsuda, *The Spirit of Matsuri*.

52 Kitagawa, *Japanese Religion*, 117–126; Ashkenazi, *Matsuri*, 134.

53 Bkz. Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," 6–10; Güvenç, *Japon Kültürü*, 138–139; Ono, *Şinto*, 72–76; Ueda, "Shinto," 40.

54 Güvenç, *Japon Kültürü*, 140.

55 UEEM, *Bugünkü Japonya*, 120; Ono, *Şinto*, 72; Hirai, "Shinto," 292.

56 Bkz. Ono, *Şinto*, 72.

57 Bkz. Güvenç, *Japon Kültürü*, 140.

görünüş olarak temiz olmak, ikincisi, manevi olarak arınmak. Bayramlardaki temizlik, Japonların kendilerini rahat ve huzurlu hissetmelerine sebep olur. Bu açıdan bakıldığında Japonya'daki dinî bayramların, maddi ve manevi temizlik görevi üstlendiği görülür.⁵⁸

Japonya'da kutlanan dinî bayramlar, Japon inanç dünyasında sembolizmin ne kadar önemli olduğunun göstergesidir. Japonlar, birbirlerine ve kamilere iletmek istedikleri mesajları genellikle semboller aracılığıyla sunmayı tercih eder. Özellikle dinî bayramlarda yapılan davranışlar ve kullanılan âletlerin çoğu bir şey ifade etmeyi amaçlar.⁵⁹ Ayrıca her Japon, bayramlarda tılsım olarak belirlenmiş bazı eşyaları alır ve onları kötülüklerden korunmak için evinin içine ve dışına koyar. Bu uygulamanın benzerini rahipler de mabetlerde yapar. Böylece insanlar kendilerini güvende ve rahat hisseder.⁶⁰

Japon dinî bayramlarında kulağa hitap eden ritimli müzikler, göze hitap eden renk ve desenler, dokunmaya etki eden mikoşi taşıma, tat duyusuna hitap eden sake, içsel hislere etki eden bütün bu sayılanların toplamı itina ile kullanılmakta ve tüm duyulara hitap ederek insanlara dinsel bir zevk tattırılır.⁶¹ Yanagawa, bu yönüyle Japon dinî bayramlarının pek çok dinî aktiviteden ayrıldığını, diğer dinî tecrübelerden daha üstün bir nitelik taşıdığını iddia eder.⁶²

Zaman ve şartların değişmesi sonucu diğer ülkelerde olduğu gibi Japonya'da da büyük fikrî değişimler gerçekleşmiştir. Bu değişime bağlı olarak Japonya'daki dinî bayramların çıkış amacı git gide unutulmaya yüz tutmuştur. Günümüzde kutlanan bayramlar, daha ziyade eğlence ağırlıklı bir hal almıştır. Bunu pek çok platformda Japon akademisyenler de dile getirmektedir.⁶³ Her ne kadar durum böyle olsa da dinî bayramların insanları bir araya getirme yönü hâlâ devam etmektedir. Yani sosyal birlik ve beraberliğin sağlanması açısından Japon yaşamında bayramların büyük önem taşıdığı görülmektedir.⁶⁴

58 Kitagawa, *Japanese Religion*, 122; Ashkenazi, *Matsuri*, 1; Ito, "Festivals, Matsuri," 253–254; Itaska, "Festivals, Nenchû Gyôji," 259; Ono, *Şinto*, 69–70; Hirai, "Shinto," 289.

59 Bkz. Nakamaki, "Divine Symbols in Japanese Festivals," 78, 93–102; Iwamoto, "Shinto Rites," 138.

60 Bkz. Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, 96.

61 Bkz. Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," 6–18.

62 Yanagawa, "The Sensation of Matsuri," 15.

63 Örneğin, 23.03.2006 tarihinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde (Süleyman Demirel Konferans Salonu) verdiği *Japon Toplumunun Modernleşme ve Sanayileşmesine Bağlı Olarak Değişen Yerel Halklar* adlı konferansta Prof. Dr. Sadao Tokuno bu durumu ayrıntılı ve gerekçeli olarak ifade etmiştir.

64 Ashkenazi, *Matsuri*, 7–8; Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 67.

Sonuç

Dinler, belli zaman dilimlerinin dinî açıdan özel olduğunu ve mensupları tarafından gereği gibi kutlanması gerektiğini öğretir. Japonya'da kutlanan genel ve yerel dinî bayramlar Japon dini hayatında kutsal zaman anlayışının bir yansıması olarak önemli bir yer tutar.

Japonya'nın dini ve kültürü hakkında araştırma yapan herkes, *matsuri* kavramı ile karşılanan dinî bayramların, Japon insanının dinî hayatındaki vazgeçilmez yerini fark edecektir. Bu çalışmada, Japonya'nın genelinde kutlanan dinî bayramlar ile sadece belirli bölgelerde veya yalnızca bir mabet üyelerince kutlanan yerel dinî bayramlar, genel özellikleri ve toplum hayatındaki yeri açısından ele alınmıştır.

Japon dinî bayramlarını gerçek bağlamında değerlendirebilmek ancak tarihî süreç içerisinde Japonya'da etkili olmuş dinî gelenekleri tanımakla mümkün olabilir. Japonya'nın geleneksel dini olan Şintoizm'in diğer dinlere mensubiyeti kabul eder bir yapı arz etmesi Japon insanının kendini birden fazla dinle tanımlamasına ya da başka bir ifadeyle farklı dinî geleneklerin ritüel ve kutlamalarına katılmasına imkan sağlamaktadır. Bu bağlamda bir Japon'un kendini hem Şinto hem de Budist olarak nitelemesi yaygın bir fenomendir. Bir diğer açıdan, günlük hayatta Şinto öğretilerine uygun yaşayıp, Konfüçyüsçü bir eğitim sistemi ile yetişmek, evliliğini bir kilisede yapıp, cenaze merasimini Budist geleneklerine göre düzenlemek Japonya'da nadir olmayan bir uygulamadır. Bu durum Japon dinî hayatının zenginliğinin yanı sıra karmaşık yapısını da göstermektedir.

Japonya'da kutlanan matsuriler incelendiğinde bazılarının sadece Japonya'da kutlanan bayramlar olduğu, bazılarının da Japonya'ya dışarıdan geldiği dikkati çeker. Özellikle Heian (784-1185) döneminde Çin ile Japonya arasında var olan yakın ilişki sonucu Çin'den Japonya'ya pek çok kültür unsuru geçmiştir. Bunların arasında Çin alfabesinin yanı sıra Çin'de yaygın olan Budizm ve Konfüçyanizm de zikredilir. Bu kültürel etkileşimin bir sonucu olarak Çin'de kutlanan bazı dinî bayramlar Japonya'da da kutlanmaya başlamıştır.

Japonya'ya dışarıdan gelen kültürel öğeler, tarihî süreç içerisinde Japon kültürü ile yoğrulmuş ve orijinal halinden farklı olarak bir Japon karakter kazanmıştır. Bu durum dinî bayramlar için de geçerli olmuştur. Her ne kadar bazı dinî bayramlar Japonya'ya dışardan gelmiş olsa da onların gerek dinî hayatta tuttıkları yer, gerek günlük hayatta yerine getirdikleri fonksiyon, gerekse kutlama biçimleri Japon kültürü tarafından şekillendirilmiştir. Japonya'ya Çin'den gelen ve Japonya'nın genelinde kutlanan bazı dinî bayramların artık Çin'de kutlanmıyor olması Japonya'nın aldığı bu bayramları ne denli içselleştirdiğini ve kendine mal ettiği-

ni göstermektedir. Yabancı unsurları dönüştürüp yerleştirme özelliğinin Japon kültürünün önemli bir karakteri olduğunu ve sadece din alanında değil, diğer alanlarda da gözlemlenebileceğini söylemek mümkündür.

Matsuri kutlamalarında, Japonların tarihte ve günümüzde sahip oldukları düşünce tarzları, inançları, kültürleri ve dünyaya bakışları ile ilgili çok sayıda ipucu bulunmaktadır. Bu çerçevede kutlamalarda yer alan çok sayıda Şamanist unsur, Japon kültüründeki Şamanist etkileri göstermektedir. Matsuri, Japon insanına sağladığı psikolojik, sosyolojik ve ailevi faydaları yanı sıra çocuklara attığı önem ile de dikkat çekicidir. Bir bütün olarak matsuri kutlamaları, Japon insanını tüm yönleriyle anlamak için göz ardı edilmemesi gereken önemli bir kültürel öğedir.

Matsuri kutlamalarında mevsimsel değişikliklerin önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Modernlik öncesi dönemde Japonya'nın bir tarım toplumu olduğu düşünülecek olursa, Japon dinî bayramlarının tarımla ve dolayısıyla mevsimlerle yakın ilişkisini daha iyi anlamak mümkün olabilir.

Günümüzde Japon ekonomisi tarım ağırlıklı olmaktan çıkıp, sanayi ve teknoloji ağırlıklı bir hal almış olsa da matsuri kutlamaları geleneğin öngördüğü şekilde kutlanmaya devam etmektedir. Bazı bireyler kutlamaların arkasındaki uzun ve zengin tarihsel arka planı bilmeseydi veya önemsemeseydi de matsuriler günümüzde hâlâ yaygın bir şekilde kutlanmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Ashkenazi, Michael. *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*. Hanolulu: University of Hawaii, 1993.
- Bowker, John. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University, 2000.
- Collcutt, Martin, Marius Jansen ve Isao Kumakura. *Cultural Atlas of Japan*. New York: Facts on File, 1991.
- Demirci, Muharrem. *Japonca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Japon Kültür ve Enformasyon Merkezi, 1998.
- Fairchild, William P. "Shamanism in Japan." *Folklore Studies*, 21 (1962): 1–122.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabet ve İbadet*. İstanbul: Ensar, 2005.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Hagan, Michael. "Japanese Festivals and Holidays: A Study of Applied Social Control Theory." Yüksek Lisans Tezi, Central Missouri State University, 1997.
- Halpern, Jack, ed. *New Japanese-English Character Dictionary*. Tokyo: Kenkyusha, 1991.
- Hirai, Naofusa. "Shinto." *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: The Macmillan, 1987, 13: 280-294.
- Inokuchi, Shoji. "Nebuta Festival." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 5, Tokyo: Kodansha International, 1983.

Itasaka, Gen, ed. "Festivals, Nenchû Gyôji." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 2, Tokyo: Kodansha International, 1983: 258-262.

Ito, Mikiharu. "Festivals, Matsuri." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 2, Tokyo: Kodansha International, 1983: 252-253.

Iwamoto, Tokuichi. "Shinto Rites." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 7, Tokyo: Kodansha International, 1983: 137-139.

Kerbo, Harold R. ve John A. McKinstry. *Modern Japan*. Singapore: McGraw-Hill, 1998.

Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. New Jersey: Princeton University, 1987.

Kitamura, Petek. *Japonya: Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi*. İstanbul: Epsilon, 2004.

Matsuda, Kenji. *The Spirit of Matsuri*. Yy: Idea Institute, 1998.

Morton, W. Scott. *Japan: Its History and Culture*. New York: McGraw-Hill, 1994.

Nakamaki, Hirochika. "Divine Symbols in Japanese Festivals: The Ôgi Festival in Kurokawa." *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Nobutaka Inoue, İngilizceye çev. Norman Havens. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988, 78-104.

Ono, Sokyô. *Şinto: Kamilerin Yolu*, çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus, 2004.

Ôtô, Tokihiko. "Gion Festival." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 3, Tokyo: Kodansha International, 1983: 33-34.

Ôtô, Tokihiko. "Kanda Festival." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 4, Tokyo: Kodansha International, 1983: 137.

Ôtô, Tokihiko. "Sanja Festival." *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka, 7, Tokyo: Kodansha International, 1983: 11.

Plutschow, Herbert ve P. G. O'Neill. *Matsuri: The Festivals of Japan*. Surrey: Japan Library, 1996.

Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. London: MacMillan, 1991.

Reader, Ian, Esben Andreasen ve Finn Stefansson. *Japanese Religions: Past & Present*. Kent: Japan Library, 1993.

Sonoda, Minoru. "Festival and Sacred Transgression." *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*. ed. Nobutaka Inoue, İngilizceye çev. Norman Havens. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988.

Şenavcu, Halil İbrahim. "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015.

Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinî Bayramları." Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2006.

Turgut, Mehmet. *Japon Mucizesi ve Türkiye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.

Ueda, Kenji. "Shinto." *Religion in Japanese Culture*, ed. N. Tamaru ve D. Reid. Tokyo: Kodansha International, 1996, 27-42.

Uluslararası Eğitim Enformasyon Merkezi. *Bugünkü Japonya*. Tokyo: Uluslararası Eğitim Enformasyon Merkezi Yayınları, 1989.

Yanagawa, Keiichi. "The Sensation of Matsuri." *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Nobutaka Inoue, İngilizceye çev. Norman Havens. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988, 3-17.

Hasan Basri Çantay'da Eğitim: “Himâye-i Etfâl” Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)*

Özet: Hasan Basri Çantay, çok yönlü bir bilim adamıdır. İslâmî ilimler üzerine vukûfiyet sahibi olup, eğitimci, şair, edebiyatçı, gazeteci, milletvekili, mutasavvıf ve musikîşinas olarak tanınmaktadır. Millî mücadele döneminde gerektiğinde kalem, gerektiğinde silah, gerektiğinde de fikirleriyle topluma öncülük eden önemli bir kanaat önderidir. Hayatının sonuna kadar sürekli bilimsel çalışmalarla meşgul olmuştur. Onun hayatında ve eserlerinde özenle durduğu konuların başında eğitim gelmektedir. Kendisinin küçük yaşta yetim kalması sebebiyle yetim çocukların eğitimi ve korunması başta olmak üzere ahlak eğitimi, millî birlik ve beraberlik gibi toplumun manevî dinamiklerini ayakta tutan hususlar hakkında hassasiyet göstermiştir. Bu çalışmanın amacı, çok yönlü bir eğitim anlayışına sahip olan Hasan Basri Çantay'ın “Himâye-i Etfâl” çalışmaları çerçevesinde eğitime bakışını farklı boyutlarıyla ele alıp konuyla ilgili bir durum tespiti yapmak, onu daha iyi anlamak ve bu alandaki bilimsel araştırmalara ışık tutmaktır. Dolayısıyla çalışmada, Hasan Basri Çantay'ın eğitim anlayışına daha çok “çocuk eğitimi”, “ahlak eğitimi” ve “millî birlik ve beraberlik” perspektifinden bakılmış ve bu bağlamdaki eğitim yaklaşımı, günümüz eğitim sistemi ile mukayeseli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basri Çantay, Eğitim, Himâye-i Etfâl, Çocuk Eğitimi, Ahlak, Millî Birlik ve Beraberlik.

Ahmet Ali
ÇANAKCI**

The Education According to Hasan Basri Çantay: An Evaluation in the Context of “Himâye-i Etfâl” (Fostering of Children) Studies (Compared with Today's Education System)

Abstract: Hasan Basri Çantay was a versatile scientist. He has a vast knowledge on Islamic sciences, was an educator, poet, journalist, member of parliament, sufi and musician. He was an important opinion leader that led to the community if necessary with his pen and weapon and thoughts during the Independence War. He focused on scientific studies until the end of his life continuously. The education was one of the topics that was emphasized in his life and works. As he was orphaned at a young age, he showed sensitivity to the issues that kept the spiritual dynamics of the society such as national unity and solidarity along with moral education, especially education and protection of orphan children. The aim of this study is to examine Hasan Basri Çantay's view of education within the framework of his works on “Himaye-i Etfal” which has a multidimensional educational understanding, in order to make a relevant situation, in order to understand it better and shed light on the scientific researches in this area. Therefore, here in this work, Hasan Basri Çantay's view of education is explored from the perspectives of “child education,” “moral education” and “national unity and solidarity” in comparison with the current education system.

Key Words: Hasan Basri Çantay, Education, Fostering of Children, Child Education, Ethics, National Unity and Solidarity.

* Bu makale, 19-21 Eylül 2014 tarihlerinde Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu*'nda sunulan “ ‘Himâye-i Etfâl’ Çerçevesinde Hasan Basri Çantay'da Eğitim” adlı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ahmetali.canakci@ikc.edu.tr.

Giriş

Toplumda her zaman insanlara yön veren, rehberlik eden, onları bilgilendiren önemli şahsiyetler var olagelmıştır. Son devrin bu anlamda öne çıkan en önemli şahsiyetlerinden biri de hiç şüphesiz büyük mücahit, vatanperver, millî mücadelenin önde gelen isimlerinden,¹ İslam bilgini, mutasavvıf, münevver, velûd bir müellif ve eğitim-öğretim faaliyetlerine önem veren, kalemini memleket yararına adanmış eğitimci merhum Hasan Basri Çantay'dır.²

Topluma mâl olmuş büyük bir değer olan Çantay'ın bu çok yönlülüğü ve dinamik yapısı birçok bilimsel çalışmaya konu olmuştur. Ama onun eğitim anlayışı, alanda yaptığı değişim ve dönüşümler, alana getirdiği yeni yaklaşımlar, paradigmlar bilhassa da çocuk eğitimi ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde çalışmamızın alanda oluşan önemli bir boşluğu doldurmaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Buradan hareketle Çantay'ın eğitim anlayışı; hayatı, fikri yapısı özellikle de "Himâye-i Etfâl (Çocukların korunması ve eğitimi)" bağlamındaki çalışmaları merkeze alınarak ortaya konulmuştur.³ Ayrıca Çantay'ın Türk eğitimine katkıları, onun eğitim anlayışıyla günümüzdeki eğitim sisteminin mukayeseli olarak ele alınıp değerlendirilmesiyle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hasan Basri Çantay'ın Hayatına Bir Bakış

Hasan Basri Çantay, 18 Teşrin-i Sani 1302 (18 Kasım 1887) tarihinde, daha sonraları adının verildiği Balıkesir ilinin Hasan Basri Çantay mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası Çantayzade Halil Cenabi Efendi, annesi ise Kepsut yöresindeki

- 1 Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 115, 116; Balıkesirli Hasan Basri, *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl (Müslümanlıkta Çocukların Korunması)*, sad. Maruf Çaksu, (Balıkesir: Liva Yayınları, 2008), 29-67.
- 2 Aydın Ayhan, "Hasan Basri Çantay," *Merve Dergisi Hasan Basri Çantay ve M. Akif Ersoy Özel Sayısı*, 1/2 (1993): 8; Uğur, *Çantay*, XI, 5, 72, 109; Özer Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2010): 5-26, erişim 07 Aralık 2015, www.dicle.edu.tr/Contents/e3714e5d-9f71-4722-a157-e6302450218e.pdf; Maruf Çaksu, *Mücahid ve Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*, (Balıkesir: Liva Yayınları, 2008), 34, 35; Emin Işık, "Çantay Hasan Basri" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 218; Yusuf Akgül, "Karesi toprağının Yiğit Evladı Hasan Basri Çantay (1887 Balıkesir - 1964 İstanbul)," *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 72-76.
- 3 Bu çalışma, belgesel tarama/literatür tarama ve doküman analizi yöntemlerinden yararlanılarak, Hasan Basri Çantay'ın bizzat kendisine ait olan eserler ile bu alanda kaleme alınan diğer eserlerden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Sincanlı ailesinden Hatice Hanımdır. Ailenin tek erkek çocuğu olan Hasan Basri,⁴ ilk eğitimini aile ocağında almıştır. Günümüzdeki karşılığı ilkokul olan İbtida-yı Kebir'i bitirdikten sonra Balıkesir İdadisinde öğrenimine devam etmiştir. Bu okulun dördüncü sınıfında okurken babası vefat edince ailesinin geçimini temin etmek için okuldan ayrılmak zorunda kalmış, Nafia (Bayındırlık) Dairesi'nde ilk resmi görevine başlamıştır. Bu arada öğrenimini tamamlamaya çalışmış, özel olarak Arapça, Farsça dersleri ile bunların yanı sıra kendini geleceğe iyi hazırlanmak ve daha donanımlı kılmak için de hukuk, felsefe, edebiyat, maliye ve iktisat dersleri almıştır.⁵

Erken yaşta basın hayatına girmiş, 1908 yılında Nasihat, 1909 yılında Balıkesir gazetelerinde ilk yazıları yayınlanmış, ardından da kendisi 1911 yılında Yıldırım, 1914 yılında Karesi Gazetesi'ni çıkarmaya başlamıştır. 1918 yılında ise Ses Gazetesi'ni⁶ çıkarmıştır. Bu gazete millî mücadele döneminde bütün Türkiye'de yankı bulmuştur.⁷ Ses Gazetesi'nin etkisinden rahatsız olan işgal kuvvetleri Damat Ferrit Paşa Hükümetine baskı yapmış, Hasan Basri Çantay'ın yakalanıp İstanbul'da tutuklanmasını istemiştir.⁸ Bunun üzerine Hasan Basri Çantay dokuz buçuk ay kaçak bir hayat yaşamıştır.⁹

- 4 Halil Cenabi Efendi, yeni doğan çocuğuna, kısaca söylediğinde hicri takvim hesabıyla doğumuna tarih düştüğünden "Basri" adını vermiştir. Uğur, *Çantay*, 1.
- 5 Uğur, *Çantay*, 1-6; ayrıca bkz. Nesimi Yazıcı, "Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi," *Kurtuluş Savaşında Gönen ve Çevresi Sempozyumu*, 5 Eylül 1993, 431-435, erişim 06 Aralık 2015, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/805/10260.pdf>; Işık, *Hasan Basri*, 218.
- 6 Ses Gazetesi'nin başında M. Akif'in şu dörtlüğüne yer verilmiştir:
Düşman sesi duymak istemezsen
Kardeş sesidir uyan bu sestem!
Kalkınca görür ki sabah olmuş
Vakti ile uyanmayan bu sestem.
Hasan Basri Çantay Ses Gazetesi'nde ilmi, edebi, tarihi, hukuki, özellikle de ahlaki konulara ağırlık vermiş, ayrıca bu gazetenin ilk sayısı için yazdığı baş makalede yolun ahlak yolu olacağını, halkı birlik ve beraberliğe çağıracağını, halkın sesini aksettireceğini, onlara kendi dilleri ile ulaşacağını ve siyasi konulara girmeyeceğini ifade etmiştir. Bkz. Uğur, *Çantay*, 8, 9, 110; Hasan Basri Çantay, "Kaçaklık Günleri," *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 35; ayrıca Ses Gazetesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yazıcı, "Ses Gazetesi," 435-445.
- 7 Yazıcı, "Ses Gazetesi," 435, 436; Zekeriya Özdemir, *Balıkesir Bölgesi'nde Millî Mücadele Önderleri*, (Ankara: Balıkesir Belediyesi, 2001), 73; Zeki Çevik, "Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliyeci Bir Aydın: Hasan Basri (Çantay) Bey," *Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyum Bildirileri (6-8 Eylül 2009)*, II, (İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, 2010), 108-110.
- 8 Mücteba İlgürel, *Millî Mücadele'de Balıkesir Kongreleri*, (İstanbul: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1999), 10-13.
- 9 Hasan Basri Çantay, "Kaçaklık Günleri," 31-66; Uğur, *Çantay*, 116, 117; Çevik, Hasan Basri (Çantay) Bey, 112-114.

Millî mücadele yıllarında yakın dostu M. Akif Ersoy'u,¹⁰ İstiklal Marşı'nı yazmaya o ikna etmiş,¹¹ ayrıca I. Büyük Millet Meclisi'nde Karesi (Balıkesir) Mebusu olarak bulunmuştur.¹² Cumhuriyet kurulduktan sonra Balıkesir'e dönmüş, kendini ilme, eğitim-öğretim ve sosyo-kültürel faaliyetlere adanmıştır.

1946 ve 1950 seçimlerinde Vehbi Bolak ile Demokrat Parti mensubu siyasilere yol göstermek için milletvekili adayı olmuşsa da milletvekilliğine seçilememiş, 1950'li yıllarda (geçici olarak) İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda öğretmenlik yapmıştır. Daha birçok alanda yaptığı hizmetlerden sonra 78 yıllık hayatı 1384 Recep ayının son gününe rastlayan 03 Aralık 1964 Perşembe günü İstanbul'da sona ermiştir. İstanbul Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Edirne Kapı Şehitliği'nde defnedilmiştir.¹³

Hasan Basri Çantay'ın Fikri Yapısı

Doğuştan gelen üstün zihinsel yeteneğe sahip olan Hasan Basri Çantay¹⁴ millî, manevi değerlere bağlı, vatanını, milletini seven, toplumdan ve toplumsal hayattan hiçbir zaman kopmamış, musikişinas,¹⁵ pedagog, edebiyatçı, şair,¹⁶ estetik

- 10 Hasan Basri Çantay ile M. Akif Ersoy arasında yaklaşık otuz yıl süren candan bir dostluk oluşmuş ve bu dostluk aynı sıcaklıkla kesilmeden devam etmiştir. M. Akif Ersoy, Yunan işgalinin vatansever gönüllerde açtığı derin yarayı dile getiren "Bülbül" şiirini Hasan Basri Çantay'a ithaf etmiştir. Ona olan sevgi ve yakınlığının işareti olarak "Basri Bey Oğlumuz" ithaf ifadesi notunu koymuştur. Bkz. Uğur, *Çantay*, 19, 24, 25; Işık, "Çantay Hasan Basri," 218.
- 11 Özdemir, *Millî Mücadele Önderleri*, 75.
- 12 Çevik, Hasan Basri (Çantay) Bey, 107, 108; Aydın Ayhan, "Kara Günler'e Ek Notlar," *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz.: Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 70.
- 13 Uğur, *Çantay*, 41; Işık, "Çantay Hasan Basri," 218; Çaksu, *Mutasavvif Hasan Basri Çantay*, 25.
- 14 Çetin, "Çantay'ın Kişiliği," 12.
- 15 Hasan Basri Çantay iyi bir musikişinastır. Gençlik yıllarında ud çalmaya başlamış ve bu konuda bir hayli ilerleme katetmiştir. Ancak elinden aldığı yaranın önemli bir engel oluşturması üzerine musikinin kendisine nasip olmadığını düşünerek ud çalmayı bırakmıştır. Bununla birlikte Çantay, musiki alanında besteler yapabilecek seviyeye gelmiştir. Nitekim M. Akif Ersoy'un "Ordunun Duası" adlı şiirini bestelemiş, İstiklal Marşı için de bir beste yapmış ve şehit çocukları yuvasında kendi bestelerini okutmuştur. Uğur, *Çantay*: 25, 134; Çetin, "Çantay'ın Kişiliği," 25, 26; ayrıca bkz. Alparslan Ayrıl, *Balıkesir'in Kültür Hayatı*, (y.y. t.y.), 73.
- 16 Hasan Basri Çantay güçlü bir şairdir. Türk Edebiyatında kullanılan klasik formlarda yazılmış şiirleri içinde aruz vezni ile yazılanları olduğu gibi hece vezni ile yazılanları da vardır. Şiirlerinde "Basri," "Hüznü," "Serseri," "Açık Hasan" mahlaslarını kullanmıştır. Millî mücadeleden sonraki yazılarında M. Akif'in tesiri açıkça görülür. Bkz. Uğur, *Çantay*, 57, 58; ayrıca Hasan Basri Çantay'ın şiir dünyası ve fikri yapısı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Ayhan ve Yusuf Akgül (2014), *Hasan Basri Çantay Şiir Dünyası Ülkü Edebiyatı*, (Balıkesir: Balıkesir Altıeyül Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 1.

duygusu güçlü bir entelektüeldir.¹⁷ Küçük yaşta okumaya ve öğrenmeye başlayan Çantay, çocuk denecek yaşta gazetecilikle tanışmış, bu yolda ilerlemiş ve akabinde birçok gazete çıkarmıştır. Yazarlık ve kuruculuk yaptığı gazetelerde eğitim ile ilgi konulara oldukça geniş yer vermiş, bu yönde birçok cemiyetin ve hayır kurumunun kuruluşuna öncülük etmiştir.¹⁸ Yine küçük yaşta babasından kalan kitaplar yoluyla tasavvufu meşgul olmuş ve tasavvuf kültürüyle yetişmiştir.¹⁹

Öte yandan kendi gayretleri ile Arapça ve Farsça dillerine hâkim olmuş, Türkçeyi çok iyi kullanmıştır. "Sanat sanat için değil, cemiyet içindir" prensibinden hareketle eserlerini sade ve akıcı bir dille/üslupla²⁰ kaleme almıştır. Basılmış ve basılmamış birçok eseri, gazete ve dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi²¹ vardır.

Basılmış Eserleri:

1. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*²²
2. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*²³
3. *Mektepli Yavrularıma*²⁴
4. *Hadisler (On Kere Kırk Hadis)*²⁵
5. *Âkifnâme*
6. *Kara Günler ve İbret Levhaları*
7. *Ülkü Edebiyatı*
8. *Fıkhi Ekber Tercümesi*

17 Çetin, "Çantay'ın Kişiliği," 5-26.

18 Bkz. Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 29-67; Uğur, *Çantay*, 115, 116.

19 Çaksu, *Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*, 34, 35.

20 Hasan Basri Çantay, "Gideceğimiz Yol," *Ses Gazetesi*, 17 Teşrin-i Evvel 1918, 1.

21 Hasan Basri Çantay'ın makaleleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Uğur, *Çantay*, 49, 57.

22 "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eser ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Özkan, "Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme," *Balkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/28-1 (2012): 43-66.

23 "Bu eser çocukları korumanın, yetiştirmenin, onların eğitimleriyle ilgilenip topluma faydalı olmalarını sağlamanın dini ve sosyal açıdan önemine dairdir. "Himâye-i Etfâl Cemiyeti Umumi Merkezi" (Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Merkezi)'nin isteği üzerine hazırlanmıştır. 1922 Ankara tarihlidir." Bkz. Uğur, *Çantay*, 63; Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 29.

24 Kurtuluş savaşından sonra Balkesir'e dönünce yöneticiliğini üstlendiği "Şehit Çocukları Yuvası" öğrencileri için hazırlanmıştır. Vatan, millet ve istiklal kavramlarını işleyen okul piyesleri şekildedir. İki kitaplık bir seri olarak 1922 yılında yayınlanmıştır. Uğur, *Çantay*, 63.

25 "On Kere Kırk Hadis" adlı eser ile ilgili geniş bilgi ve hadislerin fıkhi yorumları için bkz. Mehmet Özkan, "Hasan Basri Çantay'ın 'On Kere Kırk Hadis' Adlı Eserinde Ahkâm Hadislerine Getirdiği Fikhî Yorumlar," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/1 (2015): 287-314.

9. *Zekâ Demetleri*
10. *The Straight Path of Islam*
11. *Babamın Şiirleri*

Basılmamış Eserleri:

1. *Divân-ı Lügati't Türk Tercümesi*
2. *Şifâyı Şerif Tercümesi*
3. *Huccetu'llâhi'l-Bâliğa Tercümesi ve Şerhi*
4. *Türk Savları*
5. *Kalendernâme*
6. *İslam'da Cihat ve İdman*
7. *Dokuz Derste Arapça ve Farsça Elifba*
8. *Edebi Kaideler*
9. *Gazetecilik Yüzünden*
10. *Ticari İkrar*
11. *İstimlak Kanunları ve Şerhleri*
12. *Maneviyât-ı Askeriye Dersleri*²⁶

Hasan Basri Çantay'da Eğitim

Eğitimi, toplumu yetiştirmenin önemli bir aracı olarak kabul eden²⁷ Hasan Basri Çantay, hayatı boyunca eğitim-öğretim faaliyetlerinden hiç kopmamış, içindeki öğrenme-öğretme aşkı hiçbir zaman sönmemiş, sürekli bu alanda gerçekleştiren faaliyetlerin merkezinde yer almıştır. Okumayı, okutmayı, öğrenmeyi, öğretmeyi, ilmi ve araştırmayı hayatının prensibi haline getirmiştir. Onun eğitim alanındaki gayretleri, o dönemde var olan eğitim sorunlarının çözümünde etkili olmuş ve ileride olabilecek problemlerin en aza indirilmesine katkı sağlamıştır. Eğitim alanında güçlü reflekslere sahip olan Çantay, genelde eğitim özelde ise din eğitimi alanında önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlamıştır.

Örgün eğitim alanında, Balıkesir Lisesi'nde ve İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda öğretmenlik yaparak hizmet vermiştir.²⁸ Yaygın eğitim alanında ise günümüzde

26 Uğur, *Çantay*, 58-68; Yazıcı, "Ses Gazetesi," 435; Işık, "Çantay Hasan Basri," 219; Çaksu, *Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*, 38-42.

27 Muhammet Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'ın Fikir Dünyası*, (İzmir, Balıkesir Altıeylül Belediyesi Kültür Yayınları 7, 2015), 109.

28 Uğur, *Çantay*, 5, 39, 41, 72, 115.

kendi ismiyle anılan camide sağlığı elverdiği müddetçe çeşitli konuşmalar yapmış, Balıkesir İmam-Hatip Okulu öğretmenlerine, öğrencilerine ve din görevlilerine²⁹ haftanın belirli günlerinde sohbet ve Şifayı Şerif dersleri vermiştir. Ayrıca yetim, şehit, gazi, harp felaketzede çocuklarının korunması, yetiştirilmesi ve ahlaki terbiyeleri ile ilgili eğitim faaliyetlerine ayrı bir önem vermiş, çocuk eğitiminde geleneksel yöntemlerden ziyade modern ve farklı yöntemler kullanmış,³⁰ (öğrenme-öğretme sürecinde öğrencileri aktif hale getirerek öğrenci merkezli hareket etmiş, onların seviyesine göre, sade, akıcı, anlaşılır ve basit bir üslupla, eğlendirerek, oyunlaştırarak, sevdirek, düşündürerek,³¹ empati kurarak, şiddetten uzak vb. öğretim yöntemlerini ön plana çıkarmıştır.) sevgi, saygı, hoşgörü, paylaşım, empati ilkelerine yer vermiş ve eğitime yeni yaklaşımlar getirmiştir. O dönemde çocukların eğitimi, yetiştirilmesi, korunması, toplumun ahlaki eğitimi, millî birlik ve beraberliği ile bu süreçte karşılaşılan problemlerin çözümünde önemli rol oynamıştır.

Buradan hareketle "Himâye-i Etfâl" çerçevesinde Hasan Basri Çantay'ın eğitim anlayışını üç alt başlık altında toplayabiliriz:

- Çocukların Eğitimi ve Korunması
- Ahlak Eğitimi
- Millî Birlik ve Beraberlik

Çocukların Eğitimi ve Korunması

Hasan Basri Çantay'ın çocukluk yıllarında, yangın ve deprem gibi iki büyük felaketin yanında³² çeşitli savaşlar, eşkıya hareketleri, çekirge afeti gibi sebeplerle³³

29 Mücteba Uğur ve bazı imam-hatip okulu öğretmenleri, Hasan Basri Çantay'dan Arap Dili ve Edebiyatı dersi almış, bazı öğrenciler de onun sohbetlerine katılmıştır. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nevzat Aşık ile kişisel iletişim, Balıkesir, 05 Haziran 2014.

30 Bkz. Ayhan, "Hasan Basri Çantay," 8; Uğur, Çantay, 59, 62, 71, 115; Çaksu, *Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*, 30, 31, 48.

31 1939 yılında "Zekâ Denemeleri" isminde yayınladığı ve çoğunluğunu İslam tarihinden alınmış olayların oluşturduğu derleme, Hasan Basri Çantay'ın eğlendirerek, sevdirek ve düşündürerek öğretim metodunun bir parçasıdır. Ayhan, "Hasan Basri Çantay," 8.

32 Yazıcı, "Ses Gazetesi," 432, 438.

33 Hasan Basri Çantay "Asayiş Meselesi," *Ses Gazetesi*, Balıkesir: 24 Ekim 1918, 3; Hasan Basri Çantay, "Eşkıyalık Derdi" *Ses Gazetesi*, 17 Ekim 1918, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 10, 11; Hasan Basri Çantay, "Asayiş Meselesi," *Ses Gazetesi*, 24 Ekim 1918, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü 2006), 12, 13; Hasan Basri Çantay, "Zavallı Köylülerimiz," *Ses Gazetesi*, 5 Aralık 1918, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl

Balıkesir'de ekonomik kriz yaşanmış, yapılan savaşlar sonucunda da birçok çocuk yetim kalarak himayeye muhtaç bir duruma düşmüştür. Kendisi de küçük yaşta yetim kalan Hasan Basri Çantay, *Sebilürreşâd Dergisi*'nde yayınlanan "Yetimler Hakkında" başlıklı makalesinde; "Yetim çocuklar deyince onların derdini ben anlarım. Çünkü babam, ben henüz çocukken başımdan gitmişti."³⁴ sözleriyle konuya verdiği önemi ortaya koymuş/koyarak yetim/öksüz çocukların eğitimi-ne,³⁵ korunmasına ve maddi-manevi ihtiyaçlarının giderilmesine büyük önem/öncelik vermiş, bu konudaki çalışmalara da önderlik etmiştir. Birçok hayır kurumunun, derneğin (Yeşilay, Kızılay, Verem Savaş Derneği vb.) ve şehit, gazi, harp malulü, harp felaketzede çocukları ile yetimler/öksüzler³⁶ için Himâye-i Etfâl Cemiyeti'nin (Çocukları Koruma Cemiyeti) kuruluşunda çok önemli rol oynamıştır.³⁷ Bunun yanında Balıkesir Lisesi'nde edebiyat dersleri verdiği esnada "Şehit Çocukları Yuvası"³⁸ müdürlüğü görevinde de bulunmuştur. Savaş sonrası yaraları sarmak üzere halkın desteği ile kurulan bu yuva, Balıkesir'deki ilk özel okul/ilk özel eğitim kurumu olarak, çocukları/gençleri yetiştirme ve eğitime açısından da millî eğitim tarihindeki önemli yerini almıştır.

Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 17, 18; Hasan Basri Çantay, "Fırsatçı Vurguncular Cezasız mı Kalacak?," *Ses Gazetesi*, 2 Ocak 1919; "Kara Günler ve İbret Levhaları, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 19-21; Ayhan, "Hasan Basri Çantay," 4; Bülent Özdemir ve Zübeyde Güneş Yağcı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balıkesir*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007), 61.

- 34 Hasan Basri Çantay "Yetimler Hakkında (2)," *Sebilürreşâd*, 1/8, (İstanbul: Şaka Matbaası, 1948), 278.
- 35 Bu konuda kamuoyu oluşturmak için Hasan Basri Çantay "Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl" ile "Mektepli Yavrularıma" adlı kitapları yazmış, *Sebilürreşâd Dergisi*'nde de konuyla ilgili "Yetimler Hakkında" ve "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi" başlıklı makaleleri hazırlamıştır. Bkz. Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 29-92; Hasan Basri Çantay, "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi," *Sebilürreşâd*, 1/19, (İstanbul: Şaka Matbaası, 1948), 292, 293; Hasan Basri Çantay, "Yetimler Hakkında (1)," *Sebilürreşâd*, 1/13, (İstanbul: Şaka Matbaası, 1948), 198; Çantay "Yetimler Hakkında (2)," 278; Uğur, *Çantay*, 51, 55, 63; ayrıca Hasan Basri Çantay'ın eğitimle ilgili makalesi için bkz. Hasan Basri Çantay, "Maarifin Acıklı Durumu," *Sebilürreşâd*, 1/10, (İstanbul: Şaka Matbaası, 1948), 152.
- 36 Hasan Basri Çantay, korunmaya muhtaç tüm bu çocukların Türkiye genelindeki sayısının yüz binlere ulaştığını, bu çocukların korunması, yetiştirilmesi/eğitimi, maddi ve manevi ihtiyaçları için bol miktarda gelire ihtiyaç duyulduğunu, bunun için zekât verilmesi gerektiği hususunu dile getirmiştir. Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 32, 77.
- 37 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 29-92; Ayhan, "Hasan Basri Çantay," 7, 8; Uğur, *Çantay*, 115, 116; Çetin, "Çantay'ın Kişiliği," 19.
- 38 Şehit Çocukları Yuvası'nın 132 öğrencisi vardır. Hasan Basri Çantay, bir süre idareciliğini yaptığı bu okulun bazı ders kitaplarını hazırlamıştır. Orada bir müddet kendi bestelediği İstiklal Marşı'nı okutmuş, müsamereler düzenlemiş, çocuklara yönelik şiirler yazmış ve onların bu yöndeki eğitimleri ile meşgul olmuştur. Uğur, *Çantay*, 39, 114; Ayhan, "Hasan Basri Çantay," 8; Çaksu, *Mutasavvif Hasan Basri Çantay*, 22-24.

Yine konuyla ilgili olarak *Sebîlürreşâd Dergisi*'nin 13. Sayısında yayınlanan "Yetimler Hakkında" başlıklı makalesinde şöyle demiştir: "Yetimlerimizin İslam nazarındaki mevkileri pek yüksektir. Gerek Kur'an'da gerek hadis-i nebevide bu hususta birçok emir ve tavsiyeler vardır. Bunlara imtisal eden Müslümanlar kendi aralarında yaşayan, büyüyen yetimleri, öksüzlüklerini hissettirmemek şartı ile daima şefkat sinelerine basmışlardır. Bu sayede yetimler arasında bu dine, bu millete büyük hizmetler ifa eden birçok şahsiyet yetiştirmiştir."³⁹ Aynı derginin 19. sayısındaki "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi" adlı makalesinde de; "Gerek kendisinin gerekse mensup olduğu milletin masum yavrularına karşı kayıtsız kalan fertlerin insanlıktan nasipleri yoktur. Hatta daha ileri giderek diyeceğim ki, o gibiler hayvan sınıfından daha aşağıdır. Hilkatin kuşları, hayvanları, yavruları hemcinsleri hakkında cidden müşfik ve müttefiktir. Bir serçenin yavrusu, o serçenin canıdır. O yavruya azıcık dokundunuz mu, serçe kendi âleminde yırtıcı bir kuş olur! Bu esasen fitratın değişmez bir kanunudur.

Ne yazık ki bizde yavrular hakkında çok vakit bilmeyerek derin ve kör bir ahlaksızlık var. Yavrularınızı diri diri elimizle götürüp mezara atmamız. Fakat gafletimizle onları daima öldürürüz"⁴⁰ gibi ifadelerle yer vererek yetim çocuklar ile ilgili bir durum tespiti yapmış, onların toplum tarafından korunması ve yetiştirilmesinin gerekliliği hususlarına dikkat çekmiştir.

Hasan Basri Çantay, "Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl" adlı eserinde de çocukların korunması ve gözetilmesi (eğitimi) ile ilgili olarak, Hz. Peygamber (sav)'in gazaya katılanların teçhiz⁴¹ edilmesi ve geride kalanlarıyla (aileleri/çocukları vb.) ilgilenilmesinin önemiyle alâkalı hadisleri⁴² üzerinde durmuştur. Ayrıca konuya dikkat çekmek için; "Hak uğrunda din ve medeniyet yolunda, hayatını feda eden mücahitlerin ailelerini, evlatlarını düşünmek bütün millete borçtur. Millet, aziz şehitlerimizin a(r)slan yatağı ocaklarına bakmazsa din, vatan ve insanlık borcunu ödememiş, hatta kendini, memleketini, servetini, ırzını, namusunu, istiklalini kurtarmak için cephelerde kan akıtan mücahit kardeşleri hakkında nankörlük etmiş olur?"⁴³ İfadeleriyle, şehit ve gazi çocuklarına/ailelerine millet olarak topyekûn sahip çıkılması gerektiğinin önemine vurgu yapmıştır.

39 Çantay "Yetimler Hakkında (1)," 198.

40 Çantay, "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi," 292.

41 Gaziyi teçhiz etmek: Onun silahını, elbisesini, atını, harçlığını ve seferde/harpte diğer lâzım olan ihtiyaçlarını hazırlayıp vermektir. Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 42.

42 Bkz. Buhârî, Cihâd, 38; Ebû Davûd, Cihâd, 21; Müslim, İmâre, 135; Tirmîzî, Cihâd, 6.

43 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 41.

Hasan Basri Çantay, yetim ve öksüz çocukların ailelerinin sefil, perişan bırakılması ve tahsil/terbiyeden mahrum kalmasının, ne Müslümanlığa ne de insanlığa sığacağı düşüncesindedir. O'na göre, çocuklar bünyeleri, karakterleri sağlam, seviyeleri yüksek bir halde yetiştirilirse ve onlara merhamet etmeye layık bir yetim gibi değil, hürmete/şefkate layık evlatlarımız olarak yaklaşılsa, memleketimizin geleceği emin ellerde (Allah'ın yardımı ile) olacaktır.⁴⁴

Çantay, halkı aydınlattığı toplantılarda/sohbetlerde, çocukların eğitimi, yetiştirilmesi ve korunması konularıyla ilgili birçok ayet, hadis⁴⁵ ve öğütten yararlanmıştı. Bu ayetlerden⁴⁶ bazıları şunlardır:⁴⁷

- “Yetimlerin mallarını zulüm ve tecavüzle yiyenler, ateşten başka bir şey yemiş olmazlar. Zaten onların girecekleri yer de ateştir.”⁴⁸
- “Yetimlere gelince, Habibim sakın onlara kahretme!”⁴⁹
- “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.”⁵⁰
- “Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayanı! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.”⁵¹

44 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 45, 63.

45 Çantay konuyla ilgili bu hadislerden “Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi” adlı eserinde de yararlanmıştı.

46 Bu ayet, hadis ve öğütlerin, yetim/öksüz çocukların korunması, eğitimi ve ahlaki terbiyeleri ilgili problemlere çözüm üretir nitelikte olduğu söylenebilir.

47 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 59, 60.

48 Nisa, 4: 10.

49 Duhâ, 93: 9.

50 Bakara, 2: 177.

51 Mâûn, 107: 1-7.

Hasan Basri Çantay'ın çocuk eğitiminin/terbiyesinin önemine vurgu yaptığı öğütlerden⁵² bazıları da şunlardır:⁵³

- Çocuk dört yaşına girince onun pratik olarak hiç vakit geçirmeden öğretimi yapılmalıdır.
- Söz söylemeye başladığı zaman çocuğa "Şehâdet" kelimesi telkin edilmeye çalışılmalıdır.
- Bundan sonra "Fetealallah'ül melikül Hakku lâ ilâhe illâ hüve Rabbül Arşil Kerim"⁵⁴ ayet-i celilesini, Ayet'el Kürsî'yi⁵⁵ ve sure-i Haşr'ın sonunda bulunan "Hüvallah'ül-lezi lâ ilâhe illâ hu ..." ayetleri⁵⁶ öğretilmelidir.
- Çocukta ilk hayır ve doğruluk alameti "Haya"dır. Bu özellikten faydalanarak çocuğun güzelce terbiyesine başlanmalıdır.
- Obur çocukların, ahlaksız insanların, ciciye biciye heves edenlerin fenalıkları ile ciddi, seciyeli adamların iyiliklerine ait misaller vermek ve anlatmak suretiyle çocuğa güzel ve pratik dersler verilmelidir.
- "Dayak" yöntemi zararlıdır. Bir kere çocuk buna alışırsa yüzsüz olur. Bu yöntemden sakınılmalı ve çocuk ikaz edilmelidir.
- Çocuk, meclislerde tükürmekten, esnemekten, arkasını başkasına çevirmekten, ayak ayak üstüne atmaktan, hülâsa umumi edep kurallarına karşı hareketlerde bulunmaktan men edilmelidir.
- Çocuk cahil bırakılmamalı, okutulmalı, ona Kur'an-ı Kerim, temel dini bilgiler ve âdâb-ı muâşeret kuralları öğretilmelidir. Bu şekilde öğrencinin kendisini maddi ve manevi yönden geliştirmesi/yetiştirmesi sağlanmalıdır.
- Çocuğa, anne-babasına, öğretmenine, ustalarına ve büyüklerine karşı daima hürmet etmesi öğretilmelidir.
- Çocuk çok sıkılmamalı, İslami edep ve terbiye dairesinde serbest bırakılmalıdır.
- Çocuk, tahsilde ilerleme imkânı zayıfsa, kabiliyeti ve yeteneklerine uygun bir alana yönlendirilmeli, o alan da çocuğu mesleksiz bırakmamalıdır.

52 Bu öğütler, Hasan Basri Çantay'ın eğitim-öğretim uygulamalarındaki pedagojik yaklaşımını yansıtmaktadır.

53 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 71-75.

54 Mü'minün, 23: 116.

55 Bakara, 2: 255.

56 Haşr, 59: 22-24.

Ahlak Eğitimi

Hasan Basri Çantay; ahlakı, toplum için bir yaşam şekli olarak görmüştür. Eserlerinde ahlaki bir toplum ideali göze çarpar. O'na göre ahlak; Müslümanlar için ortak bir hayat tarzıdır ve toplumda ortak bir ahlaki hayat ideali, toplumsal bütünlüşmeyi pekiştirir.⁵⁷ Bu düşünceleriyle bağlantılı olarak Çantay, ahlak eğitimine çok önem vermiştir ve ona göre, "İnsanların ilk merhalesinin çocukluk çağı olmasından dolayı ve yarınki sosyal kurulumuz bugünkü çocuklardan ibaret olduğu için, çocuklarımızın ahlaki terbiyelerini bir an olsun unutmamak icap eder. Hatta ahlaki terbiyenin en iyi yerleştiği zaman, çocukluk dönemidir. Dolayısıyla evlatlarımızı bilhassa bu noktada bugünkü neslimizden kat kat fazla düşünmemiz zarıdır. Çocuklara, özellikle ilk devirlerde sağlam bir ahlaki terbiye kazandırılmazsa, hayata karışıkları zamandan evvel, onları karşımızda seciyesiz, külhanbeyi ve serseri bir yaratık olarak görürüz. Bu varlık, millet ve memleket için hayırlı, faydalı değil zararlı ve felakettir."⁵⁸

O, toplumda felaket/olumsuzluk olarak nitelendirdiği hususların ana nedenini şu sözlerle ifade etmektedir: "Bu felaketlerin asıl sebebi ahlaksızlıktır. Bizi can evimizden vuran düşman, ne İngiliz, ne Fransız, ne Moskof, ne de Alman'dır. Kendimiz, kendi ahlaksızlığımızdır. Birçok insan, Birinci Dünya Savaşı'nın en kızgın zamanlarında, millî fedakârlıkları bırakarak, ahlaksızlık yaparak, kendi ihtiras ve çıkarları doğrultusunda hareket etmiş, gözlerini memlekette kalan servete dikmiştir. Kursaklarını haram lokma, kasalarını sarı ve kâğıt para ile doldurmuştur. Bu hainler, cephelerde savaşan mücahitlerin ailelerine tasallut olmuş ve onların hayatlarını mahvetmiştir." Ayrıca Hasan Basri Çantay, ahlakı, milletlerin batmasınının da kurtulmasınının da başlıca ölçütü olarak görmekte⁵⁹ ahlaksızlığı manevi düşmana benzetmekte, bunun önüne geçmek için karşılaşılan felaketlerden ibret alarak kendimizi düzeltmemiz gerektiği hususunun altını çizmekte ve bu süreçte çözümün ahlak yolu, ahlak eğitimi olacağına vurgu yapmaktadır.⁶⁰

Toplumunu, içinde bulunduğu ahlaki çöküntüden hızlı bir şekilde kurtarabilmek için çok farklı ortamlarda konunun önemine eğitimci gözüyle vurgu yapmış, bu

57 Gündoğdu, *Çantay'ın Fikir Dünyası*, 73, 74.

58 Hasan Basri, *Himâye-i Etfâl*, 68, 69.

59 Gündoğdu, *Çantay'ın Fikir Dünyası*, 74.

60 Hasan Basri Çantay, "Bugünkü Vazifelerimiz: Millî Dayanışma Gerektir." *Ses Gazetesi*, 7 Kasım 1918, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 14, 15; Uğur, *Çantay*, 110, 118.

problemlerle mücadele etmiş, bu süreçte çözüm odaklı düşünmüş (fikirlerinde, yazılarında, çalışmalarında) ve hayatını ahlaki sorunların çözümüne adanmıştır. Bu sebeple Hasan Basri Çantay'ın döneme damgasını vurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Millî Birlik ve Beraberlik

Hasan Basri Çantay'a göre eğitimin en temel konularından biri, milletin millî birlik ve beraberlik duygularının geliştirilmesidir. Makalelerinde ve eserlerinde (Kara Günler ve İbret Levhaları vb.) bu konuya geniş yer vermiştir. 13 Şubat 1919 tarihli Ses Gazetesi'nde "Milletimizi yaşatan, ilerleten birinci faktör millî birliktir. Birlikte yaşama iradeleri güçlü cemiyetler, ne kadar sarsıntı geçirmiş olursa olsunlar, neticede daima galip ve başarılı ola gelmişlerdir. Batmaktan ve ölmekten kurtulmuşlardır. Tarih bunun en anlamlı şahididir.

Hele birliği, yardımlaşma ve arkalamayı Kur'an-ı Kerim'den almış olan Müslümanlar, buna sınıksız yapıştıkları zamanlarda büyük varlık göstermiş, fakat bu rabıtayı gevşettikleri devirlerde perişan olmuşlardır.

Tek başına cehalet ve vahşete karşı meydan okuyan Hz. Peygamber (sav)'in en büyük düsturu; "Mü'minler ancak kardeşlerdir."⁶¹ meâlindeki ayet-i kerime olmuştur. Aralarındaki ayrılık ve ahlaksızlık yüzünden cemiyetleri dağılmak üzere bulunan vahşi arap kavimlerini az zaman içinde birlik sancağı altında toplayan manevi amil, hep bu yüce düsturdur. Her mü'min kendi şahsi varlığını bir büyük bütünün yani milletin eczasından sayar ve daima o bütünün endişesi ve aşkı ile yaşardı. Şahsi menfaatler içinde erir, fert, cemiyetin hayat ve bekası uğrunda çalışırdı. İşte bu suretle kökleşen birlik ve kardeşlik, İslam nurunu her tarafa saçabilmiş, 'din kardeşliği' daha geniş bir surette yerleşmiştir"⁶² ifadeleriyle milletin ayakta durabilmesi için millî birlik ve beraberliğin önemini vurgulamış, bunu eğitimin vazgeçilmez unsurları arasında saymıştır.

Belirtilenlerin yanında Çantay, eserlerinde ve yayınladığı gazetelerde din ile dil konusunda eğitimin önemine yer vermiş, bu konuda karşılaşılan eğitim sorunlarını ele almıştır. Ayrıca savaş döneminde eğitime ve öğretmenlere önem verilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır:⁶³

61 Hucurât, 49: 10

62 Hasan Basri Çantay, "Mukaddes Birlik," *Ses Gazetesi*, 13 Şubat 1919, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Yusuf Akgül, (Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 22.

63 Gündoğdu, *Çantay'ın Fikir Dünyası*. 112, 113.

Çantay'ın eğitim anlayışı ve uygulamalarının günümüz eğitim sistemiyle örtüş-
tüğü görülmektedir. Bu yönde bir mukayese yapıldığında, Çantay'ın eğitim yak-
laşımı ile günümüzde bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında geliştirilen millî
eğitim sisteminin⁶⁴ benzer yönleri şöyle ifade edilebilir:

- Öğretmenin rehber olduğu öğrenci merkezli aktif bir eğitim yapmak.
- Öğrencileri tanımak, onların hazırbulunuşluk düzeylerini bilmek, ihtiyaçları-
na, beklentilerine ve yeteneklerine göre onlara eğitim vermek.
- Öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkları gözetererek onların seviyesine inme
ve bu yönde farklı yöntem-teknikler kullanmak.
- Öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişimlerine katkı sağlayacak
eğitsel, sosyo-kültürel faaliyetlere önem/öncelik vermek.
- Öğrencilerin ilgi, istek ve kabiliyetlerini göz ardı etmeden onları geleceğe hazırlamak.
- Geleneksel/klasik yöntemlerden ziyade modern/çağdaş yöntem ve teknikleri
merkeze almak.
- “Sen dili” yerine “Ben dili” kullanmak.
- Sade, anlaşılır, akıcı bir dil ve üslup kullanmak.
- Öğrencilerin muhakeme gücünü, duygu/düşünce dünyasını geliştirecek ede-
biyat, şiir ve müzik gibi alanlara önem vermek.
- Araç-gereç ve materyal kullanımına özen göstererek öğrenme-öğretme süre-
cindeki verimi en üst düzeye çıkarmak.
- Eğitsel oyunlardan faydalanmak (oyunlaştırarak öğretme yöntemini kullanmak)
- Önce eğitime sonra öğretime öncelik vermek.
- Eğitim-öğretimi küçük yaşta planlı ve sistemli bir şekilde vermeye başlamak.
- Öğrenmenin sürekli olduğu düşüncesini kabul etmek ve toplumda “hayat
boyu öğrenme” kültürünün farkındalığını oluşturmak.⁶⁵

64 Millî eğitim sistemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.meb.gov.tr/>, erişim 15 Ocak 2016; Yahya Akyüz, *Başlangıçtan 2001'e Türk Eğitim Tarihi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001); Servet Özdemir vd., *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2014); Mehmet Okutan, “Türk Eğitim Sisteminde Demokrasi Eğitimi,” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/1 (2010); Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem Yayınclılık, 2007).

65 <http://www.meb.gov.tr/hayat-boyu-ogrenme-icin-yeni-proje/haber/9972/tr>, erişim 07 Ocak 2016; ayrıca bkz. Macid Yılmaz, “Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013).

- Şehit, yetim, kimsesiz, engelli vb. çocukların eğitim-öğretimine önem vermek ve onlara/ailelerine bu yönde maddi-manevi destek sağlamak. (Burs, ödül, taltif, teşvik, okulların fiziki şartlarının engellilere göre düzenlenmesi vb.)
- Ahlak eğitimine, millî birlik ve beraberliği tesis edecek uygulamalara önem vermek.
- Din/Ahlak/Değer eğitimi konusunda din, dil, ırk, renk, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin insanları aynı çatı altına toplayan millî, manevi değerleri ön plana çıkaran bir yaklaşım geliştirmek. (MEB'in de bu yönde seçmeli K. Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler derslerini uygulamaya koyması⁶⁶, değerler eğitimi uygulamaları vb.)
- Çağın gerektirdiği mesleki, pedagojik, sosyo-kültürel yeterliğe sahip, bu yönde kendini sürekli geliştiren, araştıran, yenilikçi, eleştiriye açık, insan haklarına saygılı, yaşadığı çevreye duyarlı, milli, ahlaki, insani değerleri benimseyen, sevgi, saygı, hoşgörü, paylaşım, empati, diğerkâmlık düşüncesiyle/diliyle hareket eden, öğrenme-öğretme sürecinde etkin bir role sahip öğretmen modeli geliştirmek ve bu yönde bireylerin yetiştirilmesini sağlamak.⁶⁷
- Şiddetten (onur kırıcı, rencide edici kaba davranış, alay etme vb.) uzak bir eğitim anlayışını benimsemek.
- Örgün eğitimin dışında yaygın eğitimin de toplumun yetiştirilmesi ve şekillenmesinde önemli bir role sahip olması.
- Öğreniyeye görelilik, yaparak yaşayarak öğrenme (etkin katılım), yaşama yakınlık, güncellik, yakından uzağa, basitten karmaşığa, bilinenden bilinmeyene, kolaydan zora, ve açıklık gibi öğretim ilkelerini uygulamak.
- Eğitimde yeni paradigmalara yer vermek.

66 TBMM Milli Eğitim, Gençlik, Kültür ve Spor Komisyonunca zorunlu eğitim, kademelenendirilerek 12 yıla çıkartılmış, kesintisiz eğitime son verilerek öğretim 4+4+4 şeklinde yapılandırılmış ve sistemde Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı, Temel Dini Bilgiler seçmeli ders uygulaması başlatılmıştır. (Bu seçmeli dersler Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığınca 21.06.2012 tarihinde belirlenmiştir.) Mehmet Zeki Aydın, "Zorunlu Eğitim ve Kur'an Kurslarının Geleceği," *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 30 Mart-01 Nisan 2012*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 51; ayrıca bkz. Ahmet Ali Çanakçı, "İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi Anabilim Dalı XIV. Koordinasyon Toplantısı," *JIRS Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2 (2012); Ahmet Ali Çanakçı, "14th Coordination Meeting of the Faculties of Theology Department of Religious Education," *JIRS Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2 (2012).

67 Bkz. MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Kılavuzu*, (Ankara: 2007); MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Kılavuzu*, (Ankara: 2010); MEB, *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, (Ankara: 2008).

Verilen bilgilerden hareketle eğitim konusunda büyük öngörü sahibi olan Çantay'ın, günümüz millî eğitim sisteminde uygulanan ya da uygulanması planlanan yeni düzenleme ve metotları, bundan yaklaşık bir asır önce ortaya koymuş olması, O'nu Türk eğitim tarihinde/sisteminde önemli/ayrıcıklı kılmakta ve farklı bir konuma yükseltmektedir.

Sonuç

Hasan Basri Çantay, hayatı boyunca millî birlik-beraberlik ve Türk-İslam ahlakını esas alarak çocukların eğitimi, yetiştirilmesi ve korunması üzerinde durmuş, bu konuyla ilgili birçok cemiyet ve derneğin kuruluşuna öncülük etmiştir. Ayrıca eserlerinde (*Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, *Mektepli Yavrularına*, *Kara Günler ve İbret Levhaları*) ve makalelerinde ("Yetimler Hakkında," "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi," "Maarifin Acıklı Durumu" vb.) eğitim alanında, ahlak eğitiminin ve millî birlik-beraberliğin önemine vurgu yapmış, toplumun bu yönde ilerlemesine ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun yanında, *Kur'an-ı Hâkim ve Meâli Kerim* başta olmak üzere birçok eseriyle topluma yön vermiştir. Çantay, eğitim alanındaki çalışmalarına hayatının sonuna kadar devam etmiştir.

Hasan Basri Çantay, toplumdaki birçok konuda olduğu gibi özellikle eğitim konusundaki problemlere de duyarsız kalmamıştır. Bu alanda kaleme aldığı çok sayıda eser yanında bizzat görev yaparak da toplumun kanayan yarasına parmak basmıştır. Çantay, karşılaşılan farklı problemlerin çözümünde eğitimi merkeze almış, klasik yöntemlerden ziyade çağdaş yöntemleri kullanmış ve öğrenci merkezli bir eğitim sistemini uygulamaya çalışmıştır. Çalışmaları ve gerçekleştirdiği eğitsel, sosyo-kültürel ve dini faaliyetlerle günümüzde/sonraki dönemlerde ortaya çıkan/çıkabilecek sorunların çözümüne ışık tutmuştur. Bu yönüyle eğitimli, ahlaklı, millî birlik-beraberlik duygusu ile hareket eden, M. Akif'in dediği "Asım'ın nesli" gibi ideal bir neslin yetiş(tiril)mesi yolunda önemli bir adım atmış ve yeni nesilleri bugünlere/geleceğe taşıyanlar arasında yerini almıştır.

Kaynakça

Akgül, Yusuf. "Karesi Toprağının Yiğit Evladı Hasan Basri Çantay (1887 Balıkesir-1964 İstanbul)." *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Akyüz, Yahya. *Başlangıçtan 2001'e Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Aydın, Mehmet Zeki. "Zorunlu Eğitim ve Kur'an Kurslarının Geleceği." *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 30 Mart-01 Nisan 2012*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Ayhan, Aydın. "Hasan Basri Çantay." *Merve Dergisi Hasan Basri Çantay ve M. Akif Ersoy Özel Sayısı*, 1/2 (1993): 4-8.

Ayhan, Aydın. "Kara Günler'e Ek Notlar." *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Ayhan, Aydın ve Yusuf Akgül. *Hasan Basri Çantay Şiir Dünyası Ülkü Edebiyatı*. Balıkesir: Balıkesir Altıeylül Belediyesi Kültür Yayınları, 1, 2014.

Ayral, Alparslan. *Balıkesir'in Kültür Hayatı*, y.y.: t.y

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Çaksu, Maruf. *Mücahid ve Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*. Balıkesir: Liva Yayınları, 2008.

Çanakçı, Ahmet Ali. "İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi Anabilim Dalı XIV. Koordinasyon Toplantısı." *JIRS Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2 (2012): 173-179.

Çanakçı, Ahmet Ali. "14th Coordination Meeting of the Faculties of Theology Department of Religious Education." *JIRS Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2 (2012): 167-173.

Çantay, Hasan Basri. "Asayiş Meselesi." *Ses Gazetesi*. Balıkesir: 24 Ekim 1918.

Çantay, Hasan Basri. "Asayiş Meselesi." *Ses Gazetesi*, 24 Ekim 1918. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. "Bugünkü Vazifelerimiz: Millî Dayanışma Gerektir." *Ses Gazetesi*, 7 Kasım 1918. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. "Çocuklara Karşı Peygamberimizin Sevgisi." *Sebilürreşâd*, 1/19, İstanbul: Şaka Matbaası, 1948.

Çantay, Hasan Basri. "Eşkıyalık Derdi." *Ses Gazetesi*, 17 Ekim 1918. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. "Fırsatçı Vurguncular Cezasız mı Kalacak?" *Ses Gazetesi*, 2 Ocak 1919. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. "Gideceğimiz Yol." *Ses Gazetesi*, 17 Teşrin-i Evvel 1918.

Çantay, Hasan Basri. "Kaçaklık Günleri." *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hâkim ve Meâl-i Kerim*. Nâşiri, Mürşid Çantay, 3/6. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1969.

Çantay, Hasan Basri. "Maarifin Acıklı Durumu." *Sebilürreşâd*, 1/10. İstanbul: Şaka Matbaası, 1948.

Çantay, Hasan Basri. "Mukaddes Birlik." *Ses Gazetesi*, 13 Şubat 1919. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çantay, Hasan Basri. "Yetimler Hakkında (1)." *Sebilürreşâd*, 1/13. İstanbul: Şaka Matbaası, 1948.

Çantay, Hasan Basri. "Yetimler Hakkında (2)." *Sebilürreşâd*, 1/18. İstanbul: Şaka Matbaası, 1948.

Çantay, Hasan Basri. "Zavallı Köylülerimiz." *Ses Gazetesi*, 5 Aralık 1918. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Yusuf Akgül. Balıkesir: Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Çetin, Özer. "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği." *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2010): 1-31. Erişim 07 Aralık 2015. www.dicle.edu.tr/Contents/e3714e5d-9f71-4722-a157-e6302450218e.pdf.

Çevik, Zeki. "Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliyeci Bir Aydın: Hasan Basri (Çantay) Bey." *Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyum Bildirileri (6-8 Eylül 2009)*, II. Kitap, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, 2010.

DİB. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Gündoğdu, Muhammet. *Hasan Basri Çantay'ın Fikir Dünyası*. İzmir: Balıkesir Altieylül Belediyesi Kültür Yayınları 7, 2015.

Hasan Basri, Balıkesirli. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl (Müslümanlıkta Çocukların Korunması)*, sad. Maruf Çaksu. Balıkesir: Liva Yayınları, 2008.

<http://www.meb.gov.tr/>. Erişim 15 Ocak 2016.

<http://www.meb.gov.tr/hayat-boyu-ogrenme-icin-yeni-proje/haber/9972/tr>. Erişim 07 Ocak 2016.

Işık, Emin. "Çantay Hasan Basri". *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 8 (1993): 218-219.

İlgürel, Mücteba. *Millî Mücadele'de Balıkesir Kongreleri*. İstanbul: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1999.

MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Kılavuzu*. Ankara: 2007.

MEB, *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: 2008.

MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Kılavuzu*. Ankara: 2010.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.

Okutan, Mehmet. "Türk Eğitim Sisteminde Demokrasi Eğitimi." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/1 (2010): 938-946.

Özdemir, Bülent ve Zübeyde Güneş Yağcı. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balıkesir*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007.

Özdemir, Servet vd., *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Özdemir, Zekeriya. *Balıkesir Bölgesi'nde Millî Mücadele Önderleri*. Ankara: Balıkesir Belediyesi, 2001.

Özkan, Mehmet. "Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme." *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/28-1 (2012): 43-66.

Özkan, Mehmet. "Hasan Basri Çantay'ın 'On Kere Kırk Hadis' Adlı Eserinde Ahkâm Hadislerine Getirdiği Fikhî Yorumlar." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/1 (2015): 287-314.

Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2007.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Uğur, Mücteba. *Hasan Basri Çantay*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Yazıcı, Nesimi. "Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi." *Kurtuluş Savaşında Gönen ve Çevresi Sempozyumu*, 5 Eylül 1993, 431-445. Erişim 06 Aralık 2015. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/805/10260.pdf>.

Yılmaz, Macid. "Yaşlılıkta Manevî Destek ve Din Eğitiminin Önemi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013).

Kaynak Kişi

Nevzat Aşık, 1944 Doğumlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi*, 05 Haziran 2014.

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm İlişkisi

Özet: Siyonizm, Muhafazakâr Yahudiliğin tarihsel olarak neşet ettiği Zacharias Frankel'in Tarihi Ekolü'nün düşünce ve programının bir parçası olmuştur ve bu ideal, Tarihi Ekol'dan Muhafazakâr Yahudiliğe olduğu gibi aktarılmıştır. Muhafazakâr Yahudilik ve Siyonizm Yahudi Aydınlanması (Haskala)'nın sonucu olarak ayrı ayrı gelişmiş fakat aralarındaki ilişki hep istikrarlı bir şekilde sürmüştür. Çünkü Muhafazakâr Yahudiler kendilerini geleneksel Yahudiliğin takipçileri olarak görmüşler ve bu yüzden Siyonizm idealine sahip çıkmışlardır. Ayrıca Muhafazakâr Yahudiler Siyonizm'in hedeflediği İsrail topraklarına göç edip yerleşmeyi kutsal bir yolculuk (*aliya*) olarak kabul etmişlerdir. Makalede, Muhafazakâr Yahudilerin, özellikle dini referanslardan ilham alarak Siyonizm fikri ve idealini nasıl sahiplendikleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhafazakâr Yahudilik, Siyonizm, İsrail, Siyon, Filistin.

İsmail
BAŞARAN*

Conservative Judaism and Zionism Relation

Abstract: Zionism has been a part of Zacharias Frankel's Historical School, which is the historical origin of Conservative Judaism. These ideals have been transferred from the Historical School to Conservative Judaism without encountering any changes. Although Conservative Judaism and Zionism have developed separately as a result of the Jewish Enlightenment (Haskala), the relationship between them has been consistent. This is because Conservative Jews have regarded themselves as followers of traditional Judaism and thus have protected the ideal of Zionism. Furthermore, Conservative Jews have accepted Aliya (Zionism's goal of migrating to and living in Israel) as a sacred journey. The article tries to depict how Conservative Jews have adopted the idea and ideals of Zionism by drawing inspiration from religious references.

Key Words: Conservative Judaism, Zionism, Israel, Zion, Palestine.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi. ibasaran@hotmail.com.

Giriş

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm ilişkisine geçmeden önce, Muhafazakâr Yahudiliğin kısaca tanımını yapmak istiyoruz. Muhafazakâr Yahudilik, Reformist Yahudilerin aksine geleneksel Yahudi Şeriatı (Halaka)'nı¹ bağlayıcılığını ve diğer taraftan Ortodoks Yahudiler gibi düşünmeyip Halaka'nın yeni şartlara göre esnetilerek yorumlanabileceğini kabul eden ve bu iki grup arasında orta yolu tutan, 20. yüzyılda orta sınıf American Yahudilerinin en çok itibar ettiği bir Yahudi dinî hareketidir. Kökleri itibarıyla, Almanya'da İbranicenin ibadet dili olmasını reddetmesiyle (1845) başlayan, Reformistlerin radikal kararlarına karşı çıkan ve hareketin ideolojik önderi ve Tarihi Ekol'ün² savunucusu sayılan Zacharias Frankel (ö.1875)'e kadar uzanan bu Hareket, içerisinde Frankel'in öğrencilerinin de bulunduğu Alman Yahudilerinin Amerika'ya göçlerinin ardından daha sonra varlığını Amerika'da sürdürmüştür. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde 1 Milyon civarında Muhafazakâr Yahudi yaşamaktadır.

Siyonizm'in kısaca tarifine gelince; Siyonizm bu adı, Yahudilere göre kutsal topraklar olan ve Kudüs'te bulunan Siyon tepesinden almaktadır. Yahudilerin kutsal kitabında Kudüs ve genel olarak İsrailoğullarına vadedilen topraklardan Siyon olarak bahsedilmektedir.

Siyonizm'in temelini teşkil eden "İsrail Toprağı" kavramı, Yahudiliğin özünde daima önemli bir yere sahip olmuştur. Tekvin Kitabı'nda tasvir edilen³ İbrahim Peygamber ile yapılan ahde dayalı olarak, İsrail oğulları ile İsrail Toprağı arasında bir bağ oluşmuştur. Bu yüzden İsrail Toprağının kutsallığı vardır.⁴

Bu tür dinî referanslardan kaynağını alan Siyonizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa ve Amerikan Yahudiliklerine damgasını vuran üç büyük modern dinî oluşumun (Ortodoks, Reform ve Muhafazakâr) yanı sıra, aynı dönemde Aşkenaz kökenli Yahudiler arasında ortaya çıkan ve farklı biçimleriyle bilhassa Doğu Avrupa Yahudileri arasında kabul görüp kendine taraftar toplayan bir ideolojidir.⁵

XIX. yüzyıl boyunca, Yahudilerin içerisinde yaşadıkları toplumda asimile olup yok olmalarını durdurmak maksadıyla "Siyon'a dönüş" tavsiye edilmiştir.⁶ Çünkü

- 1 Yahudiliğin ahlâk ve ibadetlerini içine alan inanç ve pratiklerin bütününe verilen isimdir.
- 2 Öncülüğünü Alman asıllı rabbi Zacharias Frankel (ö. 1875)'in yaptığı ve Yahudiliğin tamamen muhafaza edilmesi gerektiği, halakanın bağlayıcı olmaya devam edeceği fakat zamanın şartlarına uyarlanabileceğini savunan ekoldür. Tarihi Ekol, Yahudi Şeriatı (Halaka)'nın tarihsel süreçte belli şartlar altında daima değişikliğe uğradığını ve bu sürecin devam etmekte olduğunu ifade etmiştir.
- 3 Tekvin, 15: 18 – 21.
- 4 Naftali Brawer, *A Brief Guide To Judaism*, (London Constable & Robinson Ltd.,2008), 80.
- 5 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 59.
- 6 Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Damla Ofset A.Ş., 2005), 694.

Çarlık Rusyasında meydana gelen, Yahudilerin öldürülmesi, yaralanması ve evsiz kalmasıyla sonuçlanan Yahudi karşıtı çatışmalar (*pogrom*) Yahudilerin sadece kendi devletlerinde güvende olabileceklerine dair Siyonist fikri tetiklemiştir.⁷

Bu genel bilgiler verildikten sonra şimdi de Muhafazakâr Yahudilik ile Siyonizm'in nasıl irtibatlandırılabilirliği üzerinde durulacaktır.

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizm İlişkisi

Siyonizm, Muhafazakâr Yahudiliğin orijin olarak gelmiş olduğu Zacharias Frankel'in Tarihi Ekolü'nün düşünce ve programının bir parçasıdır ve bu ideal, Tarihi Ekol'dan Muhafazakâr Harekete olduğu gibi aktarılmıştır. Muhafazakâr Yahudilik ve Siyonizm ayrı ayrı gelişmiş fakat aralarındaki ilişki istikrarlı bir şekilde sürmüştür. Sonuç olarak ikisi de zamanla hem kavramsal ve hem de kurumsal olarak gelişmiştir.⁸

Her şeyden önemlisi Yahudiler, Avrupa'daki Yahudilere yönelik saldırılar neticesinde kendilerine ait bir vatana olan ihtiyacı anlamışlardır. Çıkarılan dersler neticesinde Yahudilerin kendi aralarında sosyal ve ekonomik olarak dayanışma gerekliliği, İsrail toprağına dönüş özlemini hızlandırmış ve Siyonizm dünya Yahudiliğinin hâkim ideolojisi hâline gelmişti. Amerika'da Tarihî Ekol'ün üyelerinin çoğunluğu Siyonizm'e sadakat gösteriyordu. Özellikle, Louis N. Dembitz (ö.1907), Marcus Jastrow (ö.1903), H. Pereira Mendes (ö.1937), Benjamin Szold (ö.1902) ve Solomon Solis-Cohen (ö.1948) gibi önemli isimler bu desteği gösterenler arasındaydı. Bunun yanında ileride Muhafazakâr Yahudiliğinin ana kurumu olan *Jewish Theological Seminary (JTS)*'nin rektörlüğünü yapacak olan Sabato Morais⁹ görev yaptığı Philadelphia'da "Siyon Aşıkları (Hovevei Zion)"¹⁰ adlı Siyonist kuruluşla koordineli çalışıyordu.¹¹

7 Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç, (İstanbul: Alfa Tarih, 2011), 194-195.

8 Moshe Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963), 268.

9 Morais, Muhafazakâr Yahudiliğinin rabbi yetiştirmek amacıyla Amerika Birleşik Devletleri'nin New York şehrinde kurulan ana eğitim kurumu olan Jewish Theological Seminary'de 1886 – 1897 yılları arasında ilk kurucu rektör olarak görev yapmıştır. Bkz. Pamela S. Nadell, Marc Lee Raphael, *Conservative Judaism in America*, (New York: Greenwood Press, 1988), 357.

10 19. Asırda, Yahudilerin Filistin'deki tarım arazilerine yerleşmesini sağlamak amacıyla oluşturulan bu Siyonist kuruluş, özellikle Rusya'daki Yahudilerin gelip Filistin topraklarına yerleşmelerine yardımcı olmuştur. Bkz. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, (New York: Behrman House, 1962), 211.

11 Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, 268-269.

Muhafazakâr Hareketin ilk dönemdeki önemli simalarından biri olan Mendes, Siyonizm'i Yahudilerin evrimi (gelişimi) olarak kabul etmiştir. Ona göre, defalarca üzerinde durduğu Filistin'in tekrar inşası fikri, Filistin'e fiziksel olarak sahip olmaktan daha öte bir anlam taşımaktadır. Bu sahiplik, Filistin'in Katolik dünyasının Roma'ya sahip olması gibi tüm dünyadaki Yahudilerin ilham aldığı manevi bir merkez olması anlamına gelmektedir. Mendes, Tarihi Ekol'ün görüşlerini formüle ederek, "Dünyanın Manevi Olarak Kalbinin Attığı Yer (*The Spiritual Impulse of the World*)" başlığı altında Filistin üzerine yazı yazmış ve görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

"Filistin dediğimizde peygamberî vizyonu ayakta tutan idealleri kastediyoruz. Filistin'in İbraniler tarafından tekrar inşasından kastımız, dünya Yahudiliği için manevi bir merkezin inşası ve nihai olarak yeryüzünde Tanrı Krallığı'nın oluşturulmasıdır. Bu peygamberî ideallerin gerçekleştirilmesi sadece İbrani'lere fayda sağlamayacak, aynı zamanda dünya Tanrının lütfuna mazhar olarak "Peygamberî Siyonizm", "Kutsal Kitap Siyonizmi" veya "Manevi Siyonizm" gerçekleşmiş olacaktır."¹²

Mendes ve diğerleri gibi erken dönem rabbi (haham) ve liderlerinin Siyonizm ile ilgili fikirlerinden *JTS* öğrencileri de etkilenmişlerdir. *JTS* profesörlerinden Bernard Drachman (ö.1945) ve Gustave Liebermann (Talmud hocası) görevlerinin ilk yıllarında "Siyon Aşıkları (*Hovevei Zion*)" adlı Siyonist kuruluşla ortak çalışmışlardır. Öğrencileri onların bu örnek davranışlarını takip ederek, 1896 yılında *Zionist Society* ve *The Young American Zionists* gibi Siyonist organizasyonların kurulmasında öncülük etmişlerdir.¹³

Morais'ten sonra *JTS*'in 1902-1915 yılları arasında ikinci rektörü olan Schechter (ö.1915) de Siyonizm ile Amerika'daki Yahudilik arasında hayati bir ilişki olduğuna işaret etmiştir. Schechter, 1906 yılında *American Hebrew*¹⁴ dergisinde yayımlanan ve Amerikan Siyonistleri Federasyonu tarafından kitapçık haline getirilen "*Zionizm: A Statement*" başlıklı yazısında fikirlerini şöyle açıklamıştır:

"Siyonizm dünyaya, Yahudiliğin kendi hayatını korumak için yok olmadan ayakta kalması gerektiğini söylemektedir. Bu hayat gerçek ve sağlıklı bir hayattır. Siyonizmin başarısı sadece Siyon ve Filistin (e dönüş ideali) ile sınırlıdır."

12 Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, 273.

13 Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, 274.

14 New York'ta İngilizce olarak yayımlanan haftalık dergi. 1879 yılında yayımlanmaya başlayan dergi, zamanın önemli Yahudi aydınlarının makalelerini yayımlamıştır. Bkz. Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, (New York, Facts On File. Inc., 1992), 43.

landirilmamalı, aynı zamanda bu ideal milli Yahudi vicdanının uyanmasını sağlamalıdır. Siyonizm, maddi veya manevi olsun her çeşit kölelikten kurtularak Yahudi bağımsızlığının ilan edilmesidir ve aynı zamanda bizi geleceğe hazırlamaktadır ki bu da Yahudiliğin geleceğidir.”¹⁵

Siyonist hareketin ortaya çıktığı dönemde farklı görüşler beyan edilse de Schechter, Siyonizm’in hep lehinde olmuş fakat Siyonizm ile ilgili felsefesini dinî bir kontekste oturtmuştur. “Ben bu türden bir Siyonistler sınıfına aitim.” diyerek durduğu yeri net bir şekilde ifade etmiş ve bu tür düşüncenin Siyonizm’in dinî-millî olan yönüne daha fazla vurgu yaptığını belirtmiştir. O, İsrail milli şuurunun tekrar doğuşu ve İsrail dininin dirilişinin birbirinden ayrılmasının imkânsız olduğuna inanmıştır. Ona göre; İsrail’in seçilişi, Tanrı’nın İsrail’le yaptığı ahdin yıkılmazlığı, İsrail’in ölümsüzlüğü, millet olarak İsrail’in Filistin’de tekrar inşası ve orada kutsal bir hayatın tanzim edilmesi, yeryüzünde Tanrı krallığının kurulması vb. idealler dört bin yıldır Yahudilerin dini ve millî literatüründe ortak hedefler olarak yer almıştır.¹⁶

Schechter’in bakış açısına göre Siyonizm, dünyadaki tüm Yahudileri, neredeyse tüm kültür ve düşünce tiplerini temsil eden farklı Yahudi elementlerini bir platformda buluşturacak ve yönetecek evrensel bir birliktir. Ona göre, Filistin ata yurdu olduğundan Yahudiler tarafından iskân edilmeli ve orada bağımsız millî bir hayat sürdürülmelidir. Schechter, tarih ve geleneğin merkezi ve genel olarak Yahudilerin hassasiyet sahibi olduğu Filistin’i, “Tanrı’nın ülkesi” ve “Va’dedilmiş Toprak” olarak ifade etmiş ve hâlâ bu duygu ve idealin Yahudilerin kalplerinde muhafaza edildiğini belirtmiştir.¹⁷

Schechter ayrıca Siyonizm’i, asimilasyona karşı koruyucu bir zırh olarak telakki etmiş, asimilasyondan Amerikanlaşmanın anlaşılmasını gerektiğini, Amerika’daki her Yahudi’nin İngilizce öğrenmesinin, Amerikan tarihi ve literatürünü çalışmasının gerektiği ve bunun Amerikan vatandaşlığının sorumlulukları çerçevesinde gerekli olduğunu açıkladıktan sonra, asimilasyondan kastettiğinin kimlik kaybı olduğunu ifade etmiştir. O, sonuçları açısından asimilasyonun pogromlardan daha kötü olduğunu, bu yüzden Siyonizm’in Yahudilere hayatlarını (kimliklerini) kaybetmeden sağlıklı bir Yahudi hayatı yaşayabileceklerini vaat ettiğini düşün-

15 Abraham J. Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States,” *American Jewish Year Book 1986*, American Jewish Committee (AJC), Milton Himmelfarb ve David Singer, (Ed.), Vol. 86, (Scranton PA, Jewish Publication Society (JPS), 1986), 24.

16 Ben Zion Bokser, “Conservative Judaism,” *The Jewish Quarterly Review*, 45/4, (April 1955), 343.

17 Solomon Schechter, “Zionism: A Statement,” *Tradition and Change*, ed. Mordecai Waxman, (New York: Rabbi Max Arzt, 1958), 458.

mektedir. Yine ona göre Yahudiler sürgünde (*galut*) çok acı çekip asimile olmuşlardır. Bu yüzden Siyonizm buna çare olabilme yeteneğine sahiptir.¹⁸

Siyonizm ve Muhafazakâr Yahudilik arasındaki organik bağ, tarih boyunca Hareketi karakterize etmiştir. Hareketin lideri olarak Solomon Schechter, *JTS*'nin başkanı iken ilk on yılında ve yirminci yüzyılın yarısında tarihî bir tanımlama yaparak kendisini bir Siyonist olarak ilan etmiş ve Yahudi toplumundan bu amacı ve ideali takip etmelerini istemiştir.¹⁹

Schechter çağında Muhafazakâr Yahudiliğin önde giden ideoloğu ve en aktif Siyonist sözcüsü *JTS* profesörü Israel Friedlaender (ö.1920) olmuştur. Ahad Ha'am (ö.1927) ve Simon Dubnow (ö.1941)'un takipçisi olarak o da, Yahudiliğin milli ve kültürel olarak Filistin'de tekrar doğuşu için çalışmış ve Amerika'da yapılan bu çalışmanın Yahudi toplumu için hayatiyet arz ettiğini ve Yahudiliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Muhafazakâr Hareketin başlangıcından itibaren, onun ana kurumu olan *JTS*'nin öğretim kadrosu, rabbiler ve bağlı cemaatler büyük bir istekle Siyonist hareketi destekleyerek din ile milliyetin birbirinden ayrılmaz unsurlar olduğunu savunmuşlardır. *JTS*'de elli yıl Talmud hocalığı yapan ve iki nesil talebe yetiştiren Louis Ginzberg (ö.1953), "Dinsiz bir Yahudi milliyetçiliği meyvesi olmayan bir ağaç gibi, Yahudi milliyetçiliği olmayan bir Yahudilik dini de kökü olmayan bir ağaç gibidir." diyerek Yahudilik ve Yahudi milliyetçiliği (Siyonizm) arasındaki baği izah etmiştir. On dokuzuncu asırda birçok *JTS* öğretim üyesi de aynı ideali desteklemiştir. Bunlardan biri de *JTS* Talmud Profesörü Marcus Jastrow (ö.1903)'dur. Jastrow, Amerikan Siyonistleri Federasyonu (FAZ) başkan yardımcılığı görevini üstlenmiştir. Yine *JTS* öğretim kadrosundan Joseph Hertz (ö.1946), Filistin'in hem sığınacak ve hem de dünya Yahudilerinin övünç kaynağı bir yer olduğuna dair makaleler yazarak Siyonizmi desteklemiştir. Bunun yanında *JTS* öğrencileri bu fikri destekleyen, *Hebrew League*, *Menorah*, *Zion League*, *Young Judea*, *Sons of Israel*, *Herzl Zion Club* vb. birçok Siyonist dernek ve kuruluş oluşturmuşlardır.²¹

Schechter'ın takipçileri ve öğrencileri daima Siyon isteğini ve İsrail'in tekrar doğacağı dinî idealini taşımışlardır. 1928 yılında, Muhafazakâr Yahudiliğin Rabbiler

18 Schechter, "Zionism: A Statement," 459-460.

19 Robert Gordis, *Understanding Conservative Judaism*, (New York: The Rabbinical Assembly, 1978), 122.

20 Karp, "A Century of Conservative Judaism," 24.

21 Marc Lee Raphael, *Profiles in American Judaism*, (San Francisco: Harper & Row Publishers Inc., 1984), 106.

Birliği olan *Rabinal Assembly (RA)*'nin yıllık toplantısında açıkça Filistin'de kolonileşme ve Siyonist akıma yardım çağırısı yapılmıştır. Muhafazakâr rabbi ve idareciler, Yahudilerin İsrail'e yerleşmesine yardım eden ve 1948 yılında İsrail devletinin kuruluşuna kadar yeni İsrail devleti için çalışan *The United Jewish Appeal*²² adlı kuruluşu desteklemişlerdir. Birçok Muhafazakâr düşünür, Yahudileri İsrail'e göç ederek yerleşme (*aliyah*)²³'ye teşvik etmiştir. Onlar bazı Siyonistlerin, İsrail dışında Yahudiliğin yaşamasının mümkün olmadığı fikrine katılmamakla birlikte, gerçek dinî hayatın ve maneviyatın ancak İsrail topraklarında mümkün olabileceğini düşünmüşler ve bu yüzden birçok Muhafazakâr rabbi, eğitimci ve idareci İsrail'e yerleşmiştir.²⁴

Dünyadaki tüm Yahudi grupları, İsrail'in nasıl destekleneceği konusunda aralarında tartışsa, bazıları İsrail Devletinin birtakım politikalarına katılmasa ve hatta küçük bir Yahudi azınlık grup Yahudiliğin Siyonizm'den ayrı tutulması gerektiğini iddia etse de bir Yahudi'nin Siyonist olmak zorunda olduğu aşıkârdır.²⁵

1948 yılında İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar ve hatta daha sonraki birkaç yıl, Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasına, Siyonizm'i, Yahudiliğin evrensel bir din olarak ilerlemesine engel olarak gören Reformist grup ile Siyon'a Yahudilerin dönüşüne sadece Mesih'in önderlik edebileceği ana fikrinden dolayı karşı çıkan birçok Ortodoks lider olmasına rağmen,²⁶ sadece Muhafazakâr Hareket güçlü bir anti-Siyonist kanada asla sahip olmamıştır. Aksine, hareketin öncüsü Schechter, Siyonizmi "Sahip olduğüm en değerli rüya" şeklinde tanımlamıştır. Cyrus Adler ve Jacob Schiff gibi önceleri Siyonist olmayan fakat daha sonra Siyonist hareketin destekçileri olanlar da vardır. Muhafazakâr Yahudilik ile ilişkili olanların büyük çoğunluğu, ilk başlangıcından itibaren hayatları boyu aktif Siyonistlerden olmuştur.²⁷

22 1939 yılında Amerikan Yahudileri tarafından kurulan bu yardımlaşma kurumu, dünyadaki Yahudilerin problemleriyle ilgili milyar dolarlık yardım fonları oluşturmaktadır. Bkz. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, (New York: Behrman House, 1962), 493.

23 İbranice'de yüksek bir platforma çıkmak veya yükselmek anlamına gelen bu tabir, hem ibadet esnasında Tora okunurken ki hâl için kullanılırken hem de İsrail'e göçü ifade etmektedir. Bkz. Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton, (New York: Facts On File, Inc., 2006), 10-11.

24 Gilbert S Rosenthal, *The Many Faces of Judaism*, (New Jersey: West Orange, Behrman House, Inc., 1978), 110

25 Elliot N. Dorff, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*, (New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996), 215.

26 Dorff, *Conservative Judaism*, 215-216.

27 Dorff, *Conservative Judaism*, 216.

Şunu hatırdan çıkarmamak gerekir: Muhafazakâr Yahudilik, İsrail milleti üzerinde önemle durduğundan, “Yahudi ana vatani”nda Yahudi milleti için bir devletin kurulması konusundaki bu isteği anlamak zor olmasa gerektir. Aynı zamanda, Muhafazakâr Yahudilik, dini Yahudi medeniyetinin en önemli unsuru olarak gördüğünden Muhafazakâr liderlerin Siyonizm’i, Herzl ve Ben Gurion (ö.1973)²⁸ gibi seküler Siyonistlerin Siyonizm’inden nasıl farklı olduğu kolayca anlaşılabilir. Zira Siyonizm Avrupa’da anti-Semitizm sorununu çözenin bir aracı idi. Eğer Yahudiler Avrupa ülkelerini terk edip diğer devletler gibi bir devlet kursalardı anti-Semitizm’in biteceğini düşünmüşlerdi. Seküler Siyonistlerin Siyon’a ilgileri politiktir ve yeni bir devlet umudu tamamen politik bir beklentiydi.²⁹ Diğer taraftan, Schechter ve daha sonraki Muhafazakâr liderlerin Siyonizm’den beklentileri ve motivasyonları ise farklıydı. Onları bu konuya motive eden, çağlar boyunca oluşan İsrail’e geri dönüş ile ilgili Yahudilerin literatürü ve bu konudaki özlemleri idi. Ümitler ise, orada yaşayan Yahudilerin ahlâki, kültürel ve dinî büyümelerini teşvik edecek bir devlet içindi. Bu devlet, onların aracılığı ile bütün dünyada yaşayan Yahudilerin de aynı şekilde onlardan nasiplenmelerini sağlayacaktı. Eğer böyle olmazsa, Schechter; Siyonizm’in Yahudiler ve Yahudilik için bir tehlike olacağını, çünkü seküler bir devlette sayısal olarak yaşamaktan daha fazla bir şey ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Schechter, böyle bir Yahudiliğin uzun sürmeyeceğine ikna olmuştur. Bu düşüncüyü Robert Gordis, Yahudilik olmadan Siyonizm’in köksüz kalacağını, Siyonizm olmadan Yahudiliğin ise faydasız (semeresiz) olacağını ifade etmiştir.³⁰

Seküler Siyonizm ile Muhafazakâr Hareketin dinî kültürel Siyonizm tipi arasındaki fark, başka bir alanda önemli anlama (*implication*) sahiptir. O da, Yahudinin Diaspora ile olan ilişkisidir. Eğer İsrail için ümit ve motivasyon sadece politik ise, o zaman gerçek Siyonist olmak için tek yol kalır, o da İsrail’de yaşamaktır. Bunu, Ben Gurion açıkça ifade etmiştir. Diğer taraftan, İsrail’i dünya Yahudiliğinin dinî ve kültürel merkezi olarak görmek, Diasporanın Yahudi toplumlarının gerçekliğini inkâr etmek anlamına gelecektir. Ben Gurion’un savunduğunun aksine şöyle demek de mümkündür: İsrail dışındaki Yahudi toplumlarının varlığı, İsrail’in

28 Asıl adı David Ben-Gurion’dur. Modern Siyonist hareketin yıllarca liderliğini yapmış ve İsrail’in ilk ve 1948-1953 ile 1955-1963 yılları arasında en uzun başbakanlık yapan siyasi lideridir. Bkz. Karesh ve Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 50-51.

29 Dorff, *Conservative Judaism*, 216.

30 Dorff, *Conservative Judaism*, 216-217.

kültürel, politik ve ekonomik refahı için gereklidir. İşte Muhafazakâr Yahudiliğin tutumu bu şekilde oluşmuştur: Onlara göre, İsrail ve Diaspora Yahudi toplumlarının her ikisi de geçerli, Yahudiler ve Yahudiliğin geleceği için önemlidir.³¹

Muhafazakâr Hareketin Siyonizm anlayışı sadece düşünce boyutunda kalmamış somut şekilde pratiğe de dökülmüştür. Muhafazakâr rabbiler ve yöneticiler yıllarca İsrail'in önde gelen finansal destekçileri olmuşlardır. 1927 yılı başlarında, Rabbi Israel Goldstein'in ifadesine göre, Amerika'nın meşhur Siyonist organizasyonlarından olan "The Zionist Organization of America" JTS'i ve yetiştirmiş olduğu Muhafazakâr rabbileri, "Amerikan Siyonizminin rabbinik kalesi" olarak görmüştür. Fakat Muhafazakâr destek sadece bununla kalmamıştır. Muhafazakâr Hareket, eğitim gezileri sayesinde Diaspora Yahudilerine İsrail'de yaşayan Yahudileri, oranın kültürünü ve İsrail topraklarını tanıtmıştır. Aynı zamanda, Amerika'da yaşayan öğretmen ve öğrencilerin kullanımı için eğitim materyalleri hazırlayarak yayın yoluyla onların İsrail hakkında bilgilenmelerine yardımcı olmuştur. Yıllardan beri, Muhafazakâr Yahudilik adına eğitim hizmeti veren kurumlardan olan *Camp Ramah*³² ve *United Synagogue Youth (USY)*³³ adlı kuruluşlar, Amerika'da bu kurumlara bağlı okullarda ders veren eğitimci personeli İsraili Yahudilerden oluşturmuş ve kampa katılan gençlerin İsrail Yahudileriyle iletişim kurmalarını sağlamışlardır. Diğer taraftan İsrail'de "Masorti Hareket" adıyla anılan hareket, İsraili gençler ve yetişkinlere Muhafazakâr Yahudiliği tanıtmak için sinagoglar, okullar, eğitim materyalleri ve gençlik grupları da oluşturmuştur.³⁴

31 Dorff, *Conservative Judaism*, 217.

32 Bu kuruluş, *Seminary (JTS)*'nin sponsorluğu ile 1946 yılında kurulmuştur. Öncelikle İbranice konuşma eğitimini amaçlayarak kamp şeklinde organize olan bir kuruluştur. Amerika ve Kanada'da altı tane okulu bulunan bu eğitim kurumu, aynı şekilde Güney Amerika, İsrail ve Avrupa'da da organize olmuştur. *Camp Ramah*'ın alt yapısı, aynı inanca sahip kişilerin (gençlerin) Yahudiliği 24 saat yaşayabilmesi düzenine göre oluşturulmuştur. Bu çalışma ve organizasyon, çoğu Yahudi kuruluşu tarafından, Muhafazakâr Hareketin Yahudi eğitimine yaptığı en önemli katkısı sayılmaktadır. Bkz. Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, (New Jersey: Behrman House, Inc., 1993), 90.

33 US'a bağlı olarak 1951 yılında kurulmuştur ve gençlerin eğitimini hedeflemektedir. Bkz. Nadell ve Raphael, *Conservative Judaism in America*, 347. Bu programın amacı, katılımcı gençlerin Muhafazakâr Yahudiliğe minnettarlığı ve farkındalıklarını geliştirip zenginleştirmektir. Bu yüzden, programın süresi öğrenci veya katılımcıların, *Şabat* ve *Kaşerut* kuralları, günlük ibadetleri öğrenebilecek ve aynı zamanda belli bir program dâhilinde sunulan derslere katılabileceği uzunlukta olmaktadır. Yahudi eğitimi ve uygulamaları ile ilgili olan bu programlar, 1960 yılından bu yana *United Synagogue Youth (USY)* tarafından sürdürülmektedir. Bkz. İlgili kuruluşun web sitesi: Erişim 11.01.2014. <http://www.usy.org/escape/na/wheels>.

34 Dorff, *Conservative Judaism*, 217.

Muhafazakâr Yahudiliğin Siyonizm ve özel anlamda İsrail'le ilişkisinin hep bu düzeyde olumlu seyrettiğini ve aralarında hiçbir problemin olmadığını söylemek doğru değildir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi İsrail'in kuruluşundaki gaye daha çok politik amaçlar taşımıştır.

İsrail Devleti kurulduğu zaman, mümkün olduğunca İsrail'de yaşayan Yahudilerin desteğini kazanmak ve İsrail'e belirgin bir Yahudi karakter vermek amacıyla oradaki seküler ve dindar Yahudiler arasında bir uzlaşma sağlanmıştı. Uzlaşma şartlarına göre, kişisel konular çeşitli dinlerin otoriteleri tarafından ele alınacak ve diğer tüm konularda ise hükümet ve laik mahkemeler yetkili olacaktı (yargılaması geçerli olacaktı). Kişiye ait özel konular, özellikle evlilikler, boşanmalar ve ihtidalarından oluşmakta idi. Bu gibi konularda Yahudi toplumunda dinî mahkemeler (*Bet Din*) yetkili kılınmıştı. Buna göre İsrail Yahudilerinin bahsi geçen konularda hiçbir seçeneği bulunmamakta idi, çünkü İsrail'de sivil bir evlilik veya boşanma yoktu. Evlilik, boşanma ve ihtidaları icra etme konusunda sadece Ortodoks rabbiler yetkili olduğundan İsraili Yahudiler, onlardan bu tür hizmetleri almak ve onların bu konulardaki halaka yorumuna teslim olmak zorunda kalıyorlardı. İsrail'de Ortodoks uygulamaların resmen geçerli olması, Muhafazakâr rabbilerin icra ettiği evlilik, boşanma ve ihtidaları geçersiz kılıyordu.³⁵ Diaspora'da Muhafazakâr rabbiler tarafından Yahudiliğe geçişi yani ihtidası kabul edilmiş olan Yahudiler ile yine onlar tarafından boşanması gerçekleştirilmiş olan Yahudiler İsrail vatandaşlığına geçişte, icra edilen işlemlerin geçerli sayılmaması nedeniyle bugün bile sık sık problemler yaşamaktadır.³⁶

Üstelik İsrail'de, rabbiler, sinagoglar ve din eğitimi, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'daki gibi mahallî cemaatler tarafından değil, hükümet tarafından finanse edilmektedir. Ortodoks rabbiliği İsrail'de tanınan tek otorite rabbilik olduğu için Muhafazakâr rabbiler, sinagoglar ve eğitim programları; hükümetin sadece Ortodokslardan değil bütün İsrail toplumundan aldığı vergilerden ve Diaspora'da yaşayan Muhafazakâr ve Reformist Yahudilerden gelen bağışlardan elde ettiği paraya rağmen maddi devlet desteğinden yoksundur. Bu açıkça Muhafazakâr Yahudiler için kabul edilmesi zor bir durumdur. İsrail ve Kuzey Amerika'daki Mu-

35 Evlilik, boşanma ve ihtidaların geçerliliği konusunda sadece Muhafazakâr Yahudilerin uygulamaları değil aynı zamanda Reformist ve liberal rabbilerin icra ettiği bu tür faaliyetler de, (Ortodoks rabbilerin tekelinde olduğundan) İsrail'de tanınmamaktadır. Bkz. Norman Solomon, "Zionism and Religion: the Transformation of an Idea," *The Annual of Rabbinic Judaism*, Vol. 3, ed. Alan J. Avery-Peck, William Scott Green, Jacob Neusner, (Boston: Brill, 2000), 170-171.

36 Dorff, *Conservative Judaism*, 218.

hafazakâr liderlerin bu durumu düzeltmek için güçlü adımlar atması gerekmektedir. Bu tür önlemler, sadece İsrail'deki Muhafazakâr Hareket'in geleceği için değil, aynı zamanda İsrail'de din özgürlüğünün geleceği açısından da önemli olacaktır.³⁷

Bu arada, Muhafazakâr Hareket İsrail'deki Muhafazakâr cemaatin dinî ihtiyaçlarını karşılamada önemli adımlar atmıştır. İsrail'de Muhafazakâr Yahudiliğe ait, *The Center for Conservative Judaism* adıyla bir merkez ve *The Seminary For Jewish Studies* adıyla da bir Yahudi Araştırmaları Merkezi bulunmaktadır. Bunun yanında Muhafazakâr sinagoglar ve örgün eğitim veren gündüzlü okullar vardır. Üstelik birçok Muhafazakâr rabbi, İsrail'deki üniversiteler ve öğretmen yetiştiren kurumlardaki kadrolara yerleşmektedir. Muhafazakâr Hareketin ana eğitim kurumu *JTS* ile İsrail Devleti Eğitim Kurumları, İbrani Üniversitesi ve *kibbutz*³⁸ akımları arasındaki yeni iş birliği, hem Amerika'daki Muhafazakâr Hareketin eğitim programları hem de İsrail'deki eğitim programlarını zenginleştirme potansiyeli taşımaktadır.³⁹

Sonuç

Muhafazakâr Yahudilik Siyonizmi, felsefe ve ideoloji olarak takip ettiği Frankel'in Tarihi Ekol'den olduğu gibi almış ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyonizm'in en sadık destekçileri olmuştur. Fakat diğer taraftan da dinî tarafı ihmal edilen Siyonizm'in de Yahudi şovenizmine götürebileceği endişesini taşımışlardır.

Bunun yanında, Muhafazakâr Yahudiliğin liderleri Siyonizm'i, yetişen genç nesillerin vadedilmiş topraklara kavuşma ideallerini kamçılayan bir rüya olarak görmüşler ve onlara bu yönde eğitim verilmesi için (*Schechter School, Camp Ramah* vb.) birçok okullar açmışlardır.

Muhafazakâr Hareket aynı zamanda Siyonizm'i, Yahudi olma bilincini ve Yahudileri birarada tutan bir ideal olarak görmüş ve bu yüzden bu fikre kurumsal olarak

37 Dorff, *Conservative Judaism*, 216.

38 *Kibbutz*, İsrail'in bağımsız bir devlet olmasından önce Filistin'de komün tarzda oluşturulan yerleşim birimleridir. Adını bu faaliyetten alan (ve Siyonizm'in en özgün icatlarından biri olan bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 324. *Kibbutzim* önce tarımsal yerleşme olarak başlamış ve daha sonra kırsal bölgelerde çoğalmıştır. Bugün, aslen sosyalist prensiplere bağlılığı kendine düstur edinen bu grup İsrail nüfusunun % 3'ünden azına tekabül etmektedir. Günümüzde aralarında seküler anlayışa sahip kişiler olsa da çoğunluğu Ortodoks Yahudiliğe bağlıdır. İçlerinde Muhafazakâr Yahudiliğe bağlı kimse bulunmamaktadır. Bkz. *Karesh ve Hurvitz, Encyclopedia of Judaism*, 271-272.

39 Dorff, *Conservative Judaism*, 219.

da destek vermiştir. Bugün Muhafazakâr Yahudiliğin rabbi yetiştiren en önemli kurumu olan New York'taki *Jewish Theological Seminary (JTS)*'deki *Rabbinical School*'da okuyan üniversite öğrencilerini mecburi olarak bir yıl süreyle İsrail'e göndererek İbranicelerini geliştirmelerini sağlamaktadır. Bu da bize Muhafazakâr Yahudiliğin İsrail'i ne kadar önemseydiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Damla Ofset A.Ş., 2005.
- Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Bokser, Ben Zion. "Conservative Judaism." *The Jewish Quarterly Review*, XLV/4, (1955): 334-349.
- Brawer, Naftali. *A Brief Guide to Judaism*. Philadelphia: Running Press, 2008.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Alfa Tarih, 2011.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- Davis, Moshe. *The Emergence of Conservative Judaism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963.
- Dorff, Elliot N. *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*. New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, Inc., 1993.
- Gordis, Robert. *Understanding Conservative Judaism*. New York: The Rabbinical Assembly, 1978.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- <http://www.usy.org/escape/na/wheels/> Erişim 11.01.2014
- Karesh, Sara E., M. Mitchell Hurvitz. "Shabbat." *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton. New York: Facts On File, Inc., (2006): 463-464.
- Karp, Abraham J., "A Century of Conservative Judaism in the United States." *American Jewish Year Book 1986*, Himmelfarb, Milton, ve Singer, David, (Ed.), 86: 3-61. Scranton PA: 1986.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010.
- Nadell, Pamela S. Marc Lee Raphael, *Conservative Judaism in America*. New York: Greenwood Press, 1988.
- Raphael, Marc Lee. *Profiles in American Judaism*. San Francisco: Harper & Row Publishers Inc., 1984.
- Rosenthal, Gilbert S. *The Many Faces of Judaism*. New Jersey: West Orange, Behrman House, Inc., 1978.
- Schechter, Solomon. "Zionism: A Statement." *Tradition and Change*, ed. Mordecai Waxman. 457-466. New York: 1958.
- Solomon, Norman. "Zionism and Religion: the Transformation of an Idea." *The Annual of Rabbinic Judaism*, Ed. Alan J. Avery-Peck, William Scott Green, Jacob Neusner, 3: 145-173. Boston: BRILL, 2000.
- Waxman, Mordecai, ed. *Tradition and Change*. New York: The Rabbinical Assembly and United Synagogue of Conservative Judaism, 1994.
- Wigoder, Geoffrey. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. New York: Facts On File. Inc., 1992.

The Divine Simplicity in al-Fārābī

Abdussamet
ÖZKAN*

Abstract: Drawing back the medieval era, the idea of divine simplicity as regards to divine nature has traditionally been regarded as one of the instigating fundamental modalities appealing to apprehending God's nature in terms of both philosophers and theologians. More particularly in the philosophical theology, the question of whether God has a nature distinct from his own existence or has attributes distinct from his own divine self or essence has been a subject of serious discussion. At the very foundation of the claim that God does not have a nature other than his own existence or that he has no attributes distinct from his own essence is the idea that God is simple. The paramount concern of this article is to provide a descriptive account of the doctrine of divine simplicity from Islamic intellectual history by investigating how this doctrine was articulated by al-Fārābī in Medieval Islamic philosophy, without, however, having an aim in refuting any of the opponent views in relation to the doctrine. This article mainly emphasizes on the direct correlation of divine simplicity with the doctrine of God's "oneness" in al-Fārābī's perception and draws the attention to the fact that his thesis as regards to God's simplicity is grounded on the idea that God's own essence is free from any kind of ontological and semantic distinction or multiplicity.

Keywords: Al-Fārābī, One, God, Oneness, Simplicity, Divine attributes, the First Cause.

Farabi'de İlahi Basitlik

Özet: Ortaçağ dönemine kadar gittiğimizde, Tanrı'nın doğasına ilişkin İlahi basitlik fikri geleneksel olarak hem filozoflar hem de teologlar tarafından Tanrı'nın tabiatını kavramada başvurulan en önemli temel yaklaşımlardan biri olarak önümüze çıkmaktadır. Özellikle felsefi teolojide, Tanrı'nın kendi öz varlığından ayrı bir doğaya veya kendi zatından ayrı sıfatlara sahip olup olmadığı sorusu ciddi tartışma konusu olmuştur. Tanrı'nın varlığından ayrı bir doğasının olmadığı veya onun kendi zatından ayrı olan sıfatlara sahip olmadığı iddiasının temelinde Tanrı'nın basit olduğu öğretisi bulunur. Bu makalenin başlıca amacı, Tanrı'nın basitliği düşüncesi bağlamında herhangi bir karşıt görüşü çürütme amacı taşımadan, Ortaçağ İslam felsefesinde bu fikrin el-Fārābī tarafından nasıl ifade edildiğini inceleyerek İslam entelektüel tarihi içerisinde bu düşüncenin betimleyici bir tarzda bir ifadesini sunmaktır. Bu makalede, el-Fārābī'nin tasavvurunda Tanrı'nın "birliği" doktrini ile İlahi basitliğin doğrudan korelasyonu üzerinde durulmuş ve Tanrı'nın basitliğine ilişkin tezinin O'nun salt zatının her tür ontolojik ve semantik ayırım ve bileşiklikten uzak olduğu düşüncesi üzerine kurulduğuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: El-Fārābī, Bir, Tanrı, Birlik, Basitlik, İlahi Sıfatlar, İlk Neden.

* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. abdussamed-ozkan@hotmail.com.

A response to the query of what God is and what kind of existence He is can be sought in the theistic traditions: The Omniscient, the Omnipotent, the Omnipresent, the Most Perfect, the Necessarily Existent, the Most Great and etc. To predicate these qualities of God is to set forth what kind of God is believed in. In addition, this practice plays an indispensable role in distinguishing different perceptions of God from one another. Moreover, the aforementioned necessary qualities for God could exhibit an indispensable role in unclouding precarious ambiguity regarding the perception of God's nature. Still, there are some pressing prerequisite questions: How to comprehend the properties attributed to God in relation to His bare self? What could be the nature of the relationship between these essential qualities attributed to God and the perception acquired by these qualities and God Himself? Can these qualities be identical to God Himself or not? If so, in what sense exactly are they identical?¹

It is commonly known that in the history of philosophy in general and the Medieval in particular that there is an assuming number of thinkers who have recognized these qualities in a framework of ontological simplicity and considered them to be identical with God's essence and that is to be one of the essential consideration regarding our perception of God. The most highly structured articulation and authoritative defense of the doctrine of divine simplicity is found in the works of philosophers and theologians during the Middle Ages. In the history of western philosophy, for instance, the doctrine of divine simplicity is central to the classical theism of Augustine² (354-430), Anselm³ (1033-1109), and Aquinas⁴ (1225-1274). Although their treatment of simplicity proves influential on later medieval accounts of divine simplicity in western philosophical

- 1 Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde. Bu bildiri Ankara'da 7-8 Ekim 2014 tarihleri arasında Uluslararası Farabi Sempozyumu'nda sunulmuştur. (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 213.
- 2 His account of the doctrine played an influential role on later medieval accounts of the simplicity: Augustine, *On the Trinity*, translated by Stephen McKenna, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963).
- 3 His following work represents an early medieval account of the doctrine of divine simplicity: Anselm of Canterbury, *Monologion*, in *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000), 1-87.
- 4 The following work of Aquinas is a broad medieval defense and articulation of the simplicity and is a standard in discussions about the doctrine today: Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (also *Summa theologiae*), Translated by the English Dominican Fathers, (New York: Benziger Brothers, 1947). See also for an evaluation of the role and effect of simplicity in Aquinas' perception of divine nature: Peter Burns, "The Status and Function of Divine Simplesness in *Summa theologiae* Ia, qq. 2-13," *Thomist* 57/1 (1993): 1-26.

theology, it is not originated with them and represented not only in classical Christian theology, but also in Islamic thought. In this article, my focus of this doctrine will be on one account of the idea of divine simplicity represented by one of the formal representative thinkers of Islamic philosophy, al-Fārābī (870-950).

According to the doctrine of divine simplicity being a subject of considerable discussions today, be it physical or metaphysical, God is fundamentally devoid of any ontological composition or complexity: God is the divine essence itself and neither possesses any material or temporal components as the evident forms of multiplicity nor does He possess any distinct properties or attributes as the least forms of multiplicity. There are no real divisions or distinctions neither between God as subject of His attributes and His attributes themselves nor His existence and essence. For instance, it is believed not to be appropriate to attribute the quality omniscient to God in virtue of demonstrating omniscience -which would create a real difference between God and the attribute of omniscience- but rather to accept Him as being omniscience as well for the other divine Omni-attribute as Augustine claims in his *The City of God*, XI, 10: "God is what he *has*."⁵ If each attribute is believed to be identical with God, then each attribute would be identical with each other (for instance, if God = omniscience, and God = omnipotence, then omniscience = omnipotence), which is considered to be one of the difficulty in grasping such an idea of divine nature as Alvin Plantinga states in his analytic critique of divine simplicity: "In the first place if God is identical with each of his properties, then each of his properties is identical with each of his properties, so that God has but one property," But it is absurd, he thinks, to assert that God has only one property, because "it is an obvious fact that God has several properties."⁶ Nevertheless, His essence and attributes are exclusive to Him and they define what divine existent He is, according to the basic statement of the doctrine. To provide an example for the case, while it is agreed upon that there are different manifestations of being a human being, God manifests in a unique non-sharable divine nature. This is what is conceived to be the doctrine of divine simplicity.

5 William E. Mann, "Divine Simplicity," *Religious Studies*, 18/4 (Dec. 1982), 1.

6 Alvin Plantinga, *Does God have a Nature?*, (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 47. See the book for an extensive analytic critique of divine simplicity and the classic concept of God. The work is regarded as a standard for contemporary philosophical discussions over simplicity.

There are various metaphysical and theological motives behind the doctrine of divine simplicity. The first and foremost among them is to preserve God's unique ontological status of His being the ultimate transcendence and the genuine first cause of the whole existent. In other words, the divine simplicity aims at parading a fundamental ontological difference between God as the necessary being and all other created as contingent beings. Thus, the simple God needs to be reflected different and distinct in His existence from all other created beings. That is to say, God differing from created beings, which necessitate a cause to exist, is the truly uncaused first cause that transcends everything. There is no explanation or reason for His existence. His nature is self-explanatory and ontologically independent from all other beings. Thus, any existent that is unable to justify its self-existence in due course draws back necessarily to an uncaused primer cause. In fact, the simplicity arises from unambiguous pivotal idea homogenized with a firm credence in the self-existing nature of the erstwhile uncreated cause. The doctrine of divine simplicity, therefore, is considered to be ensuring God's otherworldliness and transcendence.⁷ Hence, the idea of simplicity states an "ultimacy assumption" pertaining to God.⁸

After the above introductory words, it would be appropriate now to unveil the approach adopted by al-Fārābī towards the idea of divine simplicity, i.e., how he articulated and defended it. The account of the doctrine presented by al-Fārābī tends to be rather the oneness of essence, although the concept of simplicity, in its philosophical sense, does entail the meaning of oneness either as it denotes a simple thing that is indivisible and one entity. For as to be seen in the succeeding parts of this work, while talking about the issue it is to be discerned that al-Fārābī's emphasis and concern is centered around God's being One in terms of every possible meaning of the word one embodies: God is one in "His rank of existence", "in His substance and essence", and is "indivisible" regarding both quantity and quality and action.⁹ Therefore, it seems that what labels al-Fārābī's

7 Peter Weigel, "Divine Simplicity," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. For an assessment of the ontological motives behind the idea of simplicity through Aquinas' account of the doctrine and philosophical theology see also: Peter Weigel, *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of His Philosophical Theology*, (Frankfurt: Peter Lang, 2008).

8 Brain Leftow, "Is God an Abstract Object?" *Noûs* 24/4 (1990): 584-85. See the work for an assessment of the role of theories of attributes in accounts of the divine nature.

9 Abū Naṣr al-Fārābī, *al-Madīna al-Fāḍila* [The Virtuous City], *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr Al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl Al-Madīna Al-Fāḍila*, A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, (USA: Great Books of the Islamic World, 1998), 66-69 (Citations are to both the edition and the English translation).

account of the doctrine in relation to its driving motive is much more centered around strongly and purposefully ensuring God's ontological status of oneness rather than ensuring His being the genuine uncaused first cause of the whole existence. The apparently meticulous choice of naming the first chapter of his book *al-Madīna al-Fāḍila* as "The First Cause is One and Mind", where he discusses God's nature, provides a relatively sound indication that could be used to defend the oneness of the first cause. In other words, by stating "the First Cause is One and Mind" he has intended to discern the purpose behind his idea of God being a simple entity, that is to say, to be oneness; otherwise, he might have named it as "The One is the first Cause and Mind" if he had primarily intended to demonstrate the God's being the first cause. In fact, such a willed simplicity is the denial standpoint of al-Fārābī to refute the existence of more than one god and any plausible associated equal or similar partner to God.

In his work, *al-Madīna al-Fāḍila*, concerning the First Being (*al-Awwal*), al-Fārābī argues that the First Being is the first cause of all the other beings. He then goes on to portray the First as one "whose existence is the most excellent and precedes every other existence, no existence can be more excellent than or more prior to, Its existence." That is to say, there is no possible being that could be perfect than He is or former to His being. He is the utmost perfection in being. In this respect, it is not possible for Him to be a subject of the ontological limitations that other beings have as He has no existence of "potentiality" (*bi'l-quwwa*) or contingency and is not prone to any "non-existence" or privation (*adam*). For these deficiencies can only be thought for the existence of the other contingent beings. Therefore, He is eternal and He is self-sufficiently everlasting and not dependent on anything else other than His own substance and essence to be eternal and everlasting. That is to say, one cannot look for any causal explanation for His existence: "It is the existence for whose existence there can be no cause through which (*bihi*), or out of which (*anhu*), or for the sake of which (*lahu*), it has come to exist." For the First is absolutely uncaused and neither matter nor withstood by matter in any way whatsoever, and since He is free of matter, He does not have any form either "because form can exist only in matter." According to al-Fārābī, if a form would be attributed to Him, then His essence unavoidably must be composed of *matter* and *form*, and if it was like that, each of these compositions would be a cause for His existence. Correspondingly, no purpose or aim can be ascribed to His existent to fulfill. Otherwise, that purpose might be considered as the cause of His existence which would be incompatible with the basic thesis anent Him not to have any cause to be the First Cause.¹⁰

10 al-Fārābī, *On the Perfect State*, 56-59.

Consequently, any kind of composition that might be attached to His being would lead to a causal explanation for His existence and that is what prevents such an existence from being the First Being, i.e. God. Thus, an existence which consists of any kind of composition, by definition, would be ontologically dependent on these components which are composed of and each of these components would be pondered as a cause for His existence. However, since the fundamental idea about the Necessary Being is to be one in any possible sense of the word and not to be in need of any kind of cause to exist, He should be believed in as a firm simple entity. For whatever is composed of components is not completely and utterly one, but somehow is numerous and diverse, it seems that such an idea of simplicity is the approach, adopted by al-Fārābī, through which he conveys his perception and comprehension of the concept of one (*wāhid*) for God as an indivisible simple being. To elucidate his perception of the One, al-Fārābī proceeds to discuss that the First has no any sharer in His perfect state of being, since in the contrary case this sharer would consist of that which is particular to it and that which is common to the both, and thus would be composite and accordingly significantly different from the First, whose essence is simple and indivisible:

The First Existent is different in Its substance from everything else, and it is impossible for anything else to have the existence It has. For between the First and whatever were to have the same existence as the First, there could be no difference and no distinction at all. Thus, there would not be two things but one essence only, because, if there were a difference between the two, that in which they differed would not be the same as that which they shared, and thus that point of difference between the two would be a part of that which sustains the existence of both, and that which they have in common the other part. Thus each of them would be divisible in thought, and each of the two parts of the First would be cause for the subsistence of its existence; and it would not be the First but there would be another existent prior to It and a cause for Its existence – and that is impossible.¹¹

Here, al-Fārābī is demonstrating that if two different divine entities would be considered in the First, the commonality and dissimilarity between the two would not be the same and what they have in common and what they don't would signify two different consisting parts of the same essence which maintain the existence of both. Therefore, each of them would be a cause in constituting

11 al-Fārābī, *On the Perfect State*, 58-61.

His essence, in addition to maintaining His existence, which might require one of them to be prior to the other's existence. Consequently, that might allocate existence for more than one divine existent while such a possibility cannot be accepted; God must be contemplated as one utterly simple indivisible entity according to al-Fārābī.

Furthermore, in the above quoted passage, al-Fārābī is signifying that the components of definition, namely, the genus and the differentiae of a thing, the elements that both allow one to treat of things and to identify their ontological reality, cannot be used in approaching the First Cause.¹² This is another claim contained within al-Fārābī's idea of simplicity that any ascription of definition (*ḥadd*) or description to God is not possible, which, in turn, implies the impossibility of talking about God's essence:

The First is not divisible in thought into the things which would constitute Its substance. For it is impossible that each part of the explanation of the meaning of the First should denote one of the parts by which the First's substance is constituted. If this were the case, the parts which constitute Its substance would be causes of Its existence, in the same as the meanings denoted by the parts of the definition of a thing are causes of the existence of the thing defined and in the same way as matter and form are causes of the thing composed of them. But this is impossible in the case of the First, since It is the First and since Its existence has no cause whatsoever.¹³

This passage indicates that what the First is like cannot be discussed, since the definition that explains what He is would signify multiple constituents constituting His substance, and these, in turn, would occur at the same time as the causes of His existence as such in matter and form that constitute material composites. In other words, by virtue of His indivisibility, the First cannot be known by way of logical division and predication. For the elements used in such a logical resolution to define a thing are the things that fundamentally constitute its substance and hence represent its ontological character. On that account, to claim that God is definable, according to al-Fārābī, would indicate some parts in constituting His substance since whatever concept would be used to define Him might refer to a different conception of God, in the same way, each word as a different

12 David C. Reisman, "Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 59.

13 Reisman, "Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum," 66-67.

component in a definition partakes in the formation of the meaning. Thus, since each part of the definition attributed to God would unavoidably involve one of the components by which the First's substance is composed, then each part constituting God's substance would be a cause for His existence. In that case, it would result in contradiction with the fundamental statement of the doctrine represented by al-Fārābī that God is the unique genuine first cause and the indivisible simple one. For oneness of God, in al-Fārābī's mind and perception, is impossibility of divisibility in any sense whatsoever, which amounts to the absolutely indivisible firmness or tightness identity "by which He is distinguished from all others" in His substance, and also in His "action," and in His "quality" and "quantity."¹⁴ So then, the First's distinction from all other existing entities is by virtue of a oneness which is His essence itself and it is exactly this essence by virtue of which He is one. For one of the meanings of oneness, according to al-Fārābī, is "particular existence (*al-wujūd al-khāṣṣ*) by which each existent is distinguished from all others." In this respect, the First is also one, and deserves more than anything else the quality of oneness.¹⁵

Regarding to the abovementioned meaning of oneness, a similar statement can be found in al-Fārābī's work *Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda* (On the One and Oneness), dedicated to a linguistic and ontological exposition of oneness and multiplicity:

"The one" (*al-wāḥid*) is also said of that which is set apart by its quiddity (*al-munḥāz bi-māhiyyatihi*) – whichever quiddity that may be, divisible or indivisible, conceived [by the human soul] or [existing] outside the soul. This is the [the thing] set apart in its having a share of existence (*al-munḥāz bi-mā lahu qist al-wujūd*) and [the thing] set apart in its share of existence (*wa-l munḥāz bi- qistihi min al-wujūd*). It is in the nature of "the one" said in this sense to accompany the existent (*an yusāwiqa l-mawjūd*), like the thing (*al-shay'*), and there is no difference between saying "all things" (*kull shay' min al-ashya'*) and saying "each one" (*kull wāḥid*). (*Al-Fārābī, Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*, p. 51, trans. in Janos 2016).

Here, al-Fārābī is arguing that every each thing, be conceived in the mind or outside the mind, owns a kind of oneness that is exclusively attached to the

14 Reisman, "Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum," 68-69.

15 Reisman, "Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum," 68-69. For a similar formulation see al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya, al-Mulaqqab bi-Mabādi' al-Mawjūdāt*, ed. F. M. Najjar, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Mashriq, 1993), 44.

existing quiddity (essence) of every each thing as a necessary accompanying attribute. Al-Fārābī, as Damien Janos points out, who also cites and discusses the above passage, suggests an identity between the existence and oneness of existing entities and quiddities, by this way every existing thing besides being multiple is also one in the sense that its particular existence is its own exclusive oneness.¹⁶ This meaning of oneness goes for both material and immaterial existing things such as the cosmic intellects equally. The same sense of the oneness, therefore, applies to God as well in a distinguishing way as it is explicitly stated in the passage that “whichever quiddity that may be, divisible or indivisible” it is applicable to all quiddities. Since every each existing thing possesses a oneness that is exclusive to its own quiddity by virtue of its existence and specific quiddity, God is also expected to be one in this sense of oneness for the reason that He possesses a particular and distinguished existence and quiddity. Thus, this meaning of oneness provides al-Fārābī with the opportunity to suggest a sort of divine unity that pertains to God alone for the reason that this kind of oneness advocates an essential identicalness between the oneness of an existing thing and its quiddity. Consequently, this oneness is essentially identical with God’s exclusive quiddity and existence and therefore non-sharable with other existents but specific to Him alone. In this sense of oneness, God is distinguished from all other existing things by virtue of His particular existence and the oneness that is exclusive to His quiddity.

According to above quoted passage, all the existing entities, be divisible or indivisible, that are one in a certain sense are also multiple most of them. However, in *Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*, we find two other key features connected to “oneness in quiddity” as formulated by Janos in the following way: “oneness in quiddity (a) need not be predicated of something multiple, and (b) need not have a multiplicity that is opposed to it.” As for the illustration of these two points Janos cites the following three passages from *Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*:¹⁷

As for what is set apart by its quiddity, it may be multiple or it may not be multiple. (*Al-Fārābī, Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*, p. 74, trans. in Janos 2016),).

However, some things cannot have any multiplicity whatsoever, such as what has an absolutely indivisible quiddity. (*Al-Fārābī, Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*, p. 90, trans. in Janos 2016).

16 Damien Janos, “Al-Fārābī’s On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on its Structure, Contents, and Theological Implications,” *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khalid El-Rouayheb and Sabine Schmidtke, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 117.

17 Janos, “Al-Fārābī’s On the One and Oneness,” 119-120.

What is not one is opposed to what is one. The ways of negating the one are as numerous as the ways of affirming the one. Nevertheless, among the things that negate the one is what possesses a potentiality of multiplicity opposed to the one. But not everything that is called one is opposed by a certain multiplicity. Among these things [not opposed by multiplicity] is the one said of a thing that is set apart by its quiddity. (*Al-Fārābī, Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda*, p. 57, trans. in Janos 2016).

Al-Fārābī, in these passages, determines the ontological grounds for the oneness related to his doctrine of God's simplicity: Although both oneness and multiplicity are predicated to particular existing things, there are also some existents that cannot be subject to any kind of multiplicity as it is the case with "an absolutely indivisible quiddity" by which the owner of such a quiddity is set apart from others manifesting himself in a non-sharable rank of existence. Additionally, even though multiplicity is always found in things as a quality opposite to the oneness that is gained by virtue of their specific quiddities, not every kind of oneness possesses an opposite multiplicity as it is the case with "the one said of a thing is set apart by its quiddity." So then, since God, according to al-Fārābī, possesses an absolutely indivisible essence by virtue of which He is distinguished from all other existents, He is neither subject to any kind of multiplicity in His essence nor is the oneness that is due to His exclusive essence opposed by any kind of multiplicity.

Another fundamental motive behind al-Fārābī's idea of simplicity is that since the First is free of any matter in His existence and nothing about Him depends on matter to be what He is, He must be, an "actual intellect" (*'aql bi'l-fi'l*) intellect in His essence and not be the subject of any potentiality (*bi'l-quwwa*) in His existence. For what avoids the form to be an actual intellect and actually intelligible is the matter in which an entity exists. Thus, whatever being which is not in need of matter to exist is an actual intellect in its essence. Accordingly, the First Being, who is completely and perfectly independent from matter, is actual intellect and actually intelligible in His essence. Al-Fārābī then goes on to add that since the First does not require the assistance of any exterior agency to cause Him to become the object of His own intellection, He is intelligible through His substance by virtue of His being an intellect. To put it another way, the First, on the basis of His being self-sufficient, is actual intellect as the act (*'aql*), actually intelligible as the object (*ma'qūl*) and actually intelligizing as the subject (*'āqil*) of His own intellection. Thus, He is self-intellect, self-intelligible and self-intelligizing. Nevertheless, all these are not supposed to hinder God's being a simple one

entity. God's being actual intellect, and actually intelligible and intelligized does not constitute any diversity, composition or distinction in the divine intellect. Put it differently, the multiplicity of terms or concepts which are expressed in speech does not mean any existing multiplicity in the act of divine intellection itself. On the contrary, all refer to one and the same indivisible Divine essence. By the same token, He is not in need of any external essence to know, to be knowable and knowing, which does not imply any composition or distinction in His essence as well. All He needs to know, to be knowable is His essence itself self-sufficiently, therefore His knowledge of His essence refers to nothing but to His own essence.¹⁸ Eventually, the Intellect, Intelligible and Intelligizing seem distinct only in appearance (or in grammar), but in reality all of them denote only one meaning and the same simple "one" perfect existent. That's is why although the cosmic intelligences of al-Fārābīan cosmology, which are called "the separate intelligences" that ultimately and necessarily emanate from the First Cause, are one and simple by virtue of their being immaterial and intellectual, they are at the same time multiple in their being intelligible. For they intelligize both the First Cause and their own essence; and this, in turn, keeps them away from being entirely simple and one mainly when their essence is compared to that of the First. Moreover, they are caused and therefore possess a composite and imperfect nature.¹⁹ Consequently, what sets the First apart from other immaterial and intelligible existents is the logical characteristic of the oneness of His essence, by virtue of which he is completely self-sufficient, as well as His being their Uncaused First Cause.

Similarly, according to al-Fārābī, the qualities that are attributed to God do not refer to any plurality or composition in His essence, but to God's divine simple essence which is completely independent of any ontological deficiencies and limitations. Besides being self-sufficient, eternal, necessary, uncaused and immaterial, God has some other attributes such as knowledge, wisdom, living and life, greatness and beauty which are identical to His very essence. Al-Fārābī, on the ground of the oneness of God, reduces these attributes to the Divine essence. These attributes are identical to God's essence just in the same way other attributes (like being self-sufficient, eternal, uncaused and immaterial) are identical to

18 Janos, "Al-Fārābī's On the One and Oneness," 70-73. See also Majid Fakhry, *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, (Oxford: Oneworld Publication, 2002), 79-82.

19 See Janos, "Al-Fārābī's On the One and Oneness;" 118. As for the emanation of the cosmic intelligences from the First see al-Fārābī, *On the Perfect State*, 100-105.

His essence. In addition to considering these attributes not signifying any ontological composition or diversity in the Divine essence, it seems that, on the basis of the thesis of indefinable God, al-Farabi tries to demonstrate God's attributes to be comprehended in a semantic identicalness.²⁰ To understand this semantic identicalness it would be sufficient now to see how al-Fārābī exposes this semantic identicalness in his approaching God's different attributes within the frame of the attribute "knowledge." According to al-Fārābī, all divine attributes refer to nothing but God's knowledge, and His knowledge, as previously mentioned, refers to nothing but His essence, that is to be understood within a semantic identicalness.

Reducing the attributes to the Divine essence could be illustrated through the examples of unveiling the attributes of *wisdom* and *living* and *life*, *greatness* and *beauty*. Firstly, for *wisdom* al-Fārābī states: "wisdom consists in thinking the most excellent thing through the most excellent knowledge" which comes to be understood that wisdom is what is being extracted out of the activity of the First's self-intelligizing His essence and via the knowledge He knows by intelligizing His essence. Thus, wisdom consists in the becoming of the most excellent knowledge to be known by the Intellect. And what makes this knowledge excellent is its being permanent which does never come to an end. Thus, the Divine wisdom in such an illustration involves in nothing but God's knowledge. Secondly, for the attributes *life* and *living*, al-Fārābī reaffirms that it is the act of intelligizing "the most excellent intelligible through the most excellent intellect." It is crucial to know that the attributes *life* and *living* refer to the same and one essence which is considered to be the highest and a most perfect stage of existing. This degree of living is the utmost perfection of existence. In His existence or life there is no motion since motion can only be attributed to matter. For that reason this existence is not deficient since deficiency belongs only to matter which moves from one degree of a stage to another. So since the First is not associated with matter, the essence is at the highest degree and in a perfect level of living which is the act of self-intelligizing. Thirdly, the attributes *greatness*, *majesty* and *glory* overshadowing all others' greatness, just like the previously mentioned attributes, are within nothing rather than His essence because it is only His essence which possesses the utmost greatness. And His exaltedness and glory do not depend on anyone's glorifying and praising to be exalted and glorified, rather He is being exalted and glorified by Himself in His eternal act of intelligizing "the most excellent intelligible through the most excellent intellect."

20 Reçber, "Fārābī ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," 219-220.

Therefore, all His greatness, majesty and glory are within His one simple essence. Lastly, the same applies to His attribute beauty. Since God's essence is in the utmost state of perfection of existence then His beauty is also the most perfect beauty which surpasses all other beauties. Hence, the beauty about the First Being is the beauty of His self-intelligizing, and that is one and same essence. So since the knowledge of His own essence is the most excellent and His contemplation of His own essence is the most accurate one, then the pleasure, delight and enjoyment He has are the enjoyment of self-intelligizing, and that is in the greatest and the ultimate level of self-enjoyment.²¹

Basing on the aforesaid concerning the relationship between the divine essence and its intrinsic attributes, the view held by al-Fārābī is that the First is identical with His attributes. For the claim that the First is "one", in al-Fārābī, is shorthand for the claim that He manifests no metaphysical distinctions whatsoever, including that between subject and essential attributes. The claim that God is "one," thus, is at the heart of al-Fārābī's concept of God.

Conclusion

To conclude, for al-Fārābī, the Divine attributes all refer to the same and one thing, i.e., the simple one essence. It would not be consistent, according to al-Fārābī, to affirm these attributes supplementary to the Divine essence, otherwise, that would necessitate diversity in the First Being and allocate for more than one divine entity. Thus, God's bare self cannot be the subject of any distinction or plurality neither semantically nor ontologically: Firstly, any differentiation might be applied between the Divine attributes would eventually imply a metaphysical and semantic composition or multiplicity between God's bare self and His attributes, and that is what wrecks the basic statement of the idea that God is to be conceived as "one" and "simple" unique entity. Secondly, to attribute any kind of form to God unavoidably results in God's dependence on matter which would cause failing in ensuring and preserving God's unique ontological status of being the One and genuine uncaused first cause of whole existent, for the reason that a necessary being is the one which subsists by itself self-sufficiently, as independent of all beings. For al-Fārābī, this approach towards the Divine is the only way to guarantee God's being the One in terms of every possible meaning the word "one" denotes.

21 al-Fārābī, *On the Perfect State*, 72- 75 and 82-87.

References:

al-Fārābī, Abū Naşr. *Al-Madīna Al-Fāḍila* [The Virtuous City], *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naşr Al-Fārābī's Mabādi 'Arā' Ahl Al-Madīna Al-Fāḍila*, A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, USA: Great Books of the Islamic World, 1998.

al-Fārābī, Abū Naşr. *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya, al-Mulaqqab bi-Mabādi' al-Mawjūdāt*, ed. F. M. Najjar. 2nd ed. Beirut: Dar al-Mashriq, 1993.

al-Fārābī, Abū Naşr. *Kitāb al-wāḥid wa al-waḥda* (On the One and Oneness), Ed. Muhsin Mahdi. Casablanca: Les Editions Toubkal, 1989.

Anselm of Canterbury. *Monologion* in *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica* (Also *Summa theologiae*), Translated by the English Dominican Fathers. New York: Benziger Brothers, 1947.

Augustine. *On the Trinity*, Translated by Stephen McKenna. Washington DC: Catholic University of America Press, 1963.

Burns, Peter. "The Status and Function of Divine Simplesness in Summa theologiae Ia, qq.2–13." *Thomist* 57/1 (1993): 1–26.

E. Mann, William. "Divine Simplicity." *Religious Studies*. 18/4 (Dec. 1982): 451-471.

Fakhry, Majid. *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: One-world Publication, 2002.

Janos, Damien. "Al-Farabi's On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on its Structure, Contents, and Theological Implications." *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Ed. Khalid El-Rouayheb and Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016: 101-128.

Leftow, Brian. "Is God an Abstract Object?" *Noûs* 24/4 (1990): 581–98.

Reçber, Mehmet Sait. "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi." *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde. Bu bildiri Ankara'da 7-8 Ekim 2014 tarihleri arasında Uluslararası Farabi Sempozyumu'nda sunulmuştur. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Reisman, David C. "Al-Farabi and the Philosophical Curriculum." *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005: 52-71.

Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1980.

Weigel, Peter. *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of His Philosophical Theology*. Frankfurt: Peter Lang, 2008.

Weigel, Peter. "Divine Simplicity." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 20.03.2017. <http://www.iep.utm.edu/home/about/>

Tercüme Yazı
Translation
ترجمة



*Tuhfetü'l-Mürîd ve Ravdatü'l-Ferîd ve Fevâidü Li-Ehli'l-Fehmi's-Sedîd ve'n-Nazari'l-Mezîd** Tercümesi

Hamide
ULUPINAR**

İzzet
MARANGOZOĞLU***

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Salât ve selâm Hz. Muhammed'e, ailesine ve ashabına olsun. Cemâliyle ez-Zâhir, celâliyle el-Bâtın, yakınlığıyla el-Müteâl, yüceliğinde el-Karîb, gizli sırlara vukûfuyla el-Muttalî, saklı düşünceleri bilmesiyle el-Âlim, kemal sıfatlarıyla vasıflanmış, her türlü güç ve kuvvetin kaynağı Yüce Allah'a hamd olsun. O, dileyeni, dilediklerini ve nasıl dilediğini bilendir. O yaptıklarından sorgulanamaz. Dalâlet ve hidâyet, mükâfât ve cezâ, başarı ve başarısızlık onandır. Verdiklerinden dolayı şükre, hükümlerinden dolayı övülmeye layık olandır. Güç ve kuvvetin kaynağı odur. O bize yeter; o ne güzel vekildir.

* Eserin müellifi Ebu'l-Abbâs Ahmed Zerrûk el-Burnusî (ö. 899/1493) Fas'ta doğmuştur (846/1442). Fas, Cezaire, Mısır, Mekke ve Libya'da dönemin ünlü âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Fıkıh, hadis, tefsir, akâid, ke-lam, tasavvuf ilimlerinde derin bir birikim kazanan Ahmed Zerrûk, elli beş yıllık ömründe bilinen yaklaşık altmış eser vermiştir. Ahmed Zerrûk'un yirmi dört yaşında kaleme aldığı ilk eseri olan *Tuhfetü'l-Mürîd*'in el yazması nüshası Rabat Milli Kütüphanesi no: 2785'de bulunmaktadır. Bu tercüme Şeyh Ahmed Zerrûk'un torunu Muhammed Tayyib'in tahkikli basımı (Beyrut 2010) esas alınarak yapılmıştır. Eseri bize hediye eden Muhammed Tayyib'e şükranlarımızı sunarız.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı. hamideulupinar@gmail.com.

*** Yrd. Doç. Dr., İzmir katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı. izzet.marangozoglul@ik.edu.tr.

BİRİNCİ BÖLÜM: İLİM

"İlim, ma'lûmun her yönüyle bilinmesidir. İlmin ma'dümla olan bağıını yok etme hissini içinde barındırdığı için "ilim, ma'lûmu, bulunduğu hal üzere bilmektir" demek doğru değildir" Şeyhim Ebû Medyen (ö. 594/1197), *Şerhu'r-risâleti'l-kudsiyye*'de böyle demiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) kendisine sorulduğunda faydalı ilmi "Kişinin rab-bini tanınması ve haddini aşmaması" şeklinde tarif etmiştir. İbrahim el-Havvâs (ö. 291/904) ise şöyle demiştir: "İlmin tamamı iki şeyden ibârettir: Allâhü Teâlâ'nın, senin için ezelde garanti ettiği rızık için kendini zorlamaman ve senden istedik-leri şeyleri ihmal etmemendir!"

Şeyhim Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî (ö. 656/1258) şöyle demiştir: "Hakikî ilim, denk ve benzer hususları nefyetmede delillerle (şevâhid) ve zıtlarla (ezdâd) rekabet etmez." (Bu hikmetli söz *Kitâbu'l-kasd*'da geçmektedir ve sözlerin özüdür).

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Minhâc*'da şöyle demektedir: "Farz-ı ayn olan ilim, yokluğunda din ve dünya yönünden helakin kaçınılmaz olduğu ilimdir." (Kendi-sinden lafza birebir uygun mana ile nakledilmiştir).

Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Arif (ö. 536/1141) hakikat lisanıyla şöyle demektedir: "İlim hüccetim, marifet de özümdür. İlim bana kılavuzluk eden şeydir; ârif ise kalbime giren kimsedir." Şu söz de ona aittir: "Kalplerdeki ilim, gayblardaki sebepler gibidir." (*Mehâsinü'l-mecâlis* isimli eserinden).

Et-Tenbîh ve't-tahkîk adlı kitapta bazılarına ait şu söz nakledilir: "İlmin vasıtaları dörttür: "Âlim bir şeyh, kâmil bir akıl, sahih kitaplar, onu harekete geçirme ve kararlılık."

Şeyh Ebu'l-Abbâs el-Bûnî (ö. 622/1225) şöyle demiştir: "Âlimlerin mertebeleri dörttür: Nasibi Allah olan âlim, nasibi Allah'ın verdiği ilim olan âlim, nasibi ahirete yolculuk olan âlim, nasibi ahirete yolculuk ilmi olan âlim." Birincisi her daim Allah ile birlikte olan; ikincisi Allah'ın ilmiyle Allah'a davet edilen; üçüncüsü ahirete davet edilen; dördüncüsü ise ahiret ilmine davet edendir. Resûlullah (s.a.v.) de şöyle buyurmaktadır: "Büyüklele oturun, âlimlerin sohbetine katılın ve hikmet sahiplerine sorun!" (*Esrâru'l-hurûftan*).

Ebu'l-Hasen (eş-Şâzilî) şöyle demektedir: “İlmin sırf ders ve nakil için alınması fakîhler arasında hasede yol açar ve kalbin nurunu da yok eder.”

Bu, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) şu sözünü teyit etmektedir: “İlim, rivâyet (kuru malumat) çokluğu değildir; selef, ilmi bu şekilde almadıkları için bu âfetten emin olmuşlardır.” (Onun uzun olarak zikrettiği sözlerini mana olarak alıp özetledim. Allah en iyi bilendir).

Âlimlerden bazıları şöyle demişlerdir: “Biz ilmi Allah'ın dışındaki şeyler için öğrenmek istedik, fakat o, yalnız Allah için olmayı istedi.”

İmam Gazzâlî de şöyle demiştir: “İlmi ancak Allah için istemeye başladığımızda öğrenebildik.” (Bu sözü *Mizânü'l-amel*'de söylemiştir.)

Hakikî ve manevî açıdan güzelliğine hükmedilip alınan her ilim kesin (yakînî) bir ilimse akli ve hakikati arttırır, doğru düşünceyi geliştirip güçlendirir. Bundan hareketle şöyle denilebilir: Kitap ve Sünnet ilminin temeli gayb hükmündedir; nas da hakikattir. İmanın ise görünen bir güzelliği yoktur. Güzellik tamamen amellerimizin değerindedir. (İbnü'l-Arif bunu *Miftâhü's-sâde* adlı kitabında zikretmiştir).

O bu hususta şöyle demiştir: “Hakikî ilmi talep eden her kişi için üç şey gereklidir:

- Birincisi insafli olmayı bilmesi ve davranışlarında buna bağlı kalması.
- İkincisi meseleleri kolay anlayacak kusursuz ve sağlam bir idrake sahip olması.
- Üçüncüsü hilaf ile ihtilaf arasındaki farkı ayırt etmesi.

O bu hususta yine şöyle demiştir: “İsyankâr kişi, öğrenmek için sorar ve nâzil olanı zikreder. Sorulan kişinin yaptıklarını sorgular. Yaptığı açıklamalarla soru soranı gereksiz tevillerinden dolayı sıkır. İlim talebesi ise öğrenmek için sorar. Bir meseleyi de başka bir meseleyle çözmeye çalışır.”

O bu hususta yine şöyle demiştir: “İlimler dört çeşittir:

Dil ilmi; avâmın genelinin havâstan daha önde olduğu ilimdir.

Kalp ilmi; havâssın avâmdan daha önde olduğu ilimdir.

Akıl ilmi; sahibinin hallerinin benzerlik arz ettiği ilimdir.

Gizli ilim; sahibinin avâmdan sakladığı ilimdir. Taktîm ve te'hîre gidilerek aktarılan bu sözler burada son bulmaktadır.

Tasavvuf ilmi şu dört hasleti taşıyan kişiye haramdır: Zorbalık, bid'at, ilmin sadece zâhirini almak, taklide yapışmak. Zorbalık mizaç, bid'at felâket, zâhir engel ve taklit ayak bağıdır. (Mana olarak İbn Abbâd'ın sözlerinden alınmıştır).

Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Arif şöyle demektedir: “Mukallit; başına bir musibet geldiği vakit bilinçli ve kasıtlı olarak gidip onu din âlimlerine sorandır. Muktedî (insanların kendisine tabi oldukları kişi) ise başına bir iş geldiğinde dindeki en meşhur, en faziletli ve en doğru görüşe sarılandır.”

Sonuç

Ebu'l-Abbas el-Mursî (ö. 685/1287) şöyle demektedir: “Fakîh, kalp gözünden hicâbın/perdenin kalktığı kişidir.”

İbn Atâillah (ö. 709/1309) şöyle demektedir: “İlmi, Allah için isteyen kişiye: ‘Yarın öleceksin’ denilse dahi kitabı elinden bırakmaz.”

Hikmet ehlinde bazıları bu hususa şu ilaveyi yapmışlardır: “Kötü adamdaki ilim; ebucehil karpuzunun köklerindeki fazla suya benzer.”

Bazıları şöyle demiştir: “ ‘Bilmiyorum’ demeyi öğren; eğer ‘bilmiyorum’ dersin; sana bilmediklerini öğretirler. Fakat ‘biliyorum’ dersin sana bilmediklerini sorarlar.

Hasan el-Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: “İlmi, ibadete zarar vermeyecek şekilde isteyin. İbadeti de ilme zarar vermeyecek şekilde isteyin.”

Şöyle de denilmiştir: “İlim yağmura benzer; yokluğu da helaktır, çokluğu da. Bütün işlerde orta yolu izlemek (itidal) güzeldir.

İKİNCİ BÖLÜM: AKIL

İmam Gazzâlî şöyle demektedir: “Doğuştan gelen/içgüdüsel akıl, ilmi kabul etmeye hazır bir kuvvettir. Hurma ağacının çekirdekte gizlendiği gibi çocukta gizli halde bulunur.” (*Mizânü’z-zülfâ’dan*).

Peygamber (s.a.v.)’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Akıl kalpte hakla bâtılı birbirinden ayıran bir nurdur.”

Sühreverdî şöyle demektedir: “Kulluğun alameti rubûbiyeti gözetmektir.”

Bazıları şöyle demiştir: “Akıl, ilâhî hakikatleri idrak etmenin önündeki perdedir. Çünkü akıl duyulara dayanır; duyular da yanılgıya sebep olur. Aklın sınırı ise sadece Allah’ın varlığını kanıtlamaktır.”

Hakikatin ispatında sadece şâhidin mantığı üzere illetlere/sebeplere dayanmak doğru değildir. Böyle bir anlayış tevhidi ortadan kaldırır. Hakikatin ispatında tüm akıl sahibi kimselerin bir araya gelip delilleriyle çürütemeyecekleri akli delillere ve burhana (kesin kanıtlara) dayanmak gerekir. Şek ve şüphe akla ve burhana götürmez. Unutmamak gerekir ki cimrinin cimriliğine, filleri; sanatkârın sanatına da eserleri işaret etmektedir.

Naklî veriler, akli delillerle çeliştiğinde onları tasdik etmemiz, o iki zıttı uzlaştırmamızı; yalanlamamız ise ortadan kaldırmamızı gerekli kılar. Naklî verileri tasdik edip akli delilleri yalanladığımız zaman naklî verileri cerh etmemiz gerekir. Çünkü akli deliller, naklî verilerin temelini oluşturur. Dolayısıyla aslının inkâr edilmesiyle fer’ın tasdiki; her ikisinin de yalanlanmasına neden olur. Bu durumda ya naklî delilleri tevil ederek akli delillere dayanacağız ya da ikisini Allâhü Teâlâ’ya havale edeceğiz. Bu konuda Ehl-i Sünnetin iki görüşü vardır: Akılla örtüşmesi halinde naklî verilerde teville amel ederiz; yoksa bu işi Allah’a havale ederiz. Bu hususta esas alınacak kaide budur. Doğruya ulaştıran Allah’tır.

Aklın hükümleri (akli hükümler) üçtür:

1- Vücûb

2- Cevâz

3- İstihâle

Vâcib, varlığı ispatlanmış olup nefiy veya sübût yönünden zıttı mümkün olmayan her varlıktır. Câiz ise varlığı yokluğuna mani olmayandır. Müstehîl ise varlığı mümkün olmayandır.

Aklın hükümlerini bazıları “عجل وقب” harflerinde toplamışlardır. Ayn harfi mahal (yer) sayısını; cîm, iki zıttın birleşmesini; lâm, teselsülün (peşpeşe gelme) lüzumunu; vâv, sonsuz olanın vukû’ bulmasını; kâf, hakikatlerin özünü; bâ ise kuşatmanın bâtil oluşunu ifade eder.

Akla, akıl denmesinin sebebi üçtür:

- 1- Sahibini rezâletlerden ve bunların sebeplerinden koruması.
- 2- Bağın deveyi koruması gibi sahibini tehlikelere düşmekten koruması.
- 3- Allah’ın emir ve yasaklarına bağlı olması.

Akla “nühâ/fazilet” denmesinin nedeni ise sahibini çirkinliklerden alıkoymasındır. Yeryüzünü fesattan koruduğu için de “hicr” adı verilmiştir. (İbnü’l-Arabî el-Hâtemî’nin (ö. 638/1240) *Tedbirât-ı İlâhiyye* ve diğer eserlerinden alınmıştır).

Aklî deliller yedi çeşittir:

- 1- Mevsûfa delâlet eden sıfat gibi vücûda delâlet eden vücûd (varlık).
- 2- Zıddının ademine delâlet eden adem (yokluk).
- 3- Zıddının ademiyle birlikte zıddın yokluğuna delâlet eden vücûd.
- 4- Zıddının vücuduna delâlet eden adem.
- 5- Sıfatın hudûsü olan hâdise delâlet eden hudûs (sonradan olan). Bu mevsûfün hudûsuna delildir.
- 6- Zıddının kıdemine delâlet eden kıdem (başlangıcı olmayan).
- 7- Kıdeme delâlet eden hudûs. Bu üç kısımdır: İlim delili.¹

Hüseyn b. Mansûr’a (ö. 309/922) akıl hakkında bir soru yöneltilmiş, o da şu cevabı vermiştir: “İzahı mümkün değilse de akla dair mutlaka şunlar söylenmelidir: Akıl üç kısımdır: Akl-ı tabii, akl-ı mev’hûbe, akl-ı ihtisâs. Akl-ı tabii, müminde de kâfirde de görülen temyiz aklıdır. Tedbir bu akılla gerçekleşir. Akl-ı mev’hûbe, müminin emir ve nehiyleri aklettiği, itaat edip günahlardan sakındığı akıldır. Bu akıl müminin imanını aydınlatan bir nurdur. Akl-ı ihtisâs ise eşyanın hakikatinin görülebildiği peygamberlik aklıdır. Peygamber (s.a.v.) kendine tahsis edilen bu akıl sayesinde önündekileri de arkasındakileri de görebiliyordu” (*Mizânu’z-zülfâ’dan*).

1 Şerhu Akîdeti İbni Dehkân’dan lafız olarak değil de mana olarak alınan bu cümlemin devamı yoktur.

Sonuç

Süheyl b. Abdillâh (ö. 283/896) şöyle demiştir: “Aklın bin ismi; her ismin de bin ismi vardır. Her ismin başı da dünyayı terk etmektir.”

Bazıları da şöyle demiştir: “İnsana verilen en değerli şey, onu kontrol eden akıldır. Akıl olmasaydı ne onu kötü işler yapmaktan men eden bir hayâ ne de fakirliğini örten bir malın anlamı olurdu. Akıl olmasaydı onu harekete geçiren bir neden olmazdı, o ülkelerden ve âbitlerden uzaklaşırdı.”

Safedî (ö. 764/1363), *Kitâbu'l-envâr* adlı eserinde şöyle demektedir: “Akıllı kişiye ârifin ilmine vâkîf olmadıkça uyulmaz, samimiyetle kulluk etmedikçe güvenilmez ve sâdıklarla arkadaş olmadıkça itimat edilmez, dayanılmaz. Aklın esası tektir. Bu yüzden adaletle beraber icmâda çatışma olmaz. Ahmaklığın esası ise muhtelifdir. Bu yüzden ayrılıkla birlikte anlaşmazlık hâsıl olur. Akıllı kişinin akli üç durumda belli olur: Hal ilmini ister, haline riâyetle meşgul olur ve halinin samimi olması için gayret eder. Ahmak kişinin ahmaklığı da üç şeyde belli olur: Kendini ilgilendirmeyen şeyleri araştırır, kendisine sorulmadığı halde cevap verir ve davet edilmediği yere gider.

Akıl kalptedir, ışığı ise beyindedir.” Aklıma gelen bu hususa bizzat şahit oldum. Başıma bir iş geldiği vakit kalbimde bir ateş tutuşur; o ateş beynime ulaşana kadar rahatsız olurum. Ateş beynime ulaştığı ve benden Allah'ın istediği şeyler sâdır olduğu vakit cezbeye tutulur/kendimden geçerdim. Lütü ve keremi bol olan Allah'tan afiyet dileriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TEVHİD

Aristoteles'ten ilim öğrenmek için dört bin kişi başvurdu; onlardan dört adam seçildi; sonra dördüne de bazı sözler dinletildi. Üç kişi: "Duyduk ve idrak ettik" dedi, dördüncü kişi: "Ne duyduk ne de idrak ettik" dedi. Bunun üzerine Aristoteles, ona şöyle dedi: "Şunu iyi bil ki çocuk nesnelere idrak etmeyi ve onları bütün yönleriyle kuşatmayı ister. Allah'ın kendisi bir illet değildir ki akıl onu idrak edebilsin. Bir süreti yok ki vehim ile bilinsin. Bir yönü yok ki duyuyla hissedilebilsin."

Ebu'l-Abbas el-Bûnî şöyle demiştir: " 'Allahü Teâlâ noksanlıklardan münezzehtir' denmez. Bu tıpkı birinin 'Kral kan dökücü değildir' demesine benzer. Fakat 'Allah kendi zatından başkasına yakıştıran bütün kemallerden uzaktır' denmelidir."

İbnü'l-Arabî de bu mânâda şöyle demiştir: "Hak Teâlâ, tenzihden dahi münezzehtir. O halde teşbîh yoluyla ona nasıl işaret edilebilir? Hiçbir ârif yüce hakikatini bilemeyeceği gibi hiçbir niteleyen de onu niteleyemez."

Kibrin esasları beştir: Akla dayalı hüküm (el-hükmü'l-aklî), yüzeysel bakış açısı (er-rabtü'l-âdî), kişisel kabul (el-îcâbü'z-zâtî), yerleşmiş cehâlet (el-cehlü't-terkîbî), kötü taklit (et-taklîdü'r-redî). Biz bunu bazı şeyhlerimizden işittik.

İmam Muhyiddîn el-Kârinî "*Kitâbü'l-Hak*" isimli eserinde şöyle demektedir: "Hak Teâlâ'nın südürün kaynağı olması muhaldir/imkânsızdır. Fakat mecaz anlamına hamledilirse mümkün olabilir. Bununla birlikte bu lafzı ona hamletmemiz mümkün olmaz. Çünkü Allah bize bu izni vermemiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendisi için uygun gördükleri dışında bir şey söylememiz câiz değildir. Âlimler de Allâhü Teâlâ için "sıfatlar" lafzını kullanmaktan uzak durmuşlardır. Bunun yerine söylenmesine izin verilen "esmâ" lafzını kullanmışlardır. Âlimlerinden birinin Allâhü Teâlâ için "kıdem" lafzının kullanılmasını da şiddetle reddettiğine de tanık oldum."

O şöyle demiştir: "Allahü Teâlâ aklen onunla isimlendirilmiş olsa bile bu lafzı onun hakkında kullanmamız gerekmez. Kabul etmediği şeyle onu nitelememesi için "men'ût/mevsuf" denmez. Vâcip ve mümkün arasındaki uyumsuzluk sebebiyle Allâhü Teâlâ'nın südürün kaynağı olması uygundur. Evveliyeti² kabul eden de vardır etmeyen de. Kendini müstağni gören de vardır muhtaç olarak gören de." (Bu bölüm uzundu, burada özetle anlatılmıştır).

2 Her akıllı kişinin tereddütsüz kabul edeceği hususlar.

İnsanların Hak Teâlâ ile ilgili idrakleri, isimlerden ibarettir. Çünkü bu isimler Zât'la ittisâlin mekânıdır. Fakat Allahü Teâlâ'nın sıfatları idrak edilemeyecek kadar yücedir. Yüce Allah'ın ismiyle zatı arasındaki bağ, zatıyla sıfat arasındaki bağa benzediği için sıfatların tamamının hakîkatine vâkîf olunamaz. Eksik idrak sebebiyle ona sıfat izâfe etmek câiz değildir. İsmi zuhûru sebebiyle ismi kullanmak câizdir. Çünkü isimler manaların ilanıdır. Bu da insanların Hak Teâlâ ile ilgili bilgi ve kanaatlerinin tenzih ilkesine dayanması demektir. Dolayısıyla bütün sıfatlarda bu ilkeyi esas almak gerekir. Fettâh ve Alîm olan Rabbinin hakkı için bu hususu bir de bu perspektiften anlamaya çalış!

Âlimlerden biri, kendisine Allah hakkında yöneltilen bir soru üzerine şu cevabı vermiştir:

Bir sûfiye Allâhü Teâlâ'yı sordukları zaman, o: "Zâtını soruyorsan, 'O'nun benzeri gibi bir şey yoktur. Her şeyi işiten ve her şeyi görendir."³ Sıfatlarını soruyorsan; 'O tektir, hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır, doğurmamış ve doğrulmamıştır, ona denk hiç kimse yoktur."⁴ İsimlerini soruyorsan, 'O Allah ki ondan başka ilah yoktur. Görülmeyeni (gayb) de görüleni (şehâdet) de bilir, Rahmân ve Rahîmdir."⁵ Fiillerini soruyorsan 'O, her an bir iştedir."⁶ şeklinde cevap vermiştir." (Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-Mürîdîn* isimli eserinden nakledilmiştir).

Kadı Ebû Bekir İbnü't-Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) *el-Hidâye*'de şöyle demektedir: "Yüce Rabimiz, eşyayı genel olarak bilmekle nitelenmekten münezzehtir. Zira eşyayı genel olarak bilmek, ayrıntılı bir şekilde bilmemek demektir ki Allâhü Teâlâ bundan tümüyle münezzehtir." (*Urcûze Şârihi İbn Halîl'den* nakledilmiştir).

İman üç kısımdır:

- 1-Artan ve azalan imanı temsil eden amel.
- 2-Artmayan ve azalmayan imanı temsil eden nutuk/telaffuz.
- 3-Artan ve azalmayan imanı temsil eden akıl.

Tasavvuf âlimleri, "yed/el", "nüzü/iniş" gibi sıfatlarda teşbîh ve te'vîlin terki konusunda ittifak ederek tenzîh akîdesini benimsemişlerdir. Sûfilerin "istivâ"⁷ hak-

3 Şûrâ, 42/11.

4 İhlâs, 112/1-4.

5 Haşr, 59/22.

6 Rahmân, 55/29.

7 "Rahman arş üzerine istiva etti (oturdu)" (Tâhâ, 19/5) âyetin tefsirinde âlimler arasında ihtilaf vardır.

kındaki görüşleri, Dâru'l-Hicre İmamı Mâlik b. Enes'in şu söylediklerinin aynısıdır: "İstivâ ma'lûmdur, keyfiyeti meçhuldür ve bu konuda soru sormak bidattir."

Sûfiler, resullerin meleklerden daha üstün olduğu hususunda ittifak; diğer hususlarda ise ihtilaf etmişlerdir. (Sühreverdi'nin *Âdâbü'l-Mürîdin* isimli eserinden nakledilmiştir).

Kadere iman edilir. Fakat kader delil sayılmaz. İbnü'l-Lebâd şöyle demektedir: "Filden önceki hüküm zındıklıktır; sonrası ise tahkiktir."

Hz. Ali (r.a.) şöyle demektedir: "Allah, kullarını muhayyer bırakmak suretiyle onlara emretti. Onları sakındırarak nehyetti. Mağlup ederek itaate mecbur bırakmadı, isyana zorlamadı." (Bunları, bazı şeyhlerimizden işittim. İbnü'l-Lebâd'ın sözlerini ise risâlesinden naklettim).

Sıfat ve mevsuf zihinde iki; zihnin dışında ise bir şeye tekabül eder. Haberlerin zâhir/görünen kısmı, sıfatların bâtın/görünmeyen kısmını ortadan kaldırmaz. (Bu sözü duyduğum gibi aktardım).

Âlimlerden biri, yarın (cennetteki) rü'yet (Allah'ın görülmesi) hakkında kendisine yöneltilen bir soru üzerine şöyle demiştir: "Allah'ın kendisi de mahlûkatı da görecek; fakat bu görölme işlemi, onun ve mahlûkatının bir yönüyle sınırlı olmayacaktır."

İmam Gazzâlî şöyle demiştir: "Selef, Allah'ın görülebileceğine inanmaktadır. Bu ise belirli bir mekândaki varlığın görülmesi şeklinde olacaktır."⁸ (O bu sözü *el-Minhâc*'da söylemiştir. Bu sözden önce söylenenleri işitmiştim).

Âlimlerden biri "İnsanlar yarın rü'yet konusunda eşit mi olacaklar?" şeklindeki bir soruya şu cevabı vermiştir: "Bu husus akılla idrak edilemeyeceği gibi hakkında kesin bir delil de bulunmamaktadır. Cennet ehlinin durumları farklılık arz etmektedir. Bazıları yarın (cennette) gözlerin görmesini, bugünkü sırların görülmesi ölçüsünde gerçekleşeceğini söylemişlerdir." (*Kitâbü'd-dekâik*'den).

Allahü Teâlâ'nın isimleri bir şeyden türememiştir. Bilakis diğer isimler onlardan türemişlerdir. Fakat başka isimlerde, onlara işaret eden zâhir manalar söz konusudur. "O Rahîm'dir. Ben de Rahmân'ım. Onun (Rahîm) için isimlerimden birini türettim." (İbnü'l-Bennâ'nın (ö. 721/1321) ismin teviliyle ilgili sözlerindedir. Sahih bir manayla nakledilmiştir. Allah en iyi bilendir).

8 Müellif, bu sözün sihhatinden emin olmadığını belirtmektedir.

İbnü'l-Bennâ şöyle demiştir: “Bize göre nesnelere varlığı, Allahü Teâlâ'nın ilim sahibi ve her şeyi bilen olduğunu göstermektedir. Allahü Teâlâ ilim sahibi ve bilen olduğu için âlim olmamıştır; bilakis âlim olduğu için ilim (*'ilm*) ve bilen (*ya'lem*) olmuştur. Dolayısıyla bize göre, Allâhü Teâlâ, ilmîni bir eylem olarak ortaya koymadığı zaman da bu (âlim) vasfından uzaklaşmış olmamaktadır.” (Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına yaptığı değerlendirmeden).

İnsanların tümü nefis ve idrak noktasında işlerini yapmaktan âciz kaldıklarında imdadına sığındıkları duyuları yoluyla, işlerini yerine getiren sabit bir gerçeğin olduğunu ve hiç kimsenin bu gerçeği inkâr edemeyeceğini bilmektedirler (Allah'la ilgili böyle bir şüphe mümkün mü?). (İbnü'l-Bennâ, *el-İktidâb*'dan).

Sûfîler, Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetinin mucizeyle değil, bizzat Allâhü Teâlâ'nın, ona “Sen Peygambersin” sözüyle sabit olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Sühreverdi, bu hususu *Âdâbü'l-Mürîdin*'de zikretmektedir. İbn Atâullah şöyle demektedir: “Nebî ve Resul arasındaki fark şudur: Nebî, başkasının şeriatlarını yenilemek için gelmiş; Resûl ise yeni bir şeriat getirmiştir. Resûlullah (s.a.v.)'in: “Ümmetimin âlimleri İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir.” sözü buna işaret etmektedir. Çünkü onlar şeriatı yenilemektedirler. Ayrıca nebînin kendi kavmine, resûlün başka kavme peygamber olarak gönderildiğini söylemek yanlıştır. Çünkü Allâhü Teâlâ, “Hem senden önce kimi resul ve nebi olarak göndermişsek...”⁹ buyurarak onları gönderme (irsâl) de ortak kılmış, sadece adlarını farklı kılmıştır.” (Mânâ olarak *Letâifu'l-minen*'den nakledilmiştir).

Peygamberlerden peygamberlikten önce sâdır olan harikulade şeyler kerâmettir. Peygamberlikten sonra sâdır olup da bir tahaddî (meydan okuma) unsuru değilse âyettir. Bir tahaddî unsuru olarak kullanılmışsa mucizedir. (el-Ukbânî, *el-Vesîle*'den).

İmam Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) şöyle demiştir: “İnsanlar hesap anında üçe ayrılırlar: Meleklerin hesaba çektiği *mukarrabûn*; kendi kendilerini hesaba çekip cehennemlik ilan eden ve oraya girecek olan *kâfirler*; hesaplarını Allâhü Teâlâ'nın bizzat kendisinin göreceği *müminler*dir.” (*el-İşârât*'dan).

Velînin kerâmeti, kendisine tâbî olduğu peygamberin mucizelerindedir. Çünkü velî, kerâmetini, tâbî olduğu peygamberin nübüvvetini temâyüz ettirmek ve peygambere olan itaatini sıhhatini ortaya koymak için gösterir. Hatta bunun için bazen kerametiyle meydan da okuyabilir. (İbnü'l-Bennâ, *el-İktidâb*'dan)

İbnü'l-Arabî el-Hâtemî şöyle demektedir: "Allâhü Teâlâ kendini bize mânevî/soyut sıfatlarıyla değil de zâtî sıfatlarıyla göstermektedir."

Bazı âlimlerden, hevâ ehlinin helakinin şu üç meseleden olduğunu işitmişim. Bunlar: Kelâm, rü'yet ve kaderdir.

İmam Gazzâlî şöyle demektedir: "Şeriatte sadece şu üç meselede sorun bulunmaktadır: "Bedenlerin yeniden dirilmesi (haşır), ruhun hakikati ve (üçüncüsünü zikretmemiştir)."

Sonuç

Ebü Bekir es-Siddîk (r.a.) şöyle demektedir: "Allah'ın koyduğu mekân ve Allah'ın yarattığı akıl onu nasıl sınırlayabilir?"

Bazıları şöyle demiştir: "Allah, delil olarak gösterdikleri şeyden daha yüce ve kendisine ulaşmayı talep etmekten daha yakındır. (Yüce Allah), kendisiyle bilinen bilgilerle nasıl bilinebilir/tanımlanabilir!"

İbnü'l-Hatîb (ö. 606/1210) şeyhlerden birine uğramış; yanındaki öğrencisi o şeyhe şöyle demiştir: "Efendim, bin delille Allâhü Teâlâ'nın vahdaniyetini ispatlayan İbnü'l-Hatîb işte bu adamdır." Şeyh de ona: "Evladım, Allah'ı bilseydi delil göstermezdi."

Ebu'l-Hasen eş-Şâzîlî (r.a.) de şöyle demiştir: "Ben Allâhü Teâlâ'ya iman basiretiyle bakıyorum. Bundan dolayı o da bizi delil ve burhandan kurtardı."

Bazıları şöyle demiştir: "Burhan ve kör kalp, itiraz ehline aittir. Yakîn ehli, itikatlarında apaçık imana dayandıkları için burhan ve delile ihtiyaç duymazlar." (Bu sözü manayla naklettim).

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), tevhidle ilgili kendisine yöneltilen bir soru üzerine şöyle demiştir: "Varlığından şüphe etmemek ve hakkında kötü zan beslemektir."

Ebu'l-Abbâs es-Sebtî (ö. 601/1205) şöyle demiştir: "Akîdenin/inancın mânâları şu üç kelimedede toplanmıştır: Dilediğini yapan, çokça mağfiret eden, cezalandırması çok şiddetli olan."

en-Nazzâr, Kur'ân'da nazar ve istidlâle işaret eden yedi yüz ayetin bulunduğunu zikretmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TAHÂRET

Şeyhlerimizin şeyhlerinden biri şöyle demiştir: “Niyet, kişinin teklîfi amellerini tahsis etmesini gerekli kılan nefsânî bir sıfattır.” İbnü't-Talâ' da şöyle demiştir: “Niyet, her farzın başlangıcındaki farzdır.”

Abdestin işareti, tasarruf halinde uzuvlarda oluşan gafletin yok olmasıdır. Bu aynı zamanda tekrar gaflete yönelmemesi için bir uyarıdır. Çünkü gaflet, haller galebe çaldığında sadece abdest uzuvlarına sirâyet eder.

Guslün işareti, nefsinin arzu ve isteklerine bütün cüzlerinle bağlı olduğun gibi; bütün varlığıyla Allah'a itaat etmen ve hoşgörülü olsa dahi Allah'tan başkasıyla hemhal olmamandır.

Teyemmümün işareti, Allahü Teâlâ'ya yaklaşmanın sadece bir şekilde sınırlandırılmayacağı ve bir illetle ona nâil olunamayacağıdır. Temizlikle yaklaştığı gibi kirlilikle de yaklaştırır. Bu anlayıştır, buna ilim demeyiz. Bekle! Rabbin, Fettâh ve Alîmdir.

Namazdaki huzur abdestteki huzur kadardır. *Avârifü'l-ma'ârif*'in muhtasarından nakledilmiştir.

Hikâyeli ihtilam şeytandandır. Aynı zamanda cezâdır. Hikâyesiz ihtilam ise ikramdır. Çünkü hikâye nefiste gizlenmiş hayallerdendir. Hikâyenin olmaması söz konusu hayallerin olmayışındandır. Ama her hâlükârda nefis baskı altındadır. Hikâyesiz olan ihtilamdaki ikram ise zararlı şeylerin vücuttan çıkması ve itaati kolaylaştırmasıdır. Bu da gusülle mümkündür.

Verâ ehlinden bazıları gıybet ve benzerleri sebebiyle abdest alırlardı. (*el-Hilye'den mânâ olarak nakledilmiştir*).

Abdestin sünnetlerinden birini veya tümünü terk eden kişinin tekrar abdest alması gerekmez. Namazın sünnetlerinden üçünü terkeden ise namazını tekrar etmesi gerekir. Çünkü abdestin farzları katî/kesin; namazın farzları ise zannî bir yolla sabit olmuştur. Dolayısıyla namazda terkedilen sünnetlerin farzlardan olma ihtimali söz konusudur. Abdestte ise böyle bir ihtimal bulunmamaktadır. (*Fevâidu'd-dâris'ten mânâ olarak nakledilmiştir*).

Üç sünnetin abdestten önce gelmesinin sebebi suyu test etmektir: Ellerle (suyun) rengini, ağızla tadını, burunla da kokusunu öğreniriz. Şayet bir problem varsa farzlardan önce sünnetlerle anlaşılmiş olur. Burada güzel bir hikmet görülmektedir.

Gazzâlî, tuvalet âdâbı arasında; sağlırlığa neden olduğu için cevap verme şeklinde de olsa konuşmamayı ve cinlerin meskenleri olduğu için yol üzerinde, insanların gölgelendikleri yerlerde, inlerde tuvalete çıkmamayı saymıştır.

Ebu Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) şöyle demiştir: "Durgun suya idrar yapmak unutkanlığa sebep olur."

Hasan b. 'Âyiz'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Temizlik imanın yarısıdır. Misvak (kullanmak) da abdestin yarısıdır."

İmam Gazzâlî şöyle demiştir: "Yüzünü yıkarken câhil insanların yaptığı gibi "Allahü Ekber" deme! Yüzünü yıkarken "Allahü Ekber" demen, aslında Allahü Teâlâ'yı tâzim ve yüceltmek için söylediğin bir söz değil; yüzün nurlanması ve ağarması için yaptığın bir duâdır." (*Merâku'z-zülef*den).

İmam Gazzâlî şöyle demiştir: "Bütün günahlarının abdestle birlikte döküleceğini zannedenlerin tümü niyeti bozuk ve büyük günaha ısrar eden kimselerdir. Eğer bu kişi câhilse cehâletini gidermeli ve bundan dolayı Allah'a tövbe etmelidir. Eğer âlim olduğunu iddia eden biriye insanlara bela, musibet, nefret ve sıkıntıdan başka bir faydası yoktur. Bu kişinin sözünden Allah'a sığıyor ve Allah'ın onu lütfuyla başarıya ulaştırmasını istiyorum." (*Merâku'z-zülef*den).

Abdest uzuvlarının üç kere yıkanmasında hikmet vardır. Çünkü burada yasaklardan kaçınmayla olan takvâ mücâhedesini olmaksızın temiz bir kalbe ulaşılamayacağına dair bir işaret vardır ki bu farzdır. İstikâmet mücâhedesini, Kur'ân ahlakıyla ahlâklanmakla olur ve bu sünnete tâbî olmaktır. Nefis mücâhedesini, dînî ve dünyevî işlerde övülmüş edelere sarılmaktır. Bu ise müstehaptır.

(Abdestte) meshin tekrarlanmamasının hikmeti, mesh edilenin (başın), gaflete diğer uzuvlarından daha az maruz kalmasıdır. Mesh edilenin, gâfil olan uzuvlara komşu olması ise bu uzuvlar gibi gâfil olduğunu göstermez. Ev sahibinin yaptığından komşusu sorumlu değildir.

Sonuç

İbnu'l-Kastallâni (ö. 923/1517) şöyle demektedir: "Abdest tazelemek kalbi nurlandırır." O, bu sözünü, Peygamber (s.a.v.)'in "Abdest üzerine abdest, nur üzerine nurdur" hadisinden almıştır. (*İktidâu'l-ğâfil bi'h-tidâi'l-âkil*'den).

Âlimlerden biri şöyle demiştir: "Çok abdest almak bol rızık sebebidir ve iki meleğin de hoşnut olduğu bir husustur." Bu söz *Mevâkifu'l-gâyât* ve diğer eserlerde el-Bûnî'ye isnat edilmiştir. Gazzâlî de *el-Minhâc*'da şöyle demektedir: "Şartları yerine getirilen tövbe için gusül abdesti almak müstehaptır."

Sehl b. Abdillâh (ö. 283/896) da arkadaşlarına suyu çok içmelerini tavsiye eder, boş yere akıtmaktan onları sakındırır ve şöyle derdi: "Su içmek nefsi köreltir ve şehveti kırar". (*Muhtasaru avâri'f-i'l-ma'ârif* eserindeki taharet bölümünden hatırladığımız bunlardan ibarettir. Allah başarıya ulaştırandır).

BEŞİNCİ BÖLÜM: NAMAZ

Namazın beş vakit olmasının hikmeti Allâh'ın (c.c) onu hüküm ve emir olarak rızıkla irtibatlandırması sebebiyledir. Emre gelince bu konuda Allâhü Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Ehline namazı emret ve kendin de ona sabırla devam et. Biz senden rızık istemiyoruz."¹⁰ Hükme gelince; çünkü rızık elde etme ve onu zaruret miktarı bulma imkânı olmadığına namaz da vâcib olmaz. Çünkü namazın vâcib olması aklın varlığına bağlıdır. Aklın varlığı ise rızıkın olmasına muhtaçtır.

Rızıklar beş çeşittir:

Birincisi; hayızdır. O, anne karnındadır. Bu öğle vaktine mukabildir. Çünkü insanın ortasında yer alan göbeğin artığıdır. Onun faydası dört şey ile hâsıl olur:

1- Annenin gıdası olmasıdır. Bu da annenin onu yemesi ve midesini ona tahsis etmesi olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Bu nedenle birinci rekâtta iki kıraat bulunmaktadır. Fatiha Sûresi, onu yemeye; zammı sure ise mideyi ona tahsis etmeye karşılık gelmektedir. Çünkü tahsis, yemeğe tabidir.

2- Akmasıdır. Şayet câmid/donuk olsaydı akmazdı. Akması için de bir mecraya ihtiyacı bulunmaktadır. Akıntının şekli Fâtiha'ya; göbek ise sûreye mukâbildir.

3- Kabule elverişli olmasıdır. Aksi takdirde kendisine ulaşan şeyden istifade edemezdi.

4- Rahmin batınla/karınla; yani ana rahminin çocuğun batınıyla bitişik olmasıdır. Çünkü ikisi ayrı olsaydı ona bir şey ulaşmazdı. İşte bütün bunlar rızık sırrıdır.

İkincisi: Anne sütüdür. Bu ise ikindiye denk gelir. Çünkü süt ağızla alınır. İkinci, günün son çeyreğinin başlangıcı olması gibi, ağız da sonların başlangıcıdır. Sütün faydası dört şekilde hâsıl olur:

1- Annede sütün oluşması için merhametin var olmasıdır. Sevgi ve merhamet asıl, süt ise fer'dir, neticedir. Merhamet, Fâtiha'nın; süt ise şükreden kadının karşılığıdır.

2- Annenin memelerinin eğik olmasıdır. Şayet dik olsaydı ona süt ulaşmazdı. Dolayısıyla eğik olmak asıl, şekli ise fer'dir. Şayet annenin memeleri dik olsaydı fayda elde edilemezdi. Asıl asıldır; fer ferdir.

10 Tâhâ, 20/132.

3- Ağzın açık olmasıdır. Şayet ağız kapalı olsa ona bir şey ulaşmazdı.

4- Sütün, daima bebeğe uygun şekilde değişkenlik arz etmesidir. Aksi halde fayda hâsıl olmazdı.

Bu dört fayda yukarıda saydığımız ilk dört faydadan ayrı olup onlara ektir. Aynı zamanda ikindinin, rızık olduğunun da göstergesidir.

Üçüncüsü; yemek ve içmektir. Bunun faydası da üç şekilde elde edilir:

1- Belirgin bir şekilde tekrarlanana kadar sebeplerini hazırlamaktır. İşte kıraat da bu şekilde ortaya çıkmıştır.

2- Fiilen ve şeklen onu yemeye güç yetirmektir.

3- Cismin, onu kabul etmesidir. Bu da sırdır. Bundan dolayı sır onun mukabilinde yer almıştır. Bunun, günün sonuncu namazı olmasının hikmeti ise cismani rızıkların en son şekle uygun olarak verilmesidir.

Dördüncü rızık aklın ölçüsüdür. Çünkü akıl güneşi kaybolduğunda aydınlıkla karanlığın karışık olduğu şafak kalır. O da vehimlerin mahallidir. Şafak kaybolduğunda makul olanların akşamı gelir. Bu da dört şekildedir:

Bunlar vâcibât (vacip/zorunlu olanlar), müstehîlât (imkânsız olanlar), mevcûdât ve mercûhât (tercih edilenler)'dir. Vâcib nefiy ve ispattır. Müstehîl de böyledir. Mevcut, câiz olan, mercûh ise câiz kılınandır.

Beşinci rızık ise ruhlar için olandır. Bu ise ancak aklın âciz kalmasından sonra gerçekleşir. Bu rızık gecesi batınca şehâdet âleminin fecri iki şekilde doğar: Heybetli bir Celâl ve ünsiyet sahibi bir Cemâl. Cemâl de Celâl de zâhirdir. Bu nedenle kıraat de açık (zâhir) olmuştur. Celâl, hayâ ve korkuyu gerektirdiği için Fâtiha ve (zammi) sure, recâ (ümit) ile bast (ferahlık) arasında deverân eden Cemâl'in kemâle ulaşmasıdır. Bunu bil ve iyi düşün.

Bil ki sen ancak bu nimetlerin şükrünü yerine getirmek için namazla emredildin. Bu da namaz babının vecihlerindedir. Bu vecihler çok olduğu için burada kısaca anlatıldı. Bunlardan bazıları şunlardır:

Muhakkak ki namaz kötülüklerden ve çirkin işlerden alıkoyar. Bunlar; yüzde dört, karında dört, ferçte üç, elde dört ve ayakta iki tanedir. Namaz kılındığında her bir rekât, bunlardan birisine karşılık gelen bir günahı def eder. Bu ise büyük günahlar on yedi tanedir diyenlerin mezhebine işarettir. Allah en iyisini bilendir.

Bu konuda bunlardan daha derin olan başka anlamlar da vardır. Bunları anlarsan onları da tefekkür edersin ve görünürdeki anlamların arkasındaki hikmetler sana açılır.

İmam el-Cevzî (ö. 597/1201) şöyle demiştir: “Tekbir lafzı sekiz harftir. Cennetin kapıları da sekiz tanedir. Namaz kılan kimse sanki cennetin sekiz kapısını açmaktadır.” (*el-Müntehab*’tan nakledilmiştir).

Namazın sonunda selam verilmesinin hikmeti şudur: Namaz kılan münâcâtle meşgul olduğu için sanki kâinatın dışındadır. Namazını bitirdiğinde ise sanki gaybeti (yokluk) baştan sona kat etmiştir. Selam ise geldiği zaman gâib için sünnettir. (*el-Müntehab*’tan nakledilmiştir).

Namaza sadece “lafza-i celâl” yani Allah’ın diğer isimleri değil de Celâl ismi ile girilmesinin üç hikmeti vardır:

- 1- Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının manalarına câmi’ olması.
- 2- Allah’a has olup onun dışındaki hiçbir varlık için kullanılmaması.
- 3- Ondan bir harf eksiltmekle manasında eksiklik olmaması; bilakis eksilen her harfle birlikte mananın artması. Bunu iyi düşün.

Şeytan secde ve ezan hariç bütün vakitlerde vesvese verir. Hatta bazıları Allah dışındaki varlıklar için secde olsa bile bu böyledir, demişlerdir. Secdeye gelince şeytanı ondan alıkoyan şey, (şeytanın) o esnada kendisiyle meşgul olmasıdır. Çünkü O, secde sebebiyle kovulduğunu ve uzaklaştırıldığını hatırlar. Ezana gelince, şeytanı ondan uzaklaştıran şey, müezzinin sesini duyan herkesin ona şahit olmasıdır. Şeytan ise bu şahitliği insan için yapmak istemez. Bunu düşün.

Namazda sözlerin en faziletlisi zikrullâh; fiillerin en faziletlisi ise secdedir. Namazın sözlerinden birisi de “Allah kendisine hamd edeni işitti” sözüdür. Bu söz, kulun namazdaki hallerinin en faziletlisidir. Çünkü Allahü Teâlâ kulunun diliyle “Allah kendisine hamd edeni işitti” demiştir. Allahü Teâlâ’nın “Şüphesiz namaz hayâsızlıktan ve kötülüklerden alıkoyar.”¹¹ âyetinde haram kılınana; âyetin devamındaki “Allah’ı zikretmek ise en büyüktür” sözü ise helal kılınana işaret etmektedir. (*el-Hâtemî*, bunu *el-Fütühât*’ta söylemiştir).

Namazın bütün cüzlerinde huzurda bulunmak vâciptir. Bazıları ise ihram tekbi-rini kast ederek tek bir cüzde vâciptir, demişlerdir. Namaz esnasında ârız olan vesveseler hakkında bazıları bu namazı bozmaz demişlerdir. Bazıları da bozar

demişlerdir. Bazıları ise ihram tekbirinden önce kalbe gelen vesvese ile başta gelen vesveseyi ayırmışlardır. Önce geleni tekbir ile kesilmediği için namazı bozar demişlerdir. Sonra gelen ise bozmaz demişlerdir. Gazzâlî, *el-Erbain*'de bunun (vesvesenin), nâfilelerle def edilebileceğini söylemiştir. Zira bir rekâtın on sevabı vardır. Namazda âriz olduğunda şeytanın vesvesesini def etmek için sağ elin parmaklarıyla uyluğuna vurmaya tavsiye edilen yöntemlerdendir.

Secdenin iki, rükûun ise bir kere olmasının üç tane hikmeti vardır:

1- Secdenin kurbîyet makamı olmasıdır. Allah, secde yoluyla rahmetine iki defa yaklaşmamızı istemektedir.

2- İsrâ gecesinde Hz. Peygamber, ayakta olan ve oturan melekler görmüştü, fakat secde halinde olan melekler onu görememişti. Hz. Peygamber, görmeleri için onlara şefaattti. Onlar da başlarını kaldırıp onu gördüler ve sonra tekrar secde ettiler. Dolayısıyla namaz, meleklerin hareketlerinden oluşmaktadır.

3- Kâfirlerin, ilahları için yaptıkları secde bir tane idi. Onlara muhalefet için biz tekbirle emredildik. (*Kenzü'l-yevâkî'ten* nakledilmiştir).

Namaza bir tekbirle girmenin ve iki selam ile çıkmanın üç tane hikmeti vardır:

1- Namaz kılan kişinin sevilmesidir. Sevgili, sevdiğinin huzuruna girerken istekli; çıkarken tereddütlüdür.

2- Namaz, Allah'a yönelmektir. Tek olana tek ile yönelmek makbuldür. İki şeyle de ikisinden ayrılmak mümkündür.

3- Münâcâtta acele etmesi ve ayrılırken yavaş davranması sebebiyle namaz kılanın nimetlerinde artış vardır.

Cenaze namazında rükû ve secdenin olmamasının üç hikmeti vardır:

1- Cenaze namazı şefaattir. Şefaatchi şayet mertebe olarak daha aşağıda ise cömert olan efendisine yönelmekten başka seçeneği yoktur.

2- Şefaatt, boyun eğdirme (izlâl) yeridir. Secde ise boyun eğme (zül) makamıdır. Zül ve izlâl birbirine zıttır.

3- Secde kurbet (yakınlık)'tır. Ölü ise hicap (perde)'dir. Dolayısıyla kurbet ve hicap bir arada olmaz.

Namazın faydaları beştir: Rızık genişliği, kötülüklerden alıkoyma, yanındakilere Allah'ı hatırlatma, Hakk'a münâcât, belli vakitlerde Hakk'ın rahmet nefhalarına mâruz kalmak.

Sonuç

İmkân ölçüsünde gece namazına devam etmek menduptur. Kendisine uyku galebe çalan kimse kibleye doğru birkaç adım yürüyüp geri gelirse uykusu kaçır. İkinci namazında Buruc Suresi'ni okumaya devam eden kimse müzmin hastalıklardan emin olur. ('Avârifü'l-ma'ârif'den)

Gazzâlî, namazdan önce Nas Suresi'ni okumanın namazda şeytanın vesvesesine mani olduğunu ifade etmiştir. Bazıları da abdest esnasında bu sureyi okumayı tavsiye etmişlerdir. Buna gerekçe olarak da vesvesenin başlangıcının abdestten olduğunu daha sonra namazda devam ettiğini söylemişlerdir. Vesvesenin aslı ya sünneti bilmemek ya da akılda eksikliklerdir. Çaresi ise Allah'ı zikretmek ve üstünde durmamaktır.

Zikir için Ebu'l-Abbâs el-Mürsî şu duayı öğretmiştir:

“سبحان الملك القدوس إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز” (Kuddûs, Melik olan Allah bütün eksikliklerden münezzehtir. Şayet O dilerse sizi yok edip yerine yeni yaratıklar getirir. Üstelik bu Yüce Allah'a zor da değildir.)

Vesveseyi önemsememe ve görmezden gelmeyle ilgili İbnü'l-Mübârek'ten şöyle nakledilmiştir. İbnü'l-Mübârek bir defasında abdest alırken şeytan ona gelip “Sen başını meshetmedin” deyince şöyle cevap vermiştir: “Beyyine (delil) dâvacıya; yemin ise dâvalıya aittir. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki ben başımı mesh ettim.”

ALTINCI BÖLÜM: ORUÇ

Ebû Saïd el-Harrâz (ö. 297/890) şöyle demektedir: “Şeyhler midesinde bir okka haram yemek bulunan birinin rabbânî fethe ulaşamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.”

Bu, sadece riyâzât ehline özgü olan cisimlerin bekâsıdır. Kalplerin bekâsı ise kalpte Allâhü Teâlâ'dan başkasının olmamasıdır.

Dehr orucu mekruhtur. Çünkü orucun; arzu ve isteklerin azalması, pişmanlık, samimiyet gibi manalarını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü oruç ilaç gibidir. Sürekli kullanıldığında ilaç nasıl etkisini yitiriyorsa, oruç da sürekli tutulduğunda etkisini ve faydalarını yitirecektir.

Ramazan orucuna pazartesi ve perşembe orucunu ekleyen kişi, hesap gününde ömrünün üçte birini oruçlu geçirmiş sayılacaktır.

Oruçlular üçtür:

1-Sadece yemekten ve cinsel ilişkiden uzak duran oruçlular; bunlar avamdır.

2-Bütün organlarını koruyan oruçlular; bunlar da sâlihlerdir.

3-Bütün organları yanında kalbini kötü düşüncelerden, vesveselerden, arzu ve isteklerden koruyan oruçlular; bunlar ise mukarrebündur (yakın kılınanlar).

Tahkîk ehline göre ramazan orucu, iman ehlinin sınırlarını koruyarak ve rükünlerini gözeterek dili isyandan, nefsi günahlardan ve kalbi de haramlardan arındırarak ifa ettiği bir farzdır. Oruç İslam'ın rükünlerinden biridir. İman ve yakın dallarından biri olup zâhirî ve bâtinî şartları bulunmaktadır. (*Merâki'z-züle'fden*)

Oruçlunun iki sevincinin olduğu rivayet edilmiştir. İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: “Çünkü oruçta iki genişlik söz konusudur. Birincisi yemekle sevinen vücudun genişliği, ikincisi de Celâl ve ikrâm sahibi Allâhü Teâlâ'nın rızasıyla sevinen aklın genişliğidir.”

Sûfilerden bazıları şöyle demişlerdir: “Oruçlunun iki sevinci vardır. Biri iftar ettiği gün, diğeri elde ettiği sevapla güven içinde dünyadan ayrıldığı, öldüğü gündür.

Bazıları “Oruç benimdir” sözündeki izafetin teşrif makamında geldiğini söylemişlerdir. Bazıları da orucun diğer ibadetler arasında olduğunu söylemiştir. Çünkü

kul, kıyamet günü, birini dövmüş, ötekine sövmüş ve falancanın malını almış olarak gelecek; bunlardan her biri de onun sevaplarından alacaklar ve amellerinden kendisine sadece orucu kalacaktır. Bunun üzerine Allahü Teâlâ: "Oruç benimdir. Onu alamazsınız" buyuracaktır. (*Merâki'z-züle'*den)

Sahih olan görüş, Kadir gecesinin Ramazan ayında olduğu yönündedir. Bazıları şöyle demiştir: "Yirmi yedinci gece olduğuna dair ihtilafsız genel bir icmâ söz konusudur."

İbnü'l-Arabî el-Meâfirî (ö. 543/1148) şöyle demiştir: "Kadir gecesi, sadece ayın ikinci yarısının tek günlerine denk gelen Cuma gecesinde bulunmaktadır. Aya tek günlerde girilirse o zaman yirmi yedinci gece olur."

Üç şeyden dolayı bu geceye Kadir gecesi denmiştir:

- 1- Kıymetinin büyük olması.
- 2- Gelecek bir seneye kadar cereyan edecek olayların bu gecede takdir edilmesi.
- 3- Yeryüzünün meleklerle dar gelmesi.

Birincisi "kadr" kelimesinden gelir ve manası şan, şereftir; ikincisi hüküm anlamındaki "takdir" kelimesinden gelir; üçüncüsü de "kaddera" kelimesinden gelir ki "dar geldi" manasındadır. İyi düşün. Bu görüşlerin üçü de mümkündür. Öyleyse hepsi de gerçekleşebilir.

Gazzâlî (r.a.) şöyle demiştir: "Tasavvuf âlimleri şöyle demişlerdir: "Kadir gecesi, melekût âleminde bir şeyin keşfedildiği bir gecedir. Ramazan ayının son on günündedir. Tasavvuf âlimlerine göre yirmi üçüncü gecededir. Nakledildiğine göre bir grup zahit denizde yolculuk yaptı. Onlardan biri, ağzını deniz suyuyla çalkaladığında suyun tatlı olduğunu söyledi. Bunu suda gerçekleştiren biri, acaba aynı şeyi –varsa- günahlarda nasıl gerçekleştirir?"

Sonuç ve Uyarı

Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) şöyle demiştir: "Orucun dünya, iftarın da ahiret olsun. İnsanlardan aslandan kaçır gibi kaç."

Ebû Ca'fer şöyle demiştir: "Bir organ var ki, acıktığı vakit vücudun tamamı acıkır; doyduğu vakit de vücudun tamamı doyar. Bu organ karındır."

Çok yemek zekâyı yok eder. Allâhü Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Ey günahkârlar!

Ayrılın bugün!"¹² Onlar, oruçlarını haramla tutan ve haramla açan kimselerdir.

Hadiste de "Şeytan, insanoğlunda kanın akışı gibi akar. O halde açlıkla onun yollarını daraltın" buyrulmaktadır. Âlimlerin tümü dünya ve ahiretteki her afetin sebebinin tokluk; her hayrın sebebinin de açlık olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Ebu'l-Abbâs el-Mürsî şöyle demiştir: "İçinde Allah'a isyan olmayan her gece kadir gecesidir."

YEDİNCİ BÖLÜM: ZEKÂT

Zekât, âlimlerin çoğuna göre zenginlere ve geçimini kazanabilecek güçte olan kimselere verilmez. Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Sadaka (zekât), zengine ve bir de azası yerinde olup (çalışıp kazanacak) güç ve kuvvete sahip olana helal olmaz.”

Zekât üç şey için verilir:

- 1- Malları arındırmak
- 2- Malları arttırmak
- 3- Cimriliğin kötülüklerinden uzaklaşmak

Fâsık olan miskin yaptıklarından nehyedilir. Günah işlemekten vazgeçerse kendisine sadaka verilir. Aksi halde ölünceye kadar ona bir şey verilmez. Günahı da aleyhinedir. Bunu bazı âlimler söylemiştir. Bazıları da “Fıskı Allah’a havale edilmek suretiyle sadaka verilir” demişlerdir.

Ebu'l-Hasen el-Havâlî şöyle demiştir: “Bir kimse kırk dirhemi veya şer’î olarak buna denk malı varken dilencilik yaparsa yüzüzlük ederek istemiş olur.”

Âlimler, zekâtın veya sadakanın alınma önceliği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Cüneyd’in de içinde bulunduğu bir grup âlim, tahakkuk etmeme yahut miskini rahatsız etme korkusuyla sadakanın (gizlice) takdim edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Diğer âlimler ise zekâtın açıkça takdim edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zekâtın açık olması vaciptir. Onlara göre vacibin yapılması mendubun yapılmasından daha faziletlidir.

Sonuç

Bu bölümde alan konumunda oldukları için sadece fakirlerden söz ettik. Asıl zenginliğin gönül zenginliği; fakirliğin de zillet ve aşağılanma olduğundan başka bir şey söylemedik.

İnsanlar mal kazanma yönünden üç kısımdır:

1- Kendini o malın sahibi gördüğü için helak olanlar.

2- Kendini malın biriktiricisi olarak görenler.

3- Kendini malının bir kısmının mâliki, diğer kısmının da biriktiricisi olarak görenler.

Mâlik olan kişi malını biriktirirken cimrilik yapmıştır. Biriktiren de biriktirdiğinden vazgeçmiştir. Fakat bunu bir dulun ve miskinın lehine yapmıştır. Malının bir kısmının mâliki, diğer kısmının da biriktiricisi olan kimse ise kendisinden yardım isteyenlere verir ve cimrilik yapmaz.

Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Misafire ikramda bulunan, zekâtını veren, bir felaket anında başkalarına yardımda bulunan cimrilikten uzaktır."

Allah Resûlü (s.a.v.) yine şöyle buyurmuştur: "Zühd, helâli haram kılmak ve malı zayi etmek değildir. Ama zühd, Allah'ın elinde bulunana kendi elinde bulunandan daha çok güven duymaktır."

Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî şöyle demiştir: "Bir gece es-Siddîk'i (Ebû Bekir) gördüm. Bana 'Dünya sevgisinin kalpten çıktığının alameti nedir, biliyor musun?' diye sordu. 'Bana öğretin' deyince, 'Bulunca vermek, bulamayınca kalben rahat olmaktır' dedi."

Şeyh Abdülkâdir (ö. 561/1165-66) kendisine yöneltilen bir soru üzerine dünya hakkında şöyle demiştir: "Dünyayı eline al, ama kalbine koyma. Böyle yaparsan sana zarar vermez."

Allah ondan razı olsun. Mekânı cennet olsun.

SEKİZİNCİ BÖLÜM: HAC

İmam Gazzâlî (r.a.) şöyle demektedir: "Günahların haccının farzları dörttür:

1- Yalvarıp yakararak zihindeki kötü düşüncelere karşı kalbi ihramlı tutmak. Kişi dünyada olduğu sürece günahların ihramı budur.

2- Günahların tavafi: Kişinin, dünyada olduğu sürece şükür ve rızanın etrafında, korku ve ümit arasında dönmesidir.

3- Günahların sa'yi: Ahde vefa göstererek hayâ ve şevk içinde nimetler ve iyilikler arasında koşmasıdır. Dünyada olduğu süre içerisindeki sa'yi budur.

Dördüncüsünü ise zikretmemiştir. Fakat bana göre dördüncüsü, bunların tümünde belli bir amacın değil; sadece hakkın gözetilmesidir. Bu irfânın neticesidir ve bunda "arefe" (bilme) ye işaret vardır.

Kalplerin haccı: Şüphelerden ve kusurlardan arınarak gayb ilminde dolaşmaktır. Bu da ya istiğfar ve pişmanlıkla ya da kan dökmek suretiyle gerçekleşir.

Fakihlerden biri, hac farzasının Mağrip ehlinde düşmesiyle ilgili konuşurken halkada bulunan bir fakir başını uzatarak şöyle dedi:

"Kanımı akıtmak sizin en uzak muradınız ise

Kanımı akıtmakla bir bakışınızın bile hıncı dinmez."

Seleften bazıları şöyle demiştir: "Arife günü Cuma gününe denk gelirse arife ehlinin tümünün günahları başışlanır. O gün, dünyanın en faziletli günüdür." (Merâki'z-Zülefden)

Haccın vacip olmasının hikmetleri üçtür:

Birincisi: Yegâne illeti kulluk olan iman sınavıdır.

İkincisi: Emir ve nehiy sırrıyla gerçekleşen Rubûbiyetin üstünlüğüdür.

Üçüncüsü ise Hakk'a ulaştıran işaretleri bulmaktır.

Allâhü Teâlâ'nın güç yetirebilmeyi sadece hacda şart koşmasının hikmeti üçtür:

1- Meşakkatli olması; "Din hususunda üzerinize hiçbir güçlük yükledi."¹³

2- Yaratılış olarak insanda bir şeyin zıddını yapma sevgisi olması. Kişi buradaki güç yetirebilmeyi, vücuda güç katan bir husus gibi algıladığı için hızla bu ibadeti yerine getirmek istemiştir.

3- Bir imtihan olması. Efendi, kulunu sınadığı zaman onu sıkmaz. Emrine icabet ederse onu sever; icabet etmezse onu yalnız bırakır.

Bu söylediklerimizi iyi düşün!

Sonuç

Ebu'l-Abbâs el-Mürsî (r.a.) hazretleri hacdan dönen bir adama: "Haccınız nasıldı?" diye sormuş, o adam da: "Çok rahattı, suyu boldu, ücreti de şu kadardı" şeklinde cevap verince şeyh ondan yüz çevirip şöyle demiştir: "Onlara, haclarını ve bu farizayı ifa ederken Allah tarafından verilen ilme ve nura nâil olup olmadıklarını soruyoruz; onlar ise bize, fiyatların ucuzluğunu ve suyun bolluğunu anlatıyorlar." dedikten sonra bir şairin şu beyitlerini okumuştur:

"Haccım sanadır, eve ve esere değil.

Sa'yim sendedir, direğe ve taşta değil.

Ben sadece senin cennetlerine talibim.

Gözyaşım zembem, yağmur şarkısı söyler.

İrfanım Arafat; limanım Mina'dır.

Durağım ve makamım tehlike yeridir.

Kalbimin hazinesi kan geldiğinde atan damarlarıdır.

Hedy, kurban şarkısını söyleyen vücudumdur.

Ona olan ümidim, azığım; özlemim ise bineğimdir.

Su, gözyaşlarım; Hüdâ ise tek tesellimdir."

MUHTELİF KONULAR

Bazıları şöyle söylemiştir: “İslam’ın hakikatine ulaşan kimse amelden soğumaz. İmanın hakikatine ulaşan kimse de amele yönelemez. İhsanın hakikatine ulaşan kimse ise Allah’tan başkasına iltifat edemez.”

Eş-Şâzilî şöyle demiştir: “Seni dünyaya yönelten kişi, seni aldatmıştır. Seni amele yönelten kişi, seni yormuştur. Seni Allah’a yönelten kişi ise sana hakikati göstermiştir.”

Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) şöyle demiştir: “Rızâ, Allah’ın en büyük kapısı, âbidlerin huzuru ve dünyanın cennetidir.”

Ebu’l-Abbâs el-Mürsî, Allâhü Teâlâ’nın “Sağ elindeki nedir, Ey Mûsâ?”¹⁴ ayetiyle ilgili şöyle demiştir: “Veliye: ‘Sağ elindeki nedir, ey velî?’ diye sorulsa, veli de ‘O dünyamdır, ona yaslanırım ve onunla davarlarıma yaprak silkelerim’ diyecektir. Davarları onun uzuvlarıdır. Kendisinden istendiği anda onları bırakır. Onların gerçek yüzünü anladığında sürünen bir yılan olduğunu görecektir. Ona: ‘Onu korkma, al!’ denilirse, onu bıraktığı gibi alacaktır. O, onları terk ettiğinde Allah’a itaat ettiği gibi aldığı da itaat etmiştir.”

O, Allâhü Teâlâ’nın “Dilediği kimseye kız çocuklar bağışlar”¹⁵ ayetini, “ilimsiz ibadetler”; “Dilediği kimseye de erkek çocuklar bağışlar”¹⁶ ayetini ‘ibadetsiz ilimler’; “Ya da onları; erkekler ve kızlar olarak çift yaratır”¹⁷ ayetini ‘ilimler ve ibadetler’; “Dilediğini de kısır kılar”¹⁸ ayetini ise ‘ilimsiz ve ibadetsiz’ şeklinde açıklamıştır. Allâhü Teâlâ’nın “Biz, insanı en güzel şekilde yarattık”¹⁹ ayetini ‘Görünüş ve akıl yönünden’; “Sonra da onu aşağıların en aşağısına indirdik”²⁰ ayetini ise ‘nefis ve hevâ’ şeklinde açıklamıştır.

Son dönem (müteahhirûn) şeyhlerinden biri şöyle demiştir: “Namaz ibadettir. Oruç da meşakkattir. Bunları darlıkta da bollukta da deneyiniz.”

14 Tâhâ, 20/17.

15 Şûrâ, 42/49.

16 Şûrâ, 42/49.

17 Şûrâ, 42/50.

18 Şûrâ, 42/50.

19 Tîn, 95/4.

20 Tîn, 95/5.

Sûfîler, namazın adil olsun fâcir olsun herkesin arkasında kılınabileceği; rızâyla beraber olan fakirliğin, şükürle beraber olan zenginliğe tercih edilmesi hususunda ittifak etmişlerdir.

Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Üst el, alt elden (veren el, alan elden) hayırlıdır” Üst el, zengininin elidir; fakiri gözetmesi için faziletli kılınmıştır. Alt el ise fakirin elidir; zenginden istediği için ona fakirlik isabet etmiştir.

Âlimler, cömertliğin faziletiyle ilgili nakledilenlerin tümünün, fakirliğin faziletinin delili olduğunu söylemişlerdir. Hızır (a.s.)’in yaşamı konusunda da ittifak etmişlerdir. Onlardan Hızır’la ilgili sayısız hikâyeler nakledilmiştir.

Ebu’l-Abbâs el-Arif, bazılarının: “Bir sufi, soldaki melek hakkında günah yazmaksızın yirmi yıl geçirmedikçe gerçek sufi olmaz.” sözü hakkında şöyle demiştir: “Meleğin, onun hakkında günah yazmaması, sûfinin günah işler işlemez –melek günah yazmadan- hemen tövbe etmesidir. Günah işlemesi ise her insanın hataya meyilli olmasındandır.”

Semâ, kemal ehline yasaklanmıştır. Kemal ehlinde semâ yapanlar bunu iki mana için yapmışlardır:

Birincisi, vücutlarını rahat ettirip acılarını dindirmeleridir. İkincisi ise makamlarına yakışmadığı halde semâyı, aklı başında olanları değil de gafilleri hidayete erdirmek için yapmalarıdır.

İmam Muhyiddîn İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: “Semâ, nefsin taşıdığı günahlardandır.”

Yine şöyle demiştir: “Semâ, bu zamanda hiçbir Müslümanın cevaz vermediği bir husustur.”

Bu söz de ona aittir: “Semâ ehli, dinlerini oyun ve eğlence edindiler.”

Bu konuda söylenecek sözler, satırlara sığmayacak kadar çoktur. İbnü'l-Arabî'nin bu hususta söyledikleri ise kendisini bağlamaktadır.

ANLAYIŞ VE BASİRET SAHİPLERİNE ÖZÜR MAHİYETİNDE BİR SONUÇ

Allah'ın rızasıyla bahtiyar kıldığı değerli kardeşlerim! Bilin ki bu satırlara muttali olanlar şu iki hususu göreceklerdir:

Birincisi –hizmetini layıkıyla yerine getiremediğim- Müslüman kardeşlerimi uyarmak, tespitlerimi onunla paylaşmak ve teberrüken takip edip faydalanacağı birtakım meseleleri izah etmek istedim. Halime muttali olanlar iyi bilmelidirler ki –Allah'ın kusurlarımı örtme faziletinden başka- benim bunlardan bir nasibim yoktur. Bunu tevazu için değil; sadece bir hakikati ortaya koymak için söylüyorum. Çünkü Allah kötülüklerimi, kusurlarımı, kıt anlayışımı ve işittiğim bâtil şeyleri en iyi bilendir. O, çok bağışlayan ve çokça merhamet edendir.

İkinci husus ise burada ezberden ve mana ile nakledilen hususlardan hâsıl olacak faydalardır. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki burada söylediklerimi naklederken hatalarımdan ve mesnedi olmayan her türlü sözden uzak durdum. Buna rağmen sözlerimi maksadımın dışına taşıyanlar, makam sevgisi ve şeytanî kurnazlık peşinde olanlardır. İnsanların; söylediklerimin hakikatinden ve sözü uydurmadığımdan emin olmaları için meselelerin aslına bakmaları yeterli olacaktır. Sözlerime muttali olan herkese düşen, kusurları ortaya çıkaracak araştırmacı ve eleştirel bir yol izlemek ve bunu yaparken –söylediklerimizin çoğunun manayla nakledildiğini- göz önünde tutarak insafı elden bırakmamaktır.

İmam Muhyiddin İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “Manayla nakleden kişi, ancak anladığını nakletmiştir.” Peygamber (s.a.v.) de “Burada olanlar, olmayanlara (bu sözleri) duyursun. Muhtemeldir ki burada olmayanlar, olanlardan daha iyi anlamış olabilir.” buyurmuştur. Siz o halde benim anlayışıma bakın ve asla bu işe derin ilmimle kalkışmadığımı bilin. Bilakis bunlar, kötü fiilimin ve üzerime vazife olmayan işlere kalkışmamın bir sonucudur. İmam Gazzâlî (rh.a.), Peygamber (s.a.v.)'in “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” hadisini anlayışlarının farklı olması şeklinde açıklamıştır. Gayretler aynı olsaydı ilim olmazdı. İnsanlar arasında seviyesiz fikirler hâkim olurdu. O halde anla ki doğru yolu bulasın. Düşün ki mutlu olasın. Ben de kalkıştığım bu işten dolayı Allah'tan mağfiret ve hataya sürükleyen sürçmelerden afiyet diliyorum. O bana yeter, o ne güzel vekildir. Güç ve kuvvet, sadece yüce ve büyük olan Allah'ın yardımıyla elde edilir.

Bilimsel Toplantı Tanıtımı
Conference Review
تعريف الندوات العلمية



I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu

**Abdurrahman
AKBOLAT***

En basit manasıyla engellilik, doğuştan veya sonradan ortaya çıkan bedensel veya zihinsel faaliyetlerdeki kısıtlılık olarak tanımlanabilir. Engellilik, bireyin günlük hayatını kısmen ya da tamamen etkileyebilir. Din ise, insan hayatını çepeçevre kuşatan varoluşsal bir gerçekliktir. Doğru bir din eğitimi almış engelli birey, zorluklar karşısında hayata daha çok tutunacak ve hayatı anlamlandırma gayretinde dinden ziyadesiyle yararlanacaktır. Bu bağlamda, yurt içi ve yurt dışından katılımı 13-15 Kasım 2015 tarihlerinde, İstanbul Bağcılar Belediyesi Engelliler Sarayı ev sahipliğiyle gerçekleştirilen “Uluslararası Engelliler Metot ve Hizmetleri Çalıştayı,” Diyanet İşleri Başkanlığı, Bağcılar Belediyesi ve Engelsiz Dünya Platformu iş birliğiyle gerçekleştirildi. Milli Eğitim Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Necmettin Erbakan Üniversitesi'nin de paydaş olduğu kurumsal iş bölümünde, alanında uzman kişi ve akademisyenlerin katılımlarıyla yürütülen proje, hem ülkemizde hem de ülkemizin dışında engellilik konusuyla ilgili çok yönlü fikir sahibi olunmasında önemli bir katkı sağlamıştır. “I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu,” yukarıda zikredilen projenin ikinci ayağıydı. “Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başa Çıkma ve Din Eğitimi” ana başlıklarıyla gruplandırılan sempozyumun temel amacı; çalıştaydan elde edilen olumlu kazanımlar çerçevesinde, dinlerin engelliliğe ve engellilere yönelik temel yaklaşımlarını, engelli birey ve ailelerinin temel sorunlarını, dini başa çıkma stratejilerini ve engellilerin din eğitimiyle ilgili tüm argümanları bilimsel araştırma ve bulgularla tespit etmek bunun yanı sıra

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı. abdurrahman.akbolat@ikc.edu.tr

engellilere, hem sorunlarla baş edebilme hem de daha yüksek bir yaşam kalitesi standartlarına ulaşabilme yolunda mümkün olabilecek en uygun çözüm ve fırsat seçenekleri sunabilmektir.¹

Koordinatörlüğünü, Hasan Feyzi Giray; başkanlığını Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır'ın yaptığı I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu, 18 Kasım 2016 tarihinde protokol konuşmalarıyla başladı. Bağcılar Belediye başkanı Lokman Çağrııcı konuşmasında Türkiye'de ve Bağcılar'da bulunan engelli nüfusunun genel nüfusa oranını, engelliler için yapılan hizmetin geçmişten günümüze artarak devam ettiğini, 2015 yılında yapılan çalıştay kararlarını hayata geçirme gayretinde olduklarını belirtmiştir. Sempozyum başkanı Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, sempozyumun kurgusunun çalıştayda yapıldığını ve bahsi geçen çalıştay kararlarının bilimsel nitelikte olup tüm kurumları bağlayıcı olduğunu ifade etti.

Sempozyumun ilk oturumuna Prof. Dr. Mustafa Usta başkanlık yaptı. Birinci oturumda dinden yararlanarak engellilikle ne tür bir baş etme sağlanabileceğine cevap aranacağını ifade eden Prof. Dr. Mustafa Usta, birinci oturumun ilk bildirisini sunmak üzere sözü Doç. Dr. Celal Büyük ve Yrd. Doç. Dr. İsmail Bulut'a bıraktı. Sunumu gerçekleştiren Doç. Dr. Celal Büyük, genel hatlarıyla tanrı algısının kader algısını da engelliliğe bakışı değiştireceğini ifade etti. Engelliliğin her çeşidinin değişmez bir alın yazısı olarak görülmesi gerektiğini ifade ederek insan iradesine bağlı olan engellilikle mücadele edici bir anlayışın hâkim olması gerektiği görüşünü savundu. İkinci tebliğ sahibi Prof. Dr. İbrahim Coşkun, "Engellilik-Kader İlişkisi ve Genom Projesi ile Bu İlişkinin Geleceğine Dair Tartışmaların Değerlendirilmesi" başlıklı bildirisinde, Genom projesi hakkında bilgi verdi. Genom ile engelliliklerin aşılmasında İslam âlimlerinin öncülük etmesi gerektiğini, Genom'un abartılarak umut tacirliği yapılmaması gerektiğini, engelliliğin sadece bireyin ve çevresinin mücadele etmek zorunda olduğu bir imtihan olmayıp toplumsal duyarlılığın da bu konuda elzem olduğunu vurguladı. Coşkun'dan sonra "Görme Engellilik ve Dini Başa Çıkma" başlıklı bildiriyle Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı ve Sevgi Savcı Bahçekapılı, görme engellilerin; ne tür dini başa çıkma yollarına başvurduklarını, olumlu dini başa çıkmaya olumsuz dini başa çıkmadan daha fazla başvurduklarını, kader algısından tevekküle kadar birçok dini husustaki eksikliğin profesyonel anlamda din eğitimi verilerek aşılabileceğini belirtti. Birinci oturumun son bildirisi, uzman Aysun Bahadır'ın "Engelsiz Yaşam, Şehir ve Maneviyat" başlıklı tebliğiydi. Bu tebliğde Bahadır, Almanya'daki engellilerin bir

1 <http://engellilervedin.org/2016/06/06/sempozyum-hakkinda-about/>

günlük yaşantısını, toplumsal duyarlılığı, şehir düzenlemesini ele aldı. Almanya'daki manevi danışmanlık hakkında kısaca bilgi vererek manevi danışmanların engelli bireylere sunduğu hizmetlere değindi.

İkinci oturum Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır'ın başkanlığında gerçekleşti. İlk tebliğ sahibi Doç. Dr. Hasan Kaplan "Engelli Çocuk Sahibi Ebeveynlerde İlahi Adalet İnancı" başlıklı sunumunda, beklenmedik musibetlerle karşılaşan bireyin diğer krizlerle birlikte "inanç krizi" yaşadığına değindi. İnanç krizi esnasında bireyin yalnız kalması ve uzman olmayan kişilerce dini-manevi yardım alması gibi faktörlerin krizin iyi yönetilmemesine neden olduğunu belirtti. İlahi adalet kavramını ele alan Kaplan, ilahi adaletin nesnel/nassal değil algısal bir gerçeklik olduğunu ifade etti. İkinci konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Mebrure Doğan "Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması" başlıklı tebliğinde dini başa çıkmanın her birey için geçerli olmadığına; bireyin dini yönü zayıfsa başa çıkma sürecinde dinin yer almadığına, dini yönü güçlüyse başa çıkma sürecinde dinin yer aldığına; Allah'a yönelmenin engelli ailelerinde daha çok olduğuna değindi. Yrd. Doç. Dr. Elif Kara "Engelli Ailelerinin Yaşadıkları Kayıp Duygusuyla Başa Çıkmalarına Yönelik Manevi Danışmanlık: Yas Danışmanlığı" başlıklı bildirisinde öncelikle manevi danışmanlık hakkında tarihsel bilgiler vererek manevi danışmanlığı tanıttı. Yas danışmanlığının tanımı, kapsamı ve temel ilkeleri hakkında bilgiler verdi. İslami açıdan dini danışmanlık dâhilinde neler yapılabileceğini ele aldı. Diğer bir tebliğ sahibi Dr. Ayşe Burcu Gören, engelli çocuğa sahip annelerin dini/manevi destek ihtiyaçlarına ve engelli çocuğa sahip annelere yönelik bir dini/manevi bakım modeli hazırlanırken dikkat edilmesi gereken hususlara değindi.

Prof. Dr. İbrahim Coşkun'un başkanlığındaki üçüncü oturumun ilk tebliği Yrd. Doç. Dr. Hülya Çetin'e aitti. Çetin, "Yeryüzü Dinlerinde Empati, Ahlak ve Engellilik" başlıklı tebliğinde din ve empati kavramlarını ele aldı, empatinin ahlakla arasındaki farka ve ilişkisine değindi. Empatinin engelliyle olan ilişkideki rolüne vurgu yaparak empatinin maddi destekten çok manevi bir destek olması gerektiğini ve empatinin bu bağlamda toplumsal bir vazife olduğunu dile getirdi. Çetin'den sonraki konuşmacı olan Prof. Dr. Ahmet Onay, "İslami Bir Mesele Olarak Engelliler Konusunu Ele Alışımız ve Engellilerin Dünyasındaki Karşılığı Sorunu" adlı bildirisinde, engellilere İslam'ın nasıl yaklaştığına değindi. Engelliye yönelik din hizmetlerinin engelliliğin tüm boyutlarını kapsamaması gerektiğini, evliliklerinden ibadet yerlerine ulaşımına kadar hayatın dini ve günlük işlerinde engellilerin hayatlarını kolaylaştıracak düzenlemeler yapılması gerektiğini, son olarak da en-

gellilerin cinsel istismarı üzerinde yasal düzenlemelerin şart olduğunu belirtti. Üçüncü oturumun son tebliğinde Aamir Khan'ın "Yerdeki Yıldızlar" filmi üzerinden engelli bireylerin zihinsel ve manevi eğitimlerinin sinemadaki yansımalarını değerlendirmeye çalışan Melek Atalay ve Tugay Keçeci, Khan'ın meşhur olması ve kozmopolit bir kültürde olup İslam kültürünün özelliklerini filmlerine taşıması nedeniyle bu sanatçının filmi tercih ettiklerini ifade ettiler. Engellilik tanımını yaparken her türlü kısıtlanmanın engellilik olduğunu bu bağlamda öğrenme sorunu çekmenin de engellilik olduğunu söyleyen Keçeci, disleksi hastalığı hakkında bilgi vererek "Yerdeki Yıldızlar" filmi üzerinden disleksi hastalarına nasıl yaklaşılması ve yardım edilmesi gerektiğini anlattı.

Dördüncü oturum Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı'nın başkanlığında gerçekleşti. İlk bildiri Yrd. Doç. Dr. Naci Kula'nın "Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı" başlıklı tebliğiydi. İslamiyet'teki ve Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvurlarına değinen Kula, dini inançların özellikle de Allah inancının engelli bireyin kendisini tanıyarak umutla engelini aşmasına katkı sağlayacağını belirtti. Yaşanan her türlü olumsuzluğun bireyin kendisini tanımaya ve engelleri aşmaya çözüm üretme noktasında bir fırsat olduğu sonucuna ulaştığını söyledi. Yrd. Doç. Dr. Yusuf Açık'ın bildirisini bu oturumun bir diğer tebliğiydi. "Engellilerin İstismarı Sorununa Kur'an ve Hadisler Işığında Çözüm Analizi" başlığındaki bildirisinde Açık, istismarın tanımını, çeşitlerini, engelli bireye, topluma ve istismarcıya olan olumsuz etkilerini ele aldı. Engelliye olan istismarın tanım kapsamını genişleterek engelli üzerindeki batıl inançları da bu konu çerçevesine dâhil etti. İslam dininin insanlara ihlasla yaklaşmayı emrettiğini ve bu yaklaşımla hareket edildiğinde engelliye hak ettiği değeri verileceğini vurguladı. Bahsi geçen hususta, okuldan eve, engelli bireyin tüm sosyal çevresinin bilinçlendirilmesi hatta her türlü medya organlarının bu konuda hassasiyete çağırılması gerektiğinin altını çizdi. "Zihinsel Engelli Bireylerde Allah Algısı" başlıklı bildirisıyla diğer bir tebliğ sahibi Arş. Gör. Fatma Sağlam, zihinsel engelli bireylerde de Allah algısının var olduğunu, merhametli bir Tanrı algısının olduğunu belirtti. Sağlam, yaptığı nitel çalışmada zihinsel engellilerin Allah'a sevgiyle bağlı oldukları, cennet cehennem tahayyüllerine bakıldığında zihinsel engellilerin Kohlberg'in ahlak yasasının gelenek öncesi dönemde oldukları, dinin inanç boyutu açısından her ne kadar iyi olsalar da ibadet boyutu bakımından ritüelleri yerine getiremedikleri sonucuna ulaşmıştır.

Prof. Dr. Ahmet Onay başkanlığındaki beşinci oturumun ilk tebliği, Öğr. Gör. Cuma Karan'a aitti. Karan, "Hz. Peygamber'in Engellilerle İletişimi" adlı bildirisinde, Hz. Peygamberin engellilerle olan iletişimini sahabelerden örnekler vererek anlattı. Kimi sahabeleri öğretmenlik vazifesiyle görevlendirdiğini belirterek Hz.

Peygamberin engellilere yaklaşımında onları rencide etmeden engelsiz bir birey olarak gördüğünü hissettirerek yaklaştığını söyledi. Hz. Peygamber'in engelli sahabelerle iletişimde dikkat ettiği önemli noktalara değinen Karan, bu konuyu 14 alt başlıkta ele aldı. Bunlardan bazıları, değer vermek, öne çıkarmak, iltifat etmek, ziyaret etmek, empati kurmak. Yrd. Doç. Dr. Arif Gezer'in "Hadis Edebiyatında Engellilik" bildirisıyla oturum devam etti. Gezer, kulluğun engelliliğe göre değişmediğini, engelli olmanın imam-önder olmaya mani olmadığını, askeri görevlerde bulunmalarında engel görülmediğini, engellilere sabrı peygamber sabrı gibi kutsal gösterildiğini hadis literatüründe bulunduğunu ifade etti. Doç. Dr. Mithat Eser, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Engelliler" adlı tebliğinde, Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in hayatından kesitler sundu. Devlet başkanı olmalarına rağmen görme engelli bir bireye hizmet ettiklerini aktardı. Hulefâ-i râşidîn döneminde engellilere gayri müslim dahi olsa vergi muafiyeti olduğu, engellilerle istişare edildiği, engellilere günlük hayatın birçok yerinde değer verilerek engelsiz bir birey gibi görevlendirildiklerini, engellilerle istişare edilip onların tavsiyelerinin dinlendiğini ve vali olarak görevlendirildiklerini belirtti.

Sempozyumun altıncı oturumu Doç. Dr. Hasan Kaplan başkanlığında yapıldı. Sempozyuma Almanya'dan katılan Halil Gülel, Bosna'dan katılan savaş gazisi Mujo Aganovic gerek Türkiye'de gerekse ülkelerindeki engelli yaşamı hakkında bilgiler verdiler. Engellerine rağmen hayata tutunma mücadelelerini örneklerle aktardılar. Sempozyumun bir diğer bildirisini Rada Abbas'a aitti. Abbas, Azerbaycan'daki engelliliğin en büyük iki nedeni trafik kazaları ve savaş olduğunu söyledi. Engelli çocukların utanç nedeni sayıldığını ve yakın tarihlere kadar evlerde gizlenerek dışarı çıkarılmadığını, Azerbaycan'da resmi eğitim kurumlarında engellilere din eğitimi verilmediğini, engellilere yönelik din eğitimi veren kurumlarda engel türü ayırımı yapılmaksızın eğitim verilmekte olduğunu, engellilere yönelik din eğitimi materyalinin olmadığını belirtti. Sempozyuma Kosova'dan katılacak olan ama mazereti nedeniyle iştirak sağlayamayan Vedat Bajrami'nin "Kosova'da Din ve Engellilik" bildirisini Nesrin Cavid sundu. Kosova'da eğitim, okullarda uygulanan eğitim metodu hakkında bilgiler verildi. Engellilere yönelik din eğitiminin metot ve materyal eksikliğinden bahsedildi. "Makedonya'da Din ve Engellilik" başlıklı bildirisinde Ajse Bekirovska, Makedonya'nın etnik yapısı hakkında bilgi verdi. Bekirovska, doğum öncesi engellilik bilgisinin az olduğu, ebeveynlerin engelli doğan çocuklarını sakladığı hatta engelli çocuğu gizlemek uğruna başka ülkelere götördüklerini aktardı. Özel ve devlete ait eğitim kurumlarında engellilere yönelik bir din eğitiminin verilmediğine vurgu yapan Bekirovska, dini mekânların engelliye uygun bir yapıya kavuşturulması gerektiğini belirtti.

Yedinci oturum başkanlığını yapan Doç. Dr. Mithat Eser ilk sunumu yapmak üzere Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan'a söz hakkı verdi. Turan, "Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Engellilik Konusunda Ortaya Çıkan Yaklaşımların Dinsel Referansları" başlıklı bildirisinde, Yahudiliğin kutsal kitabında engellilere karşı olumsuz bir yorumlanmanın var olduğunu, aynı durumun Yahudiliğin mirasçısı sayılan Hristiyanlık literatüründe de yumuşatılmış bir şekilde de olsa var olduğunu belirtti. Hristiyanlığın kutsal kitaplarında, Tanrı'ya itaatsizliğin bir sonucu olarak hastalık ve çeşitli engellilik durumlarıyla cezalandırıldıklarını ifade eden çeşitli pasajların varlığına değinen Turan, Yeni Ahit'te, günah ve engellilik arasındaki nedensel ilişkinin, İsa tarafından hem desteklendiğini hem de aksinin iddia edildiğini yansıtan rivayetler içerdiğini söyledi. Ayrıca Turan, günümüzdeki Batı kökenli çalışmalarda Hristiyan ve Yahudi kutsal metinlerindeki engelliye olan bu olumsuz bakıştan ziyade olumlu olan bakışın ön plana çıkarılmaya çalışıldığını da sözlerine ekledi. "Engelli Bireye Sahip Ailelerin Yaşadıklarını Anlamlandırmalarında Din Eğitiminin Rolü" başlıklı bildirisine bir diğer tebliğ sahibi Yrd. Doç. Dr. İslam Musayev, engelli çocuklara sahip ailelere sunulacak din eğitiminin ailelere umut aşılayacağını, yaşadıkları hayatı anlamlandırmalarında yardımcı olacağını ve sadece manevi değil fiziksel tedaviye de sağladığı motivasyonla (dolaylı da olsa) katkısının olduğunu belirtti. Musayev, din eğitiminin sağladığı bu motivasyonu tıbbi ilimlerin tek başına sunmadığının da altını çizdi.

Sempozyumun son oturumu olan sekizinci oturumun başkanlığını Doç. Dr. Sadettin Özdemir yaptı. "Hristiyan Batı Toplumunun Engellilere Yönelik Yaklaşımı (Aveyronlu Vahşi Çocuk Victor Örneği)" başlıklı bildirisine sekizinci oturumun ilk tebliğini sunan Arş. Gör. Ahmet Göncü, engel ile mücadelenin toplumun görevi olduğunu belirtti. Batı dünyasının geçmişten bugüne engelliye bakış açısındaki olumlu değişmeyi ele aldı. Göncü, Batıda engellilerin sistemli bir şekilde devlet desteğiyle eğitilmelerinin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başına denk geldiğini, bu süreçte engelli eğitiminde Jean Marc Gaspard Itard'ın Aveyron'lu vahşi çocuk Victor ile yaptığı çalışmanın bir kırılmaya neden olduğunu ve günümüz özel eğitim anlayışının temelini oluşturduğunu ifade etti. Yrd. Doç. Dr. Ayşegül Gün "İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme İlkeleri Işığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi" başlıklı tebliğinde, işitme engelliler için nasıl bir DİKAB ders müfredatı hazırlanması gerektiği, DİKAB öğretmenlerinin eğitim esnasında nasıl bir metot uygulamaları ve en uygun materyalleri nasıl geliştirmeleri gerektiği hususlarına değindi. "İşitme Engellilere Kur'an Öğretiminde Karşılaşılan Güçlükler ve İşitme Engellilere Özel Elifbâ: Elfabe" başlıklı tebliğinde Yrd. Doç. Dr. Mustafa Başkanak, işitme engellilere verilen din eğitiminin geçmişi ve bugünü hakkında bilgiler

verdi. Günümüzdeki işitme engellilere yönelik din eğitiminin eksikliklerine değinen Başkan, bu eksiklikleri gidermeye yönelik önerilerde bulundu. Yrd. Doç. Dr. Mahmut Dünder "Özel Eğitimde Din Eğitimcisi Yetiştirme" başlıklı tebliğinde neden özel eğitimde din eğitimcisi yetiştirilmesi gerektiğini, verilen din eğitiminin engelli birey için önemini izah ederek ortaya koymaya çalıştı. Dünder, engelli bireye verilecek olan din eğitiminin hem engelli bireye (sabır, kendisiyle barışık olma vs.) hem de topluma (bütünleşme, toplumun birbirini tanınması vs.) yararlı olacağını dile getirdi.

Toplam 8 oturumdan oluşan sempozyum, 20 Kasım 2016 Pazar günü teşekkür konuşmaları ve sempozyumda sunulan tebliğler doğrultusunda hazırlanan sonuç bildirgesinin Bağcılar Belediye Başkanı Lokman Çağrırcı tarafından okunmasıyla sona erdi. Sonuç bildirgesi, 14 maddeden oluşmaktadır.

I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu Sonuç Bildirgesi:

1. İnsanoğlu hayatı boyunca bazen biyolojik bazen psikolojik bazen de sosyal problemlerle karşılaşmakta, karşılaştığı olayları anlama, anlamlandırma ve çözümleme arayışına girmektedir. Bu arayışta, insanların karşılaştıkları sorunlarla baş etmelerinde önemli dini inanç ve değerlerin bir rolünün bulunduğu belirlenmiştir.
2. Engelli birey ve ailesinin engelliliğin olumlu kabulü ve engellilikle başa çıkma da psikolojik ve dini desteğe ihtiyacı olduğu tespit edilmiştir. Engelliliğin anlaşılması, kabulü ve manevi desteğin olumlu katkı sağlanması için modern bilimler ile din bilimlerinin ortak zeminde buluşması sağlanmalıdır.
3. Doğru temellere dayanan bir din anlayışı insana huzur ortamı sağlarken, yanlış ve eksik din anlayışı ise problemlerin çözümünü daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu nedenle sağlıklı doğru dini inanç ve değerlerin, özellikle de doğru kader algısının bireylere kazandırılması gerekmektedir.
4. Engellilik ve ortaya çıkardığı problemlerin çözümü ile engelli birey ve ailelerinin hayata bağlanmasını sağlayacak tedbirler konusunda toplumsal duyarlılık ve farkındalığın artırılması sağlanmalıdır.
5. Engelli bireylerin bilişsel, duyuşsal, duygusal, sosyal, psiko-motor, dil ve kavram gelişim niteliklerini içeren manevi ve farklı gelişim alanlarını kapsayacak etkin ve işlevsel öğretim programlarının ve materyallerin hazırlanması gerekmektedir.
6. Toplumsal mekânların engelli bireylerin hareket edebilecekleri şekilde uyarlanması sağlanmalıdır. Buralara engelli bireylerin katılmaları teşvik edilerek sos-

yalleşmelerine katkı sağlanmalıdır ve devletin bütün yaygın ve örgün eğitim kurumları buna destek olmalıdır.

7. Engelli birey ve yakınlarına destek mahiyetinde geliştirilen sosyal politika ve projelerde dini ve manevî unsurlara yer vermeye özen gösterilmelidir.

8. Engelli birey ve ailelerine profesyonel donanıma sahip uzmanlar tarafından dini ve manevî bir danışmanlık hizmeti verilmelidir. Dini inanç ve değerlerden oluşan eğitim seminerleri ve programlarına yer verilerek, engelli bireylerin ve ailelerinin karşılaştıkları sorunları daha sağlıklı bir şekilde atlatmaları sağlanmalıdır.

9. Engelli birey ve ailelerine profesyonel manevî danışmanlık yapmak üzere uzman personelleri yetiştirmek için İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakültelerinin bünyesinde Manevî Danışmanlık bölümlerinin açılması teşvik edilmelidir. Ayrıca bu fakültelerin öğretim programlarına özel eğitim dersi konulmalıdır; bununla birlikte, Eğitim Fakültelerinin Özel Eğitim bölümlerinin öğretim programlarına da Din Eğitimi dersi eklenmelidir.

10. Profesyonel manevî danışmanlık ve rehberlik eğitimi alan uzmanların Milli Eğitim, Adalet, Sağlık, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlıkları ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarda istihdamı sağlanmalıdır.

11. Engellilere ve ailelerine manevî destek bağlamında toplumsal farkındalık oluşturma adına başta sinema sektörü olmak üzere tüm kitle iletişim araçlarında görsel sanatların etkin bir araç olarak kullanılması gerekmektedir.

12. Engelliliğin kötüye kullanılması, bizzat engelli birey tarafından olduğu gibi onun çevresi tarafından da söz konusudur. İslam dini engelliliğin ve engellinin kötü amaçlarla kullanılmasını kesin bir dille reddederek kişilere konuyla ilgili duyarlı ve sorumlu davranmalarını telkin etmektedir. Bu sorunun aşılmasında her türlü dini- manevî, psikolojik vb. bilimsel argümanlar değerlendirilmelidir.

13. İşitme engellilerin yoğun olarak bulunduğu ve eğitimci ihtiyacının olduğu yerlerde din hizmeti veren görevlilere yönelik yapılan çalışmalar geliştirilerek arttırılmalıdır, Türk işaret dili eğitimi alabilmeleri için imkânlar geliştirilerek yaygınlaştırılmalıdır.

14. Alan uzmanları tarafından engelliliğin tüm boyutlarına uygun din eğitiminde kullanılacak yöntem, teknik, etkinlik ve örnek uygulamaların bulunduğu ve ilgili tüm kurumlarla işbirliği halinde eğitimci kılavuzu hazırlanmalıdır.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Adnan DEMİRCAN

Cahiliye Arapları

Beyan Yayınları, İstanbul 2015, I. Baskı, 144 s.

■ H. Merve ÇALIŞKAN BAŞER*

Kur'an-ı Kerim'i anlama çabaları her çağda olduğu gibi günümüzde de büyük bir ilgi ve merak ile ilmi çalışmalar arasındaki yerini almaktadır. Ülkemizde Kur'an'ın ne dediğini anlamak maksadıyla yapılan Türkçe meal çalışmalarının başlangıcı 14. yüzyıla kadar uzanmaktadır ve o zamanlardan beri sürekli farklı çevirilerle bu faaliyet sürmektedir. Bir diğer anlama çabası ise, Kur'an'ın tefsirini yapmak şeklinde kendini göstermektedir. Bunun haricinde yine Kur'an ve tefsir sahalarında, hatta diğer temel İslam bilimleri alanında yapılan pek çok akademik çalışmanın da temel noktası, aslında, Kur'an'ı anlama isteğine dayanmaktadır. Ancak erken dönem meal ve tefsir çalışmalarına baktığımızda Kur'an'ın elimizdeki Mushaf sırası göz önüne alınarak tercüme edildiğini ve açıklandığını görmekteyiz. Son dönemlerde ise, Kur'an'ı anlamak için onun indirildiği ortamın sosyo-ekonomik, siyasi, coğrafi vb. durumları yanı sıra, muhatap kitlenin psikolojik, ilmi, dini durumlarını esas alarak yapılan çalışmalar ise etkinliğini sürdürmektedir. Kur'an'ın geldiği çağda söz konusu muhatap kitlenin hali hazırdaki durumları, hitabın şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Hal böyle olunca vahiy gelmeden önceki bu durumları bilmek, Kur'an'ı anlamaya önemli katkılar sağlayacaktır. Tanıtımını yaptığımız bu kitap da, Kur'an'ın geldiği Arap toplumun İslam'dan önceki dönemini nitelemek için kullanılan "Cahiliye Arapları"nın yaşadığı bölgeyi, toplumun siyasi, dini, ekonomik ve ilmi durumunu ele alan ve bu konuda bize kaynaklık etmekte olan bir kitaptır. O dönemi anlama amacının yanında, yazarın da deyimiyile, bu kitapta, elimizdeki mevcut tarih kaynaklarının İslam döneminde yazılmış olmasının ve Cahiliye döneminde sözlü kültürün hâkim olmasının getirdiği bazı problemlerin incelemeye tabi tutulması amaçlanmaktadır. Tüm bunlar, Hicaz bölgesi temel alınarak incelenmeye çalışılmaktadır.

Kitap bir giriş ve yedi ana bölümden oluşmaktadır. Ancak teknik olarak başlıkları numaralandırma sisteminin kullanılmayışı, bazılarınca kitabı okurken

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. haticemervecaliskan@gmail.com

bölümleri zihinde sınıflandırmada güçlük olarak görülebilir. Ancak bu durumu göz ardı ettiğimizde kullanılan yedi başlık itinayla seçilmiş, derli toplu bir şekilde ele alınmaktadır. Yazarın giriş kısmında, iki ayrı konuyu tartıştığını görmekteyiz. İlki, İslam tarihi kaynaklarının Cahiliye hakkında taraflı olup olmadığı konusudur. İslam tarihi ile ilgili en eski kaynakların Abbasiler dönemine ait olduğunu söyleyen yazar, ilk dönem yazarlarının bazılarının yaşadıkları dönemin genel havasından etkilendiğini, bir kısmının iktidara hoş görünme düşüncesine sahipken, bir kısmının ise iktidar muhalifi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu kitaplarda yazılan bilgiler büyük ölçüde öznellik taşımaktadır. Bu nedenle, İslam tarihinin yeniden yazılmasının önemi vurgulanmaktadır. İkinci konu ise, Kur'an'ı Kerim'in cahiliye kaynağı olarak kullanılması hususudur. Yazar, Kur'an'ın, ayetlerin bağlamı ve nüzül ortamı dikkate alındığı takdirde, ihmal edilmemesi gereken bir kaynak olduğunu söylemektedir. Ancak Kur'an burada temel başvuru kitabı olmaktan ziyade, diğer kaynaklarla birlikte okunan kitap olmalıdır. O takdirde Arap tarihi hakkında yeterli olmasa da, önemli tespitler verecektir.

İlk bölüm "Arap Yarımadası ve Araplar" başlığı altında dört ara başlık içerisinde incelenmektedir. Arap Yarımadasının coğrafi sınırları anlatıldıktan sonra iklim ve bitki örtüsünden, ekonomik imkânlarından ve gelir kaynaklarından söz edilmekte ve bu yarımada da yaşayan Arapların geldikleri kabile soyları açıklanmıştır. İslam'ın doğuşundan önceki bu zaman aralığı için "Cahiliye Dönemi" denildiğinde ara başlıklardan bir diğeri olarak "cahiliye kavramı" ele alınmaktadır. Yazar bu eserde İslam'ın geldiği zamana yakın olan bir asırlık dönem olan kısma "Yakın Cahiliye" demektedir ve daha çok bu zaman üzerinde durmaktadır. Son olarak ise, bu toplumdaki peygamber beklentisi ele alınmakta ve Hz. Peygamber'in Hicaz toplumuna neden peygamber olarak gönderildiği konusundaki bazı görüşlere yer verildikten sonra bu yorumlar öznel bulunmakta, bunun sebeplerini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği değerlendirilmesi yapılmaktadır. Her ne kadar burada bize derli toplu, bir nevi özet mahiyetinde tatmin edici bilgi sunulsa da, bu kısım oluşturulurken çok fazla tarih kitabı kullanılmadan Diyanet İslam Ansiklopedisinin belirli maddelerinin özetlendiğini görmekteyiz.

İkinci bölüm "Coğrafya ve İnsan" başlığını taşımakta olup, Hicaz bölgesinin önemli yerleşim yerleri olan Mekke, Medine ve Taif şehirleri ayrı ayrı başlıklarla incelenmektedir. Bu başlıklar altında yine söz konusu şehirlerin iklim, coğrafya, ticaret gibi özelliklerine değinilmekte, bölgede yaşayan insanların geldikleri kabileler hakkında kısa bilgilere yer verilmektedir.

Üçüncü bölüm “Toplum” başlığı altında hazırlanarak, bu başlık altında kabile, aile, kadın, değerler gibi konular genel hatlarıyla incelenmektedir. Kabile yaşamının nasıl olduğu ve kabileler halinde yaşayan Arapların hangi şartlarda nasıl tutum sergiledikleri, evlilik ve aile hayatında kadın ve erkeğin rolleri, kadının toplumdaki konumu, görevi ve Arapların önem verdikleri belli başlı değerler bu bölümde bize sunulmaktadır. Ancak bu konuların günümüzde çokça konuşulan, tartışılan yönlerine yer verilmeyip, genel bilgiler verilmekle yetinilmektedir.

Dördüncü bölümün başlığı “Din”’dir ve başlıkta Arabistan’da başta putperestlik olmak üzere, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Haniflik gibi diğer mevcut inanışlara yer verilmektedir. Yaygın olan inancın putperestlik olması nedeniyle bu kısmın diğerlerine göre daha çok üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Putperestlerin putlara tapınmanın yanında Allah’ı da bildikleri, kuramsallaşmış bir inanç sistemi ve pek fazla dini ritüellerinin olmadığı, göçebe-yarı göçebe toplum olmalarının inançlarına etkileri olduğu, putperestliğin Arabistan’a girişi gibi konulara yer verilmektedir. Bunun akabinde Yahudilik ve Hıristiyanlık’ın Arabistan’daki varlığı anlatılmakta ve hakkında pek çok tartışmanın olduğu Haniflik inancına –bu konu ile ilgili farklı görüşler de aktarılarak- değinilmektedir.

Beşinci bölüm ise, “Siyaset” başlığını taşımaktadır. Yine bu bölümde de üç önemli şehir olan Mekke, Medine ve Taif’te ki siyasi durum aktarılmakta ve Bizans-Sasani mücadelesinde Araplar’ın durumuna yer verilmektedir.

Altıncı bölümde “Ekonomi” konusu ele alınmakta, yine aynı şehirlerin ticari durumlarına değinilmektedir. Bu kısımda, Hicaz’ın ekonomik kaynaklarının yetersizliğinden ve bu sebeple kaynaklara ulaşmak için ciddi mücadeleler gerektiğinden bahsedilmektedir.

Son bölümde ise, “Kültür ve İlim” konusu işlenmekte ve göçebe kültürünün hâkim oluşu nedeniyle, kültürü nesillere aktarmada çok sistematik bir yol izlenmediği belirtilmektedir. Yine bu bölümde Araplar’da dil ve yazı, edebiyat ve ilimlerin nasıl bir konumda olduğu, hangi kültürlerden beslendikleri konuları da incelenmektedir.

Sonuç olarak, bu kitap, İslam’ın geldiği topraklarda –özelde Hicaz’da- İslam’dan önce yaşamış Araplar’ın coğrafi, siyasi, ekonomik, kültürel vb. durumlarını İslam’ı doğru anlamayı kolaylaştırması hedeflenerek kaleme alınmış bir kitaptır. Kitabın hacim olarak küçük olmasına karşın söz konusu meseleleri derli toplu bir biçimde bize sunması noktasında değerli bir kitaptır. Özellikle İslam tarihi ve İslami ilimler alanlarında çalışma yapacaklar için cahiliye dönemi resmini öz bir şekil-

de sunduğu için bir başvuru kitabı olarak kullanılabilir. Ancak kitabın önsözde dile getirilen, amaçları bize ulaştırma noktasında zayıf kaldığı söylenebilir. Çünkü burada yazar cahiliye dönemi ile ilgili rivayetlerin gerek sözlü kültürün hâkim oluşu, gerekse bu bilgilerin İslam kültürü içerisinde yazılmış olmasının problem olduğundan ve bu eserin cahiliye dönemini aydınlatma amacı taşıdığından bahsetmektedir. Ancak problem olduğu düşünülen ve eleştirilen bu konu hakkında mevcut tarih bilgileri sitemli bir şekilde bir araya getirilmekte, bunun dışında yeni bir katkıda bulunulmamaktadır. Bu durum bir yana bırakılırsa, bu çalışmanın söz konusu dönem hakkındaki bilgilerin tasnif edilip okuyucuya sunulması bağlamında değerlidir.

Dr. Mahmut ZENGİN

Din, Ahlâk ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar

Değerler Eğitim Merkezi (DEM) Yayınları, İstanbul 2015, 152 s.

■ Samet YAĞCI *

Eğitim, insan var oldukça önemini koruyacak bir olgudur. Tarih boyunca insanlığın ortak problemi olan eğitim, son yıllarda yaşanan bilimsel gelişmelerle birlikte büyük bir değişim sürecine girmiştir. Günümüzde neyin eğitiminin yapılacağına yanında, yapılacak eğitimin nasıl olması gerektiği de önem kazanmıştır. Eğitim anlayışındaki yeni yaklaşımlar, öğretmen-öğrenci rollerinde, öğrenme-öğretme süreçlerinde, öğrenme ortamlarının oluşturulmasında ve ölçme-değerlendirme yöntemlerinin belirlenmesinde önemli değişimlerin yaşanmasına yol açmıştır. Buna göre geleneksel eğitimin yerini, yapılandırmacı anlayış çerçevesinde, öğrenci merkezli, bireysel farklılıkları dikkate alan, farklı metod ve tekniklerle, yaparak yaşayarak öğrenmeyi hedef alan bir eğitim almıştır. Her alanda olduğu gibi din öğretimi de bu gelişmelerden etkilenmiştir.

Tanıtımını yapacak olduğumuz kitap, Dr. Mahmut Zengin ve üç öğrencisinin katılımıyla yeni anlayışlar çerçevesinde din, ahlâk ve değerler öğretiminde eğitsel oyun uygulamalarını içermektedir. Kitap, Değerler Eğitim Merkezi tarafından 2015 yılında yayımlanmıştır. Eser, özellikle isminde de belirtildiği üzere din, ahlâk ve değerler öğretimi için eğitsel oyunların uygulama örneklerini içermektedir. Kitap için, içeriği yansıtan, dikkat çeken bir renk ve kapak tasarlanmış, oyun uygulamalarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir sayfa boyutu ve sunum oluşturulmuştur.

Yaşanan bilimsel gelişmelere rağmen geleneksel din, ahlâk ve değerler öğretimi uygulamalarının devam etmesi ve yeni yaklaşımların ihmal edildiği düşüncesi kitabın yazılmasında önemli bir etken olmuştur. Yazar, bu çalışma ile, yeni yaklaşım ve uygulamalara katkı vermeyi, öğrenci ve öğretmenler için verimli sonuçlar sağlamayı amaç edinmektedir. Din, Ahlâk ve Değerler Öğretimi İçin Eğitsel Oyunlar Kitabı, öğrenci merkezli yaklaşımlara uygun olarak din, ahlâk ve okullarda yakın zamanda müfredata giren değerler öğretiminde kullanılmak üzere 87 adet eğitsel oyun uygulamasından oluşmaktadır.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. sametyagci45@gmail.com

Kitabın önsözünde yazar, oyunun her dönemdeki birey için bir ihtiyaç olduğuna, öğrenmeyi zevkli hale getiren ve kolaylaştıran bir araç olduğuna, bireylerin sosyalleşmesindeki etkisine vurgu yapmıştır.

Geleneksel yaklaşımların aksine, öğrencileri pasif ve dinleyici olmaktan çıkararak eğitsel oyunların, öğrencilerin bedensel, psiko-motor, zihinsel, duygusal, sosyal ve dil gelişimlerine katkı sağladığı, kendilerini ve arkadaşlarını tanımada onlara fırsat sunduğu, işbirliği, paylaşma ve dayanışmayı öğrenmelerine imkân tanıdığı, öğrencilerin duygu ve düşüncelerini rahat bir şekilde ifade edebilmelerini sağladığı belirtilmektedir. Eğitsel oyunların, yaparak yaşayarak öğrenmelere fırsat tanıdığı; istenilen bilgi, davranış ve becerilerin kalıcı bir şekilde kazanılmasını sağladığı ve öğrencilerin liderlik, konuşma becerisi, akranları ile sağlıklı ilişkiler kurma gibi farklı özelliklerinin ortaya çıkmasında imkânlar oluşturduğu ifade edilmektedir.

Kitapta yer alan eğitsel oyunlara geçmeden önce oyunların hazırlanmasında dikkate alınan hususlara yer verilmiştir. Buna göre oyunlar bir model olarak tasarlanmış, oyunlarla ilgili herhangi bir yaş düzeyi belirtilmemiştir. Bununla oyunların farklı gelişim basamaklarına uygun olarak işlenebilmesine olanak sağlanmak istenmiştir. Oyunlar, bir veya birden fazla beceri geliştirme üzerine kurulmuş olup hem bireysel hem de grup olarak oynanabilecek şekilde tasarlanmıştır. Oyunların ders ve konular için uygun olanının seçilmesi ve oyun sürecine dikkat edilerek güdüleme, değerlendirme ve etkinlik şeklinde uygulanması mümkün kılınmıştır. Oyunlarda kullanılacak materyallerin seçiminde, öğrencilerin durumuna ve imkânlara göre uygun olarak farklı materyallerin kullanılabilmesi belirtilmiştir. Bazı oyunlar tek bir derste değil birden çok derste uygulanmaya uygun olarak tasarlanmıştır. Bu da öğrencilerin her derse motive olarak gelmelerini sağlamaya matuftur. Bütün bunların yanında oyunların önceden açık bir şekilde öğrencilere açıklanması, öğrenci seviyesine dikkat edilmesi, fiziki mekân, materyal imkânları, öğretmenin oyun sürecini yönetimindeki başarısı gibi faktörlerin verimlilikte önemli noktalar olduğuna dikkat çekilmiştir. Netice olarak, eğitsel oyunlarla öğrencilerin sınıfa, okula aidiyet duygusunun geliştirilmesi amaçlanmıştır.

Kitapta her bir oyun için oyun ismi başta olmak üzere, oyunun amacını, süresini, gerekli araç-gereç ve uygulama önerilerinin belirtildiği bölümler oluşturulmuştur. Böylece her oyunun hangi amaç için planlandığı, ne kadar süre alacağı, oyun için hangi materyallere ihtiyaç olduğu ve oyunun uygulanmasında faydalı olabilecek öneriler hakkında önceden bilgi edinilmesi sağlanmıştır. Buna göre öğretmen amaç, süre, araç-gereç gibi verilen bilgilerden yola çıkarak uygun bulduğu oyunu sınıfta uygulayabilecektir.

Şüphesiz ki oyunların uygulanmasında en önemli hususlardan biri, yazarın da belirttiği üzere, oyunun nasıl oynanacağını açık bir şekilde sınıfa anlatılmasıdır. Bunun için kitapta oyunların uygulanması ve oyun kuralları ile ilgili gayet geniş bir bilgi bölümü mevcuttur. Bu bölümde oyunun nasıl uygulanacağı baştan sona adım adım anlatılmış ve oyun sonunda yapılabilecekler için öneriler verilmiştir. Bu bölümden sonra her bir oyun için örnek bir uygulama yapılmış, bununla oyunun somut bir şekilde canlandırılması yapılmaya çalışılmıştır. Örnek uygulamalar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinden herhangi bir sınıf ve ünite üzerinde yapılmıştır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi örnek oyun uygulamaları farklı sınıf ve konulara göre değiştirilebilen esnek bir yapıya sahiptir. Böylece öğretmen uygulamak istediği oyunları sınıflara ve konulara göre değiştirebilir. Şunu belirtmek gerekir ki, kitapta yer alan oyunlar, oyun çağında olan 4., 5., 6., 7. sınıf öğrencilerinde uygulamaya uygun bir yapıya sahiptir. Kitapta yer alan örnek oyun uygulamaları da daha çok bu sınıflara yönelik olarak verilmiştir.

Sonuç olarak din, ahlâk ve değerler öğretimi için eğitsel oyunlar kitabı din, ahlâk ve değerlerin öğretiminin yapıldığı bütün ortamlarda uygulanabilecek örnek oyunlar içeren bir kitaptır. Oyunlar sayesinde öğrencilerin derse güdülenmesi, aktif katılımı, kendilerini ifade etmesi, dersin zevkli ve kalıcı olması sağlanacak ve derslerin daha keyifli ve eğlenceli geçmesi sağlanmış olacaktır. Eğitsel oyunlar sayesinde öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, psiko-motor, sosyal becerilerinin gelişimine katkı sağlayacaktır. Burada, eğitsel oyunları uygulayan öğretmenlerin, sınıfın seviyesine göre ve dersin konusuna uygun bir oyun seçmesi, oyun için gerekli ön hazırlıkları yapması, oyun hakkında sınıfı doğru bir şekilde bilgilendirmesi, oyunları tartışmalara ve karışıklıklara fırsat vermeden yönetmesi gerekmektedir. Oyunların oynanması sürecinde bu hususlara dikkat edilmediği takdirde dersin ve oyunların asıl gayesi olan din, ahlâk ve değer öğretiminin kazanımları konusunda problem yaşanması muhtemeldir. Dolayısıyla öğretmenin ders sürecini dikkatli bir şekilde yürütmeye özen göstermesi önem arz etmektedir.

Yazım İlkeleri

Guidelines

قواعد النشر

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmalarını yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirme, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. *MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style-CMS- 16*. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto *Times New Roman* ile yazılmalıdır.
5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.

6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştığı kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne aittir.

CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:

A. Kitap

a. Tek yazarlı:

Dipnot: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Tekrarı: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Kaynakça: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. İki ve üç yazarlı:

Dipnot: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

Tekrarı: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59-61.

Kaynakça: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

c. Dört ve daha fazla yazarlı:

Dipnot: Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Tekrarı: Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

Kaynakça: Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):

Dipnot: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Tekrarı: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Kaynakça: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):

Dipnot: Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91-92.

Tekrarı: Lattimore, *Iliad*, 24.

Kaynakça: Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

e. Kitap bölümü:

Dipnot: Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Tekrarı: Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321-322.

Kaynakça: Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:

Örnek-1:

Dipnot: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Tekrarı: Austen, *Pride and Prejudice*.

Kaynakça: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Örnek-2:

Dipnot: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Tekrarı: Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Kaynakça: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Dergide makale

a. Basılı Dergide:

Dipnot: Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Tekrarı: Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

Kaynakça: Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:

Dipnot: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

Tekrarı: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Kaynakça: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

a. Basılı Yayınlarda:

Dipnot: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Tekrarı: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Kaynakça: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Elektronik Ortamlarda:

Dipnot: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Tekrarı: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Kaynakça: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Ç. Kitap İncelemesi:

Dipnot: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Kaynakça: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

D. Tez:

Dipnot: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

Tekrarı: Dirik, "Maslahat." 78.

Kaynakça: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

E. Toplantı ve konferans sunumu:

Dipnot: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009).

Tekrarı: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Kaynakça: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009.

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

Bildiri Yayınlandıysa:

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Kaynakça: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

F. İnternet sitesi:

Dipnot: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Tekrarı: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Kaynakça: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

G. Yazma eser:

Dipnot: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Ğ. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

Not: Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basımevi yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

A. Book

a. One author:

Footnote: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Recurrence: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Bibliography: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. Two or more authors:

Footnote: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

Recurrence: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

Bibliography: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

c. Four or more authors:

Footnote: Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Recurrence: Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

Bibliography: Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

Footnote: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Recurrence: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Bibliography: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :

Footnote: Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Recurrence: Lattimore, *Iliad*, 24.

Bibliography: Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

f. Chapter or other part of a book:

Footnote: Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Recurrence: Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

Bibliography: Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

g. Books published electronically:

Sample-1:

Footnote: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Recurrence: Austen, *Pride and Prejudice*.

Bibliography: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Sample-2:

Footnote: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Recurrence: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Bibliography: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Journal article**a. Article in a print journal**

Footnote: Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Recurrence: Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

Bibliography: Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Articles in an online journal:

Footnote: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

Recurrence: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Bibliography: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

C. Article in a newspaper or popular magazine

a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:

Footnote: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Recurrence: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Bibliography: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:

Footnote: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Recurrence: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Bibliography: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

D. Book review

Footnote: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Recurrence: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Bibliography: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

E. Thesis or dissertation

Footnote: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

F. Paper presented at a meeting or conference

Footnote: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Recurrence: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Bibliography: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

If the paper is published:

Footnote: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

Recurrence: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Bibliography: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

G. Website

Footnote: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Recurrence: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Bibliography: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

H. Manuscript

Footnote: Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

Recurrence: en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19^a.

Bibliography: en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

I. Facsimile

Footnote: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Recurrence: Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

Bibliography: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

Note: If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب CMS The Chicago Manual of Style . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ومزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمدة عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٣,٥ سم، يسار: ٣,٥ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فنحن إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالة وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذن التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكام، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهيئة التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبعها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجرديلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأندلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأندلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأندلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : آك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: آك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكس، ۲۰۱۴.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قايللي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قايللي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع: بجه قايللي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

خ- المقالات المنشورة في المجلات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إن وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إن وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطّرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.

تكراره: السيف، «حول التعليم والتطّرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطّرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العززي، «مهنة التّعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

تكراره: العززي، «مهنة التّعليم».

المراجع: العززي، مريم. «مهنة التّعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي». أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر.»

المراجع: كولتاكين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر.» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية» الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية.»

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية.» الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩^أ.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.