

ilahiyat<sup>ilred</sup>  
tetkikleri dergisi  
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2021 / 2 | SAYI / ISSUE: 56  
ERZURUM

# ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

## journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2021/2 | Sayı / Issue: 56

### Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.  
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

**Kapsam / Scope:** İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /  
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

**Periyot / Period:** Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

*ilahiyat tetkikleri dergisi* uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*journal of ilahiyat researches* is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

### İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



**Yayıncı | Publisher**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

**Sahibi | Owner**

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Dekan/Dean)

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Prof. Dr. Osman ELMALI (Atatürk Üniv.)

**Editör | Editor**

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

**Editör Yardımcıları | Editorial Assistants**

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Adem URHAN (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Zeynep KELEŞOĞLU (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Sefa BAŞAR (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Talha ÖZDEMİR (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Bilal KOÇAK (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sadi SULAN (Atatürk Üniv.)

**Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors**

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)  
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)  
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)  
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)  
Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)  
Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)  
Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI - Marmara Üniv. (Din Musikisi)  
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)  
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)  
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kıraat)  
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)  
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)  
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)  
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)  
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)  
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)  
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)  
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)  
Doç. Dr. Samagan MIRZAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)  
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)  
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)  
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)  
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)  
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR - İstanbul Üniv. (İng.)  
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)  
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)  
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)  
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

*ilahiyyat tetkikleri dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.  
*journal of ilahiyyat researches* uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

*ilahiyyat tetkikleri dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.  
*journal of ilahiyyat researches* provides immediate open access to its content.

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum  
Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2020



## İndeksler / Indexes

	<b>ULAKBİM TR DİZİN</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36		<b>ESCI: Emerging Sources Citation Index</b> Başlangıç / Start Date: 30/06/2016
	<b>EBSCO Information Services</b> Başlangıç / Start Date: 30/06/2019		<b>Index Islamicus</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2018
	<b>ATLA Religion Database® (ATLA RDB™)</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2018		<b>ProQuest   Databases</b> Başlangıç / Start Date: 30/04/2019
	<b>OPENAIRE</b> Başlangıç / Start Date: 24/03/2017		<b>MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	<b>DOAJ: Directory of Open Access Journals</b> Başlangıç / Start Date: 25/04/2018		<b>MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals</b> Başlangıç / Start Date: 12/02/2018
	<b>SIS: Scientific Indexing Services</b> Başlangıç / Start Date: 07/02/2018		<b>J-GATE: E-Journal Gateway</b> Başlangıç / Start Date: 17/01/2018
	<b>CITEFACTOR</b> Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		<b>ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	<b>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index</b> Başlangıç / Start Date: 2013		<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Başlangıç / Start Date: 25/04/2018
	<b>ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources</b> Başlangıç / Start Date: 22/03/2017		<b>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	<b>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences</b> Başlangıç / Start Date: 20/06/2018		<b>SAIF: Scholar Article Impact Factor</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	<b>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		<b>WORLDCAT:</b> Başlangıç / Start Date: 30/06/2015
	<b>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		<b>EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek - Electronic Journals Library</b> Başlangıç / Start Date: 24/04/2018



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

## Editörden

### Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-29

## Araştırma Makaleleri

### Mehmet Akif KOÇ

A Chronological Study of the Interpretations of al-Ḥurūf al-Muqatta‘a from the Beginning to the Present

*Başlangıçtan Bugüne el-Ḥurūfu'l-Muqatta‘a Hakkındaki Görüşlerin Kronolojik Bir Değerlendirmesi*

31-46

### Muhammed Emin KIZILAY

Hakaret Suçu Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuku ve Türk Pozitif Hukuku Mukayesesi

*Comparison of Post-Tanzimat Ottoman Law and Turkish Positive Law in terms of Insult*

47-70

### Güldane GÜNDÜZÖZ Soner GÜNDÜZÖZ

Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme

*An Analytical Evaluation on the Concept Network of the Term İhsân in Şûfism*

71-93

### Abdulcebbar KAVAK

XIX. Yüzyılda İdrîsiyye Tarikatının Selefi Tasavvuf'a Evrilen Kimliği ve İslahatçı Yönü

*AI dentity of İdrisiyya Sufi Order Evolving into Salafi Sufism and Its Reformist Aspect in The 19th Century*

95-117

### Elmas Gülhan GENÇDOĞAN

Hadis-Rey Tartışmasının Hüküm Tespitine Etkisi: Hükümün Kaynağı Probleminin Kelamla İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme

*The Effect of Ḥadîth-Ra‘y Discussion on Judgment Determination: An Evaluation in the context of the Relation between the Source of Judgment Problem and Kalam*

119-142

**Anar GAFAROV**

Felsefî Kelam ve Ahlâk Felsefesi Bağlamında Kötülük  
Problemi: Nasîruddin Tûsî Merkezli Bir Analiz

*The Evil Problem in the Context of Philosophical Theology  
and Ethich: An Analysis Centered on Nasr ad-Din Tusi*

143-167

**Mehdi CENGİZ**

Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin  
Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme

*Is not it Possible to Question Ancient Arabic Poetry?:  
An Evaluation of the Canonization of Jâbiliyya Poetry*

169-186

**Yusuf TEMEL**

Mustafa Sadık er-Rafî'nin Arap Edebiyatına  
Dair Oryantalist Paradigmayı Eleştirisi

*Mustafa Sadik al-Râfi's Critique of the Orientalist  
Paradigm on Arabic Literature*

187-205

**İlknur SÖYLEMEZ**

Hay b. Yakzan ve Robinson Crusoe Adlı Eserlerin  
Tarihsel Fenomenolojik Açından İncelenmesi

*A Historical Phenomenological Analysis of the Works  
Ḥayy ibn Yağzân and Robinson Crusoe*

207-231

**Muhammed Ali BAĞIR**

Dört Kaynak Hipotezi Karşıtı Olarak John Van Seters  
ve Tevrat Eleştirisi

*As an Opponent of Four Sources Hypothesis John Van Seters  
and his Pentateuch Criticism*

233-258

**Mahmut MEÇİN**

İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine

*On Approaches to Defining Islamic Philosophy*

259-282

**Muhammed KIZILGEÇİT**

Religiosity Prediction by Gender with Artificial  
Intelligence in 2020-2025 in Turkey

**Murat ÇİNİCİ**

**Esra TUYSUZ**

*Yapay Zekâ ile 2020-2025 Yıllarında Cinsiyete Göre  
Dindarlık Durumunun Tahmini*

283-307

**Ayşegül TÜRKERİ**

**Bahset KARSLI**

Bracketing Religions: A Phenomenological Analysis of  
Theological Origin and Social Construction of  
Religions in the Context of PK Movie

*Dinleri Paranteze Almak: PK Filmi Bağlamında Dinlerin  
Teolojik Kaynağı ve Sosyal İnşasının Fenomenolojik  
Bir Analizi*

309-328

**Semra ÇİNEMRE**

Yaygın Din Eğitiminin Toplumu Din İstismarı  
Konusunda Aydınlatmaya Katkısı:  
Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme

*The Contribution of Non-Formal Religious Education to  
Enlightening the Society on Religious Abuse:  
An Analysis on Friday Khutbahs*

329-358

**Nesrullah OKAN  
Aytaç ÖREN**

Covid-19 Sürecinde Yaşanılan Olumsuz Duygularda  
Dini Başa Çıkma'nın Rolü

*The Role of Religious Cooperation in Negative Emotions  
Experienced During Covid-19*

359-380

**Kitap Tanıtımı****Alaaddin SALİHOĞLU**

Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlüs-Sedid fi 'İlmi't-Tecvid  
(Tecvid-i Cedid)*. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire  
/ Publishing, 1328.

381-386

**Yusuf ÖTENKAYA**

Nadia Maria el-Cheikh. *Women, Islam and Abbasid  
Identity*. Cambridge M.A: Harvard University  
Press, 2015.

387-391

**Yayın İlkeleri****Publication Principles**

قواعد وضوابط النشر

393-398



## EDİTÖRDEN

Sene 2015... Fakültemiz sabık dekanı Prof. Dr. Davut Yaylalı hocamın isteğiyle Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin editörlüğünü devralmıştım. Dergimiz, ite kaka gidiyordu. Makale bulmakta zorlanıyorduk. Çoklu makale içerisinden kalitelileri seçmek nerde! Bir sayıyı tamamlamak için makale bulabilecek miyiz diye çırpınıyorduk. Ekip çok zayıftı. Sadece bir kişi üzerinden bütün iş yürütülmeye çalışılıyordu. Önce karar verdik: Bir ekip kurmamız gerekiyordu. İki editör yardımcısı (Muhammet Koçak ve Reyhan Keleş) ve iki de üye (Fatmatü'z-Zehra Yaşar ve Sadi Sulan) olmak üzere ilk ekibi kurduk. Yayın kurulunu, editöryayı ve sekreteryayı yeniledik. 44. sayıyı biraz zorlanarak çıkardık. Editör yazımızda bir hedef koymuşuz: "Uluslararası seviyeyi yakalamak." Bu hedef doğrultusunda çalışmalarımıza başladık. Hakem kurulumuzdan, danışman kurulumuza, makale değerlendirme ilkelerimizden, hakem değerlendirme formumuza, derginin isminden, dizgi ve mizanpajına kadar her şeyi yenilemeye başladık. Dergimizin ismini de İlahiyat Tetkikleri Dergisi şeklinde değiştirdik yeni bir kapak dizaynı, yeni bir jenerik sayfası ve yeni bir değerlendirme formuyla birlikte.

45. sayıya gönderilecek makalelerde orijinallik ve özgünlük kaydını şart koştuk. Hakemlerimizle diyaloga geçerek incelemelerin ileri düzeyde yapılmasına çabaladık. Dergimizin ulusal, özellikle de uluslararası indekslerde taranmasına yönelik araştırmalara başladık. Tabi bu süreçte makaleler, ya e-mail yoluyla alınıyor, ya da ilahiyat web sitesindeki iptidai bir yazılımla makale gönder kısmından yapılıyordu. İşler çok zor ve yorucu. Bu yüzden Ulakbim tarafından kurulan Dergipark'a geçtik. Geçtik geçmesine de. Sistemi öğrenmek ve siteyi kurmak başlı başına bir işti; günlerce çalıştık.

46. sayımızla birlikte dekanımız değişmiş, Prof. Dr. Sinan Öge dekan olmuştu. Yeni dekanımız da eskisi gibi tam destekle çalışmalarımıza ortak oldu, hiçbir katkıyı esirgemedi. Türkiye'deki çarpık dergicilik bakışından uzaklaşarak ilkeli çalışmaya karar verdik. Artık ahbap-çavuş ilişkisi veya unvan atlamak için makale yayınlamaya son vermiştik. Birileri bize kızmış, köpürmüştü fakülte elemanlarının makalelerini yayınlamıyorlar diye dedikodu ederek. Dik durduk, taviz vermedik. Kaliteyi ve orijinaliteyi merkeze aldık. Yazarlar ve hakemler için ilkeler koyduk, katı bir şekilde de uyguladık. Biz istedik ki İlahiyat Tetkikleri Dergisi bir ekol olsun, bir okul olsun. Yeni akademisyenlerin çalışmalarına çok ciddi editler yaparak çalışmaların gelişmesine katkı verdik. Ta bugüne kadar bunu -yorucu olmasına rağmen- yaptık. Biz istiyorduk ki dergimiz uluslararası arenada söz sahibi bir dergi olsun, hem Fakültemizin hem de Rektörlüğümüzün göğsü kabarsın. Bu yüzden indekslere yönelik alt yapı çalışmasını hızlandırdık. Yayın kurulumuzu yeni arkadaşlarla (Yakup Kızılkaya, Nuray Durmuş, Fatih Ay ve Ahmet Çakmak) geliştirdik.

47. sayımızda artık tam olarak Dergipark'lı olmuştuk, sitemize son şeklimizi vermiş, bütün süreci (makale gönderimi, hakemlerle ilişkiler, yazarlarla ilişkiler vb.) buradan yönetmeye başlamıştık. Ve nihayet dört uluslararası indeksten kabul almıştık. Facebook sayfamızı teşekkül ettirmiştik. İndekslere müracaatı geliştirmek için dergimizde indekslerin kriterlerine uygun olarak yazım kurallarından tutun, derginin jenerik kısmı, makale ilk sayfası, hatta logosuna varıncaya kadar bir revizyona gittik. Abstract ve extended summary kısımlarını ekledik. Dil açısından sıfır hata hedefini koyduk. Web sitesiyle dergi formatı arasında tam birliktelik olması gerekiyordu, onu da yaptık. Ekibe Nurun Nisa Kilit arkadaşımızı kattık.

48. sayımızda yayın kurulumuzu indekslerin isteğine uygun bir şekilde genişlettik; hem Türkiye'den hem de Türkiye dışından akademisyenlerden teşekkül ettirdik. Uluslararası olabilmek için gerekli şartları oluşturmaya çalışıyorduk. Bu bağlamda Dergipark sayfamızdaki tüm eksiklikler giderildi. İngilizce arayüz oluşturuldu. Bilgiler ve belgelerin İngilizce çevirileri de siteye eklendi. Makale alımı, hakemlere gönderimi ve yazarlarla tüm ilişkileri bu site üzerinden gerçekleştirecek düzeye gelmiştik. Önemli uluslararası indekslere girebilmek için gerekli bütün şartlar ve kriterler tamamlanmıştı. Örneğin yayın kuruluna yabancı bilim adamlarının katılması gerekiyordu, güncelledik. Danışma kurulu ve alan editörleri işlevsel olmalıydı, işlevsel hale getirdik; her birini alan editörü olacak şekilde atadık; makalelerle ilgili yoğun bir danışma faaliyetine girdik. e-ISSN numarası aldık. Derginin dış kapağından iç kapak, jenerik ve şekil şemasına kadar her şeye son şeklini vermiştik. Her makale için makale kimlik sayfası oluşturduk. Bu sayfada istenen “dergi bilgileri, makale ismi, yazar ismi ve bilgileri, orcid numarası, doi numarası, makalenin türü, geliş, kabul ve yayın tarihleri, makalenin yayın sezonu, cilt, sayı ve sayfa numaraları, atıf bilgisi, intihal bilgisi” gibi bütün bilgileri Türkçe ve İngilizce olarak bu sayfaya ekledik. Dergimize özgün ve orijinal bir format yapmıştık ki, bu sayfanın yapısı daha sonra birçok İlahiyat dergisi tarafından örnek alınıp kullanıldı. Makalenin abstractı yanında 750 kelimelik geniş bir özetinin yer alması şartını getirdik. Bundaki gayemiz, Türkçe makalelerimizin uluslararası arenada bu geniş özet üzerinden takip edilmesiydi. Dipnot ve Kaynakça'da indeksler tarafından aranan Chicago stilini azami uygulamaya geçtik. Makalelerin hepsini bir intihal tarama programından geçirip %25'in altındaki makaleleri yayına almaya başladık. Bu sayımızdan itibaren çift taraflı kör hakem sistemini katı bir şekilde uyguladık. Dergimizin editörya ve sekretarya ekibinin görevlerini yeniden düzenledik. Makale alımı, hakemlere gönderimi, yazarlarla ilişkiler kısmını editör yardımcım Reyhan Keleş hocama; Dergipark'ın iç dizaynı, bilgi girilmesi ve güncellenmesi, derginin basım aşamasını ise ikinci editör yardımcım Yakup Kızılk'a hocamıza; indekslere başvuru ve takip işlerini Ahmet Çakmak ve M. Fatih Ay'a; son okuma, yazışma, reklam, dijital ortam ve benzeri işleri yapma görevlerini de Nurun Nisa Kilit ve Nuray Durmuş'a verdik. Dergimizde yeni alan ve dil editörleri oluşturuldu. Facebook sayfamızı sürekli yenilemeye devam ettik. İndekslerle ilgili müracaatlarımıza devam ettik.



49. sayımızda İsnad atf sistemine geçtik. Kuşkusuz yeni sisteme geçmek konusunda ciddi sıkıntılar yaşadık. Gerek yazarların gerekse hakemlerin intibak etmesi için birçok şablon hazırladık. İngilizce, Türkçe ve Arapça örnek makaleler oluşturduk. Sisteme dergimizde yazan yazarlar listesi ekledik. Facebook yanında Instagram ve Twitter hesapları açtık. 30’u aşkın uluslararası indekse müracaatımızı yaptık. MLA, ERICPlus ve DOAJ indekslerinde taranmaya başladık. Impact faktörümüz 4.5 düzeyinde iken 6.5 seviyesine yükseldi. Şimdiye kadar tarandığımız ulusal ve uluslararası indeks, platform ve etki faktörü değerlendirme kuruluşları 21’e ulaştı: TR-DİZİN, MLA, DOAJ, ESJI, ROAD, ERICPlus, MIAR, SIS, OpenAIRE, J-Gate, RI, CEEOL, Neliti, DRJI, BASE, CrossRef, EUROPUB, Scholar Impact, Google Scholar, EZB, WorldCart, ISAM, Sobiad, Arastirmax, İdealonline. Bu sayıdan itibaren editorya tarafından seçilen iki makalemizi İngilizceye çevirerek yayınlamaya başladık.

50. sayımızda EBSCO, ATLA, ESCI ve SCOPUS gibi indekslere başvurularımızı yaptık. Kabul beklemeye başladık. Sürekli çıtayı yükseltmek için uğraş verdik. İndekslerde taranmaya başlayınca dergiye gönderilen makale sayısı inanılmaz derecede artmaya başladı. Sadece Türkiye’de değil, Arap dünyasında ve Batı’da tanınırlığımız beklentilerimizin üzerindeydi. İlahiyat akademik dergiler içerisinde ilk dördün içerisinde yer almıştık.

51. sayımızda indekslerden gelen eleştiriler muvacehesinde bir dizi karar aldık. Bu bağlamda dergimizin kapsamının çok geniş olması hasebiyle alan daralmasına gittik. Sadece İlahiyat alanıyla sınırladık. Ayrıca makale çeşitliliğini sadece araştırma makalesi ve kitap kritiği (review) şeklinde iki türe indirgedik. Dergi kapsamındaki makale kalite farklılaşması eleştirisine binaen araştırma makalesi kategorisinde alanın klasik ve modern sorunlarına odaklanan, çözüm üreten, teorik ve pratik alanda analitik düzeyde çalışan yahut alanın güncel/aktüel problemlerine cevaplar arayan; kısacası bir sorunsalı, bir tezi olan araştırma makalelerini; kitap kritiği kapsamında da Türkiye geleneğindeki basit kitap tanıtımından ziyade Batı’da review diye adlandırılan “kitap kritiği” şeklindeki yayın tanıtımı çalışmalarını yayınlamaya karar verdik. Ve en önemlisi 2016 yılından itibaren ESCI’ye kabul edildik. Yine Pro-Quest indeksinde de taranmaya başladık. Ve böylece dergimiz artık uluslararası seviyeye ulaşmış oldu. Bundan sonra artık Web of Science’da idik. ESCI’ye girdikten sonra impact faktörümüz Miar sitesinde 10.0’a ulaşmıştı. Türkiye İlahiyat dergileri içerisinde bir numaraya oturmuş olduk. Hedef AHCI’ya ulaşmaktı.

52. sayımızda EBSCO’da taranmaya başladık. Gerek müracaat eden makale sayımız çok arttı, gerekse dergimize gelen makalelerin kalitesi arttı. Bu arada son okuma görevinden sorumlu olarak Osman Nuri Karadayı hocamız editör yardımcısı olarak ekibimize dâhil oldu.

53. sayımızda derginin ekibi mükemmel hale geldi. Editör yardımcılarımızdan Reyhan Keleş hocamız, makale alımı, hakem ve yazarlarla iletişim kısmını; Yakup Kızılkaya ho-

camız derginin basımı ve Dergipark sistemini; Osman Nuri Karadayı, son okuma ve isnad sistemine uygunluk durumunu ve son olarak Ahmet Çakmak ise indeks işlerini sistemli bir şekilde yapmaya başladılar. Dergideki abstract ve extended summary'ler dil editörümüz Mustafa Kılınç tarafından gözden geçirilmeye başlandı.

54. sayımızla artık her şey yerli yerine oturmuştu. Yüksek düzeyde bir kaliteyi yakalamış, indeksler sayesinde atıf sayımız artmaya başlamıştı. Şimdiki hedefimiz AHCI ve SSCI indeksleriydi. İnşallah bu aşamaya da yakın bir zamanda geçeceğiz.

55. sayımızla birlikte yeni dekanımız (Prof. Dr. Musa Bilgiz) atanmıştı. Üniversitemiz Rektörlüğü bünyesinde Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü kuruldu. Editör yardımcım Reyhan Keleş de bu birimde koordinatör yardımcısı olarak görev aldı. Bu koordinatörlük, üniversite dergilerinin uluslararası seviyelerini yükseltmeye odaklanmıştı. Bu bağlamda uluslararası Elsevier veya Aves gibi şirketlerden profesyonel destek alma konusunda bir dizi toplantı yapıldı. Bu münasebetle başta Rektörümüz Prof. Dr. Ömer Çomaklı ve Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Ayşe Bayrakçeken Yurtcan hocamız olmak üzere Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğümüze teşekkür ediyorum.

Ve nihayet 56. sayımızla karşınızdayız. Dergimiz önümüzdeki bir yıl boyunca Aves şirketi üzerinden profesyonel destekle çalışacaktır. İlgili şirketle anlaşma yapılmış olup bundan sonraki aşamalarda bu şirket üzerinden işlemlerimizi yapacağız. Bu konuyla ilgili gerekli açıklamalar sitemiz üzerinden yapılacaktır.

Bu sayımız için toplam 61 makale gönderildi. 35 makale edit işlemi sırasında, 2 makale alan editörü tarafından, 7 makale de hakemler tarafından reddedildi. 15 araştırma makalesi ve 2 kitap kritiği olmak üzere 17 yayınlı huzurunuzdayız. Yayınlarımızdan 4'ü İngilizce diğerleri Türkçedir.

2015 yılından bu yana 7 sene boyunca İlahiyat Tetkikleri Dergimizi Türkiye İlahiyat fakülteleri dergisi arasında ilk üçe taşımak için gecemizi gündüzüme kattık. Çok çalıştık. Yaklaşık 14 sayı çıkardık. Ama her sayıda biraz daha çıtamızı yükselttik. Şu an dergimiz AHCI yolunda ve ileride SSCI olacaktır. Kuşkusuz bütün bunları yaparken başta editör yardımcılarım olmak üzere tüm ekibim her tuğlasında her aşamasında üzerine düşeni layıkıyla yerine getirmiştir. Hepsine şükran borçluyum. Editörlüğüm sürecinde yazılarıyla katkı sağlayan yazarlara, hakemlik yapan hakemlere, edit yapan alan editörlerime teşekkür ediyorum. Süreç içerisinde üç fakülte dekanımız bütün varlıklarıyla yanımızda olmuş, katkılarını esirgemişlerdir. Rektörlüğümüz de maddi ve manevi destekleriyle hep yanımızda olmuştur. Ancak bütün bu gelişmeleri yaşarken tamamen ekibin özverisi ve emeğiyle derginin bu seviyeye geldiğini kaydetmeliyim. Şimdiye kadar profesyonel hiçbir katkı almadık. Amatör heyecanıla profesyonel iş çıkardık, tırnaklarımızla kazıyarak dergimizi bu seviyeye ulaştırdık. Kendi adıma fakülte tarihe geçecek bir katkı yapmanın huzur ve heyecanını yaşıyorum. Yarın fa-

kültemden ayrılmak mecburiyetinde kalırsam, kim bilir hak vaki olursa, sen bu fakülteye ne yaptın sorusunun cevabını “bu yedi yıllık emeğimdir” diyebilmenin hazzını ve gururunu tadacağım.

Süreçte acı tatlı birçok hatıra bıraktık tarihin derinliklerine. Editör olmak, zor iş. Ekibi organize edeceksin, takip edeceksin, her bir elemanın görevini izleyeceksin. Bazen kızdık, köpürdük, bazen güldük eğlendik. Ama sürekli yorulduk. Bir sayıyı çıkarmak demek, altı ay dergiyle yatıp kalkmak demektir. Makaleler gelecek, bunları edit yapacaksın. Sonra onları alan editörlerine göndereceksin. Hakeme gitme olurlarından sonra en az iki hakeme göndereceksin. Hakem süreci ayrı bir dünya. İstirham edersin, kabul etmez, yoğunudur burun kıvrır. Nazın bini bir para. Alttan girersin, üstten çıkarsın. Bir damar bulursun. Kimi tanır, mecburen onaylar, kimi reddeder, kimi de bin dereden su getirir, senin hatırın için der. Hakem süreci biter, yazarların düzeltme süreci başlar. Makaleler, hakem ve yazarlar arasında dijital ortamın elektronik dünyasında dolaşır durur. Makalelerin kimi reddedilir, kimi düzeltme ile kabul edilir. Sonuçta yayına alınacak makaleler ortaya çıkar. Artık dizgi ve mizanpaj zamanıdır. Son okuması yapılacaktır. İngilizce dil editörünün elinden geçer. Yazım kurallarına ve derginin şartlarına uyması için tek tek okunur makaleler. Bitti denilince yayıncıya gider ve basılır, aynı zamanda Dergipark'ta siteye tek tek özenle yerleştirilir. Hepsini bir iş, hepsi bir çaba. Herkes bir işin ucundan tutar. Ama editör her işin ucundan tutmak mecburiyetindedir. Yanlış yapma lüksü yoktur. Çünkü fatura, kendisine kesilir. Bu yüzden herkesin yaptığı işi titiz bir şekilde takip eder, mecburdur. Koskoca bir altı ay... Her saniyesinde her dakikasında olmak durumundasın. Bu kadar yorgunluk, derginin sayısı çıkınca koskoca bir ofla dağılır gider. Çok kısa özetledim, ama uzaktan davulun sesi güzel gelir. Editör olmayan, ne çaktığını anlamaz garibimin... Tatlı ve yorucu bir süreçti vesselem.

Bu yedi yıllık süreç içerisinde dergi mükemmel olacak diye bütün ekibi çok yordum, çok gerdim. Bazen kalplerini kırdım, bazen de kafalarını. Bazen azarladım, bazen kafalarını ütiledim. Bazen iki ayaklarını bir pabuca soktum, bazen uykularını kaçırdım. Ama hepsi bilir ki, derdimiz dergimiz. Ve ben bilirim beni sevdiklerini en az benim onları sevdiğim kadar. Sevgi olmasaydı, bu ekip çalışması da olmazdı. Birkaç defa editörlüğü bırakma fikri doğmuştu; ekibimin hocam siz giderseniz biz de gideriz demeleri, gösterge olarak yetmez mi? İyi bir ekip olduk. Gelmiş geçmiş ekibimden, kendilerini bilerek ya da bilmeyerek kırdımsa helallik istiyorum: Hakkınızı helal ediniz. Benden yana helaldir vesselem.

Artık ağızımızdaki baklayı çıkarma vaktidir: Geçen sene Ekim'in beşi itibarıyla 5 yılığına Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olarak görevlendirildim. Uzaktan bir yıl idare etmeye çalıştım. Ancak şu an çok yoğunum. Çok yoruldu, çok dağıldım. Artık bayrağı devretme zamanı gelmiştir.

Bu noktada sayın dekanımızdan bir istirahatla bir devri kapatmak istiyorum. Dergi ekibi mükemmel hale gelmiştir. Editörlük bayrağını mutlaka ama mutlaka editör yardımcılarımdan en çok emek veren ve derginin bu hale gelmesinde aslan payına sahip olan Reyhan Keleş hocama devretmek en büyük arzumdur. Dışarıdan birinin gelmesi hem ekibin dağılmasına hem de derginin seviyesinin düşmesine sebep olabilecektir. Dolayısıyla böyle bir uygulama, bir gelenek haline gelir. Alttan gelen her bir editör yardımcısı, kıdem sırasıyla editörlüğü üstlenir. Derginin çıtası sürekli bir şekilde yükselmeye devam eder.

Benden bu kadar. Emaneti aldım. Emanet bildim. Yedi yıllık emeğimdir, çırpınışımdır, gecemdir, gündüzümdür, terimdir, nefesimdir, sonuçta emanetimdir. Şu an alınımın akı, vicdanımın huzuruyla emaneti teslim ediyorum. Emaneti ehline vermek de, ehlinden beklenir. Emaneti omuzlayacak yeni editörümüze ve ekibine başarılar diliyorum.

Prof. Dr. Ömer KARA

## EDITORIAL

In 2015, due to the request of Prof. Dr. Davut Yaylali, the previous dean of our faculty, I took over the position of editor for Ataturk University Faculty of Divinity Journal. Those days, the journal was in an unhandy condition. We were experiencing great difficulty in finding articles to publish, let alone choosing articles of quality among many! We were asking if we could manage to find enough number of articles to complete an issue. The team was really insufficient. Almost everything was carried on by the same person. First of all, we made a decision: we needed to set up a team. We organized the first team as two assistant editors (Muhammet Koçak and Reyhan Keleş), and two members (Fatmatü'z-Zehra Yaşar and Sadi Sulan). We renewed the editorial board, editors and secretariat. We published the 44th issue with a bit of difficulty. In the editorial of that issue, I had set a target: "We will reach to the international level." We started to work in the direction of this target. We began to change and renew everything starting from board of peer-reviewers to the board of advisors, from our principles for evaluating articles to our referee evaluation forms, from the name of our journal to typesetting and layout. We even changed the name of our journal to Journal of İlahiyat Researches, with a new cover design, a new generic page and a new evaluation form.

In the 45th issue, we imposed the conditions of originality and genuineness for the articles to be sent. Speaking to our reviewers, we encouraged them to evaluate the studies in a really advanced level. We started to research ways to make our journal be scanned in national and especially international indexes. Certainly, in this process the articles were either sent by e-mail or via the "send article" software in the old-fashioned website of our faculty's web page. Things were really difficult and exhausting. Therefore, we transferred to Dergipark, which was established by Ulakbim. Having done so, it was also really time-consuming to learn about the system and to set up our web page there, we worked on it for days.

Our faculty's dean had changed before the 46th issue; Prof. Dr. Sinan Öge was our new dean. Our new dean, just like the former one, supported us in all of our works and helped us with anything he could. Moving away from the ill-mannered journal styles in Turkey, we decided to work with principles all the time. We gave an end to publishing people's articles just because they were our acquaintances or just because they needed to change their titles. Some people gossiped about us since they were furious at us as we did not publish the articles by the staff of the faculty. We held our heads high and did not compromise. We focused on quality and originality. We formed principles for writers and referees, and we applied all of these principles strictly. We wanted Journal of İlahiyat Researches to be an ecole, a school. We especially contributed to the studies of young academicians by editing them in a really detailed way and improved them. We did the

same thing until today – although it is really exhausting. We have always wanted our journal to have a say in the international field to exalt both our Faculty and our Rector. For this reason, we gave more importance to infrastructure works towards indexes. We improved the editorial board with new members (Yakup Kızılkaya, Nuray Durmuş, Fatih Ay and Ahmet Çakmak).

In the 47th issue, we had totally got accustomed to Dergipark, we had given the webpage its final form and we were able to manage all the process (submitting articles, communication to referees, communication to researchers etc.) from this website. In addition, we were finally accepted by four international indexes. We also established a Facebook page. To be able to apply to new indexes, we had a revision in many aspects such as spelling rules, generic page of the journal and even in the logo of the journal in accordance with the criterion of the indexes. We added Abstract and Extended Summary parts. We set an objective for zero error in terms of language. There needed to be a whole unity between the website and the journal format, and we did it as well. Nurun Nisa Kilit joined our team in preparing this issue, as well.

In our 48th issue, we have extended our editorial board in accordance with the criteria of indexes; we have formed it with the participation of academicians both from Turkey and from outside Turkey. We, in this way, tried to fulfil the conditions of becoming international. In this context, we have completed our Dergipark page without any lacking. English interface was formed. Translations of information and documents were added to the website, as well. We were, then, able to use this webpage to receive articles, sending them to referees and for all interactions with the writers. All conditions and criteria to enter important international indexes were completed. For instance, we needed foreigner academicians in the editorial board; we updated it in this way. The advisory board and the field editors had to be functional, and we did that; we have assigned all of them as field editors; we have initiated an intense activity of advisory for articles. We took an e-ISSN number. We gave the final forms to everything about the journal such as the outside cover, the interior cover, the generic and the image schemes. We formed an article identity page for each article. In this page, we have provided information such as “journal information, article name, writer’s name and information, Orcid number, doi number, the type of the article, submit, acceptance and publication dates, publication season of the article, volume, issue and page numbers, reference information, plagiarism information” both in Turkish and in English. We have produced such a unique and authentic format for our journal that this page format has been taken as an example and used by many other İlahiyat journals later on. We conditioned that there must be a 750-word extended abstract for an article. The aim was to let these articles be followed in international area thanks to these extended abstracts. We also began to practise Chicago style, which is asked frequently by indexes, in footnotes and references. Using plagiarism check software for all the articles, we have begun to include articles with a percentage of 25 or lower. Since this

issue, we have strictly used double blind peer-review. We rearranged the duties for the editorial board and secretariat of the journal. Tasks such as receiving articles, sending them to the reviewers, and communication with the writers were given to the assistant editor Reyhan Keleş, tasks of interior design of Dergipark, adding new information and update, and publication of the journal to other assistant editor Yakup Kızılkaya; tasks of application to indexes and follow-ups to Ahmet Çakmak and M. Fatih Ay, and the tasks of proofreading, correspondence, advertisement, digital platforms and etc. to Nurun Nisa Kilit and Nuray Durmuş. We have assigned new field and language editors for the journal. We have kept updating our Facebook page. We continued to make applications to new indexes.

In the 49th issue, we have started to use Isnad reference system. Undoubtedly, we have had real problems while adapting to the new system. For the adjustment of both writers and reviewers, we prepared a lot of templates. We have prepared example articles in English, Turkish and Arabic. We have added the list of writers writing in our journal. We opened pages on Instagram and Twitter, as well as Facebook. We applied to more than 30 international indexes. We have tried to be scanned in MLA, ERICplus and DOAJ indexes. While our impact factor was 4.5, it reached to a level of 6.5. The number of national and international indexes, platforms and impact factor evaluation establishments reached to 21: TR-DİZİN, MLA, DOAJ, ESJI, ROAD, ERICplus, MIAR, SIS, OpenAIRE, J-Gate, RI, CEEOL, Neliti, DRJI, BASE, CrossRef, EUROPUB, Scholar Impact, Google Scholar, EZB, WorldCart, ISAM, Sobiad, Arastirmax, İdealonline. Beginning from this article, we have started to translate two articles, chosen by the editorial board, into English and then publish them in the journal.

In the 50th issue, we have made applications to indexes EBSCO, ATLA, ESCI and SCOPUS. We waited for their answers. We always tried hard to raise the level. After being scanned in the indexes, the number of articles sent to us increased in an unbelievable way. Our recognition was far beyond our expectations not only in Turkey, but also in Arabic and Western world. We had become one of the best four İlahiyat (Theology) Journals.

In our 51st issue, as a result of the confrontations from indexes, we have made a number of decisions. In this context, we have made a field restriction as the scope of the journal was too wide, namely, we have restricted the field with Theology. Besides this, we have restricted the variety of articles with two forms; research articles and book reviews. Due to the criticism about the difference of articles in terms of quality in the journal, as part of research articles, we have decided to publish the research articles which focus on the classical or modern problems of the field, provide a solution, work in an analytical level either theoretically or practically or which looks for answers to current/actual problems of the field, in short the articles which have a problematic and a thesis. Accordingly, we have decided to publish book criticisms which are called as “book review” in the West, rather than simple book promotions in Turkey’s tradition. Most importantly, we



have been accepted to ESCI since 2016. Moreover, we have started to be scanned in Pro-Quest. Therefore our journal has reached to the international level. After that, we were in Web of Science. Having taken part in ESCI, our impact factor reached to 10.0 in Miar website. Among the Theology Journals in Turkey, we have the number one due to this. Our aim was to reach to AHCI.

In the 52nd issue, we started to be scanned in EBSCO. Both the number of submitted articles and the quality of the articles sent to us increased significantly. Meanwhile, being responsible from proofreading, Osman Nuri Karadayı joined our team as the assistant editor.

In the 53rd issue, the journal team became perfect. Of my assistant editors, Reyhan Keleş undertook the task of receiving articles, communication with reviewers and writers, Yakup Kızılkaya was responsible from publication of the journal and Dergipark system, Osman Nuri Karadayı made the proofreading and the checked availability to Isnad reference system, and finally Ahmet Çakmak dealt with index applications. They all worked really systematically. The English abstracts and extended summaries in the journal was controlled and corrected by our language editor Mustafa Kılınc.

When it was the time for the 54th issue, everything had already fallen into place. We had a high level of quality, and the number of references was on the increase thanks to indexes. Our new target was the indexes AHCI and SSCI. Hopefully, we will pass to this stage in a short time.

With the 55th issue, our new faculty dean was Prof. Dr. Musa Bilgiz. As part of the University Rectorship, Coordinatorship of Scientific Journals was established. My assistant editor Reyhan Keleş takes an office in this department as the assistant coordinator. This Coordinatorship focuses on increasing the international levels of university journals. Within this context, a series of meetings were held to get professional help from companies such as Elsevier or Aves. In this connection, I want to express my gratitude to our Rector Prof. Dr. Ömer Çomaklı and Vice Rector Prof. Dr. Ayşe Bayrakçeken Yurtcan, and to the Coordinatorship of Scientific Journals.

Finally, here we are with the 56th issue of our journal. For the following one year, our journal will be working in coordination with professional support from Aves. Having reached an agreement with this company, the following processes will be realized through this company. The essential information on this will be given via our website.

For this issue, a total of 61 articles were sent. 35 of them were rejected during the editing process, 2 of them were rejected by the field editors, and 7 of them were rejected by the reviewers. We will be presenting you a total of 17 studies, namely, 15 research articles and 2 book reviews. 4 of them are in English and the others are in Turkish.

Since 2015, we have worked day and night to carry Journal of İlahiyat Researches to the top three among theology faculties. We have worked very hard. We have pub-



lished around 14 issues. However, with each new issue we published, we have set the bar higher. Currently, our journal is on the way for AHCI, and in the future it will be in SSCI. Doubtlessly, while doing all these things, my whole team have done their parts in the best way possible for every step we took. I owe a debt of gratitude to each and every one of them. I want to thank to all of the writers who contributed with their studies, all reviewers for their hard work, and to all field editors for the edits they provided during my editorship. In all of this process, the three consecutive deans of our faculty stood by us with all they could, and they never begrudged us their contribution. The rectorship has always given us a back with material and moral supports. However, while all these happened, I must note that the journal reached to this level with the perseverance and efforts of my team. Until now, we have not had any professional help. We have produced a professional work with the excitement of amateurs, and we have carried our journal to this very level by clawing our way to the top. Speaking for myself, I am experiencing the peace and excitement of making a contribution to my faculty which will go down in history. If I may have to leave my faculty in the future, or, who knows, if I pass away, for the question “What have you done for this faculty?”, I will proudly and delightedly give the answer “This is my effort of seven years.”

Throughout this process, we have had a great many memories, either happy or sad. Being an editor is a tough job. You have to organize the team, follow them, and control the task done by every one of them. At times we got angry, furious, and at times we were happy, laughing. Yet we always got really tired. Publishing a new issue meant living and breathing with it for six months. Articles are submitted, you edit them, and then you pass them to field editors. When they are confirmed to be sent to reviewers, you have to send them to at least to different reviewers. Review process is quite another story. When you request, they reject it, they are busy and so they show displeasure. They may show feign reluctance. You find a way, and consequently some know you, and they feel have to accept it, and some of them reject, some make all sorts of excuses and say “I will do this just for you”. When the reviewer process ends, the editing process starts for the writers. The articles keep moving about reviewers and writers in the digital world. Some of them are rejected, and some others are accepted following corrections. Consequently, the articles to be published are identified. Then it is the time for typesetting and layout. The proofreading is to be done. The parts in English are checked by the language editor. For the articles to meet the journal requirements and spelling rules, they are checked one by one. When they are considered complete, they are sent to publication and then printed, and simultaneously, they are meticulously placed in Dergipark one by one. All of these things are different tasks and require different efforts. Everyone plays a different role in this process, yet the editor must play all of the roles. An editor does not have the opportunity to make mistakes, because in case of a mistake, he is the one to be blamed. Therefore, the editor hypercritically follows the work done by everyone, as he has to do it. For a whole six months... You have to take part in every second, and every moment of this. All this weariness just flies away with a sigh when you see the issue published. I

have tried to express the process in a nutshell, but I can assure that the grass is always greener on the other side of the fence. If you are not an editor, you can never understand what this poor man experiences... In short, it was an exhausting but sweet memory for me.

During this seven-year process, I exhausted the whole team so that the journal could be perfect, and at times I created tension. Sometimes I broke their hearts, and sometimes I distressed them. Sometimes I reprimanded them and sometimes I bored them. At times I even put a lot of pressure on them, and maybe I made them lose their sleep over the journal. However, they all know that all our care is for our journal. In addition, I know that they love me at least as much as I love all of them. This is because if it were not for this love, this team work would not exist. For a few times, I wanted to give up being the editor of the journal, but the fact that my team told me “if you go away, we will not stay” means a lot in this manner, does not it? We have become a really good team. I want to receive blessings of all my past and present team, if I intentionally or unintentionally broke their hearts: Please give me your blessings, for I give you all my blessings.

Now, it is high time I spilt the works: on October the 5th last year, I was appointed as a member of High Board of Religious Affairs. I have tried to manage everything remotely for one year. However, I am currently really busy. I have become really exhausted and weary. I believe it is the time to pass on the baton.

Herein, I want to end my term with a request from our dean. The journal team has become really perfect. In all conscience, it is my utmost wish to hand the position of editor to Reyhan Keleş, who is one of my assistant editors and who struggled the most and who has the lion's share in the current state of the journal. If someone from outside is assigned as the new editor, this might both cause the team to fall apart and trigger a decrease in the level of the journal. Therefore, such a practise would become a tradition. Each assistant editor overtaken in the journal would have the post of editor according to order of precedence, and in this way the level of the journal will keep increasing constantly.

That is all from me. I undertook the position and have carefully held it till now. It is my work of seven years, my struggle, my nights and days, my sweat, my breath and in the end it is like a deposit from me. Here, I can address it to the new editor honourably and with a feeling of peace in my heart. Handing this position to someone who is capable is what is expected from one who knows its value. I wish the best and good luck for the new editor to take the job and to the team.

Prof. Ömer KARA

عام 2015 ... بناء على طلب عميد الكلية السابق أ. د. Davut Yaylılı، توليت رئاسة تحرير مجلة كلية الشريعة بجامعة أتاتورك. كنا نواجه صعوبة في العثور على المقالات. وكان يتم اختيار المقالات عالية الجودة من بين عدة مقالات! كنا نكافح من أجل العثور على مقال لإكمال فصل. كان الفريق ضعيفا جدا. وكانت تحاول إدارة العمل بأكمله من خلال شخص واحد فقط. لذلك قررنا أولاً أنه علينا تجميع فريق. قمنا بتشكيل الفريق الأول المكون من المحررين المساعدين Muhammet Koçak ve Reyhan Keleş وعضوين Fatmatü'z-Zehra Yaşar ve Sadi Sulan. جددنا هيئة التحرير والتحرير والسكرتارية. أصدرنا العدد الرابع والأربعين بصعوبة. وضعنا هدف "تحقيق المستوى الدولي" في مقالتنا الافتتاحية وبدأنا عملنا تماشيا مع هذا الهدف، ثم بدأنا في تجديد كل شيء من مجلس الحكماء إلى المجلس الاستشاري، إلى مبادئ تقييم المقالات إلى نموذج تقييم الحكم، إلى اسم المجلة إلى تنضيدها وتصميمها بجانب تصميم غلاف جديد وصفحة اعتمادات جديدة ونموذج تقييم جديد، وقمنا بتغيير اسم مجلتنا إلى "مجلة الدراسات الشرعية".

ولقد اشترطنا الجودة في المقالات لقبولها في العدد الخامس والأربعين. حاولنا مع حكماننا إجراء الاختبارات على مستوى متقدم من خلال الحوار. لقد بدأنا البحث في عن طرق إدارة المجالات المحلية والدولية خاصة وكان يتم استلام المقالات حينها إما عبر البريد الإلكتروني أو من خلال إرسال المقالات إلى موقع علم الشريعة باستخدام برنامج بدائي. كان العمل صعبا جدا ومرهقا؛ ولهذا السبب انتقلنا إلى Dergipark، التي أسسها Ulakbim. كان استخدام ذلك الموقع عملا صعبا في حد ذاته؛ واستغرق تعلم ذلك العمل لأيام.

وفي العدد السادس والأربعين من المجلة تغير عميد الكلية ليحل الأستاذ الدكتور: "سنان إيجيه" في منصب العميد الجديد. حيث أصبح عميدنا الجديد شريكا في عملنا بدعم كامل كما في السابق ولم يدخر أي مساهمة. قررنا الابتعاد عن النظرة المشوهة للصحافة في تركيا والعمل بالمبادئ. لقد توقفنا عن نشر مقالات من أجل المحسوبية أو القفز على العناوين. غضب علينا بعض الأكاديميين، بالقليل والقال، وذلك بحجة عدم نشرنا لمقالات أعضاء هيئة كليتنا، وقفنا حينها بحزم ولم نتنازل. ركزنا على الجودة والأصالة، ووضعنا إرشادات للمؤلفين والمراجعين وفرضناها بصرامة. أردنا أن تكون "مجلة الدراسات الشرعية" مدرسة وأتمودجا. ساهمنا في تطوير الدراسات من خلال إجراء تعديلات جادة للغاية على دراسات الأكاديميين الجدد. لقد فعلنا هذا حتى اليوم، رغم أنه كان متعبا. أردنا أن يكون مجلتنا صوت في الساحة الدولية، وأن يكون مصدر فخر لكل من كليتنا وإدارتنا، لذلك قمنا بتسريع أعمال البنية التحتية

للمجلة، وقمنا أيضا بتطوير هيئة التحرير الخاصة من خلال إضافة أصدقاء جدد Yakup Kızılkaya و Fatih Ay و Nuray Durmuş و Ahmet Çakmak.

في العدد السابع والأربعين، أصبحنا الآن تابعين تماما لـ Dergipark ، وأعطينا موقعنا شكله النهائي، وبدأنا في إدارة العملية برمتها (إرسال المقالة، والعلاقات مع الحكام، والعلاقات مع المؤلفين، وما إلى ذلك..). من هنا بدأنا إدارة مجلتنا، وأخيرا حصلنا على القبول من أربعة فهارس دولية، وصارت لدينا صفحة على فيسبوك. ومن أجل تحسين الإشارة إلى الفهارس، قمنا بمراجعة مجلتنا وفقا لمعايير الفهارس، من قواعد الكتابة إلى الجزء العام من المجلة، والصفحة الأولى من المقالة، وحتى الشعار، وأضفنا الملخص وأجزاء الملخص الموسعة، ولقد حددنا هدفا وهو عدم وجود أخطاء من حيث اللغة، ولقد كان من المفترض أن تكون هناك وحدة كاملة بين الموقع الإلكتروني وشكل المجلة، وهذا ما فعلناه، وفي النهاية أضفنا صديقنا (نورون نيسا كيليت) إلى الفريق.

في العدد الثامن والأربعين، قمنا بتوسيع هيئة التحرير لدينا بما يتماشى مع طلبات الفهارس؛ كان لدينا أكاديميون من تركيا وخارجها، وكنا نحاول تهيئة الظروف اللازمة لتكون دوليين. في هذا السياق، تم تصحيح جميع أوجه القصور في صفحة Dergipark الخاصة بنا. وتم إنشاء واجهة اللغة الإنجليزية، كما تمت إضافة ترجمات إنجليزية للمعلومات والوثائق إلى الموقع. لقد وصلنا إلى المستوى الذي تمكنا فيه من استلام المقالات وإرسالها إلى الحكام وإجراء جميع العلاقات مع المؤلفين من خلال هذا الموقع، وتم استكمال جميع الشروط والمعايير اللازمة ليتم إدراجها في الفهارس الدولية الهامة؛ وعلى سبيل المثال: فقد طلب من العلماء الأجانب المشاركة في هيئة التحرير، وقمنا بتحديثها. ولقد كان ينبغي أن يكون المجلس الاستشاري والمحررين الميدانيين فعالين، وجعلناهم فعالين، فقد قمنا بتعيين كل منهم ليكون محررا ميدانيا، كما انخرطنا في نشاط استشاري مكثف حول المقالات، وتلقينا رقم ISSN الإلكتروني. لقد أوصلنا المجلة للشكل الأخير في كل شيء؛ من الغلاف الخارجي للمجلة إلى الغلاف الداخلي والاعتمادات ومخطط الأشكال، وقمنا بإنشاء صفحة معرف المقالة لكل مقالة، جميع المعلومات المطلوبة في هذه الصفحة مثل "معلومات المجلة، واسم المقالة، واسم المؤلف والمعلومات، ورقم السجل، ورقم دوي، ونوع المقالة، وتواريخ الوصول والقبول والنشر، وموسم نشر المقالة، والمجلد، والإصدار وأرقام الصفحات، ومعلومات الاقتباس، ومعلومات الانتحال". لقد أضفنا المعلومات باللغتين التركية والإنجليزية إلى هذه الصفحة، كما صنعنا تنسيقا فريدا وأصليا لمجلتنا، وقد تم استخدام هيكل هذه الصفحة لاحقا كمثال في العديد من المجالات في كليات الشريعة. ولقد فرضنا شرطا بضرورة تضمين ملخص مكون من 750 كلمة جنبا إلى جنب مع ملخص المقالة. كان هدفنا في هذا هو متابعة مقالتنا التركية في الساحة الدولية من خلال هذا الملخص

الواسع. ولقد طبقنا أسلوب شيكاغو الذي تسعى إليه الفهارس في الهوامش والبيبلوغرافيا إلى أقصى حد. كما بدأنا في هذا العدد بعرض جميع المقالات على برنامج كشف الانتحال، وقررنا نشر المقالات التي تقل نسب الانتحال فيها عن 25٪. وبدأ تطبيق نظام إرسال المقالة إلى حكمين عشوائيين، كذلك أعدنا ترتيب واجبات فريق التحرير وسكرتارية مجلتنا ومساعدتي المحرر، حيث تم توزيع المهام على الشكل التالي؛ ربحان كيليش، ومهمتها استلام المقالات، وإرسالها إلى الحكماء، والعلاقات مع المؤلفين. الدكتور يعقوب قزيليقي ومهمته مساعد المحرر الثاني، حيث سيقوم بأعمال التصميم الداخلي لـ Dergipark، وإدخال المعلومات وتحديثها، ومرحلة طباعة المجلة. وأما أحمد تشاكماك وفتح آي سيتابعان تنظيم ومتابعة الفهارس. كما تكليف نورون نيسا كيليت ونوراي دورمش بمهام القراءة النهائية والمراسلات والإعلان والوسائط الرقمية والأعمال المماثلة، وتم أيضا إنشاء محررين ميدانيين ولغويين جدد في مجلتنا.

في العدد التاسع والأربعين، انتقلنا إلى نظام التعليق "الإسنادي"، ومما لا شك فيه أننا واجهنا صعوبات جديدة في الانتقال إلى النظام الجديد، حيث أعدنا العديد من القوالب لكل من المؤلفين والمراجعين للتكيف معها، وأنشأنا نماذج من المقالات باللغات الإنجليزية والتركية والعربية، وأضفنا قائمة المؤلفين الذين كتبوا في مجلتنا إلى النظام، وذلك بالإضافة إلى Facebook، وفتحنا حسابات Instagram و Twitter. كما طبقنا على أكثر من 30 فهرسا دوليا. بدأنا فهرستنا في فهارس MLA و ERICPlus و DOAJ. زاد عامل التأثير لدينا من 4.5 إلى 6.5 وصل المؤشر الوطني والدولي، والمنصة، ومؤسسات تقييم عوامل التأثير التي قمنا بمسحها ضوئيا حتى الآن إلى 21 مؤسسة: MLA، TR-INDEX، CEEOL، RI، J-Gate، OpenAIRE، SIS، MIAR، ERICPlus، ROAD، ESJI، DOAJ، Google Scholar، Scholar Impact، EUROPUB، CrossRef، BASE، DRJI، Neliti، WorldCart، EZB، ISAM، Sobiad، Arastirmax، Idealongline اعتبارا من هذا العدد، بدأنا في نشر مقالتين من مقالاتنا التي اخترناها المحرر، بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية.

في العدد الخمسين، طبقنا على الفهارس مثل EBSCO و ATLA و ESCI و SCOPUS. نحن ننتظر القبول. نحن نسعى باستمرار لرفع المستوى. بدأ عدد المقالات المرسله إلى المجلة في الزيادة بشكل لا يصدق عندما بدأ مسحها ضوئيا في الفهارس. اعترافنا ليس فقط في تركيا ولكن أيضا في العالم العربي والغرب فاق توقعاتنا. كنا من بين المجلات الأكاديمية الأربع الأولى في علم الشريعة.

في العدد 51، اتخذنا سلسلة من القرارات ردا على انتقادات الفهارس. في هذا السياق، قمنا بتضييق نطاق مجلتنا نظرا لنطاقها الواسع. لقد حصرناها في مجال الشريعة فقط، بالإضافة إلى ذلك قمنا بتقليل تنوع المقالات إلى نوعين فقط؛ مقالة بحثية، ومراجعة كتاب (Review). والأهم من ذلك، لقد تم

قبولنا في ESCI منذ عام 2016. مرة أخرى، بدأنا في الفحص في فهرس Pro-Quest. وهكذا وصلت مجلتنا الآن إلى المستوى الدولي. بعد ذلك، كنا في شبكة العلوم. وبعد دخول ESCI، وصل عامل التأثير لدينا إلى 10.0 على موقع Miar. كما أصبحنا رقم واحد بين مجلات علم الشريعة التركية، وكان الهدف هو الوصول إلى AHCI.

لقد تم الحصول على التصنيف ضمن EBSCO في العدد الثاني والخمسين لمجلتنا، زاد عدد المقالات التي تم تقديمها إلى المجلة كما زادت جودة المقالات المقدمة إليها، إضافة إلى انضمام الدكتور عثمان نوري كرادايي إلى فريقنا كمسؤول عن مهمة القراءة النهائية ومحرر مساعد.

أصبح فريق المجلة ماهرا في العدد الثالث والخمسين، فقامت الدكتورة ريجان كلش، وهي إحدى مساعدي المحرر، بقبول المقالات والتواصل مع الحكام والمؤلفين؛ وصار الدكتور يعقوب كيزيلكايا مسؤولا عن طبع المجلة ونظام Dergipark؛ وبدأ عثمان نوري كرادايي بالقراءة النهائية والتوافق مع نظام الإسناد؛ وعمل أحمد جاقمك بأمر الفهرس بطريقة منهجية. وأخيرا محرر اللغة الدكتور مصطفى كيلينس راجع الملخصات القصيرة، والملخصات الموسعة في المجلة.

مع إصدارنا الرابع والخمسين، أصبح كل شيء في مكانه الصحيح، حيث حقق مستوى عال من الجودة، وبدأ عدد الاستشهادات يزداد بفضل الفهارس، كان هدفنا الحالي هو أن يصنف ضمن AHCI و SSCI ونأمل أن تصل مجلتنا إلى هذه المرحلة قريبا.

في العدد الخامس والخمسين، تم تعيين عميدنا الجديد الأستاذ الدكتور (موسى بيلكيز)، وتأسست التنسيقية للمجلات العلمية تحت إدارة جامعتنا، كما عملت مساعدة محرر المجلة (ريجان كلش) كمساعد منسق في هذه الوحدة أيضا، وركزت هذه التنسيقية على رفع المستوى الدولي للمجلات الجامعية، وفي هذا الصدد تم عقد سلسلة من الاجتماعات للحصول على الدعم المهني من الشركات العالمية مثل Elsevier أو Aves. ، وأشكر رئيس الجامعة أ.د. عمر تشوماكلي ونائبه أ.د. عائشة بايراكشين يورتكان وهيئة التنسيقية للمجلات العلمية.

وأخيرا نحن مع العدد السادس والخمسين أمام القراء، ستعمل مجلتنا بدعم احترافي من قبل شركة Aves خلال العام المقبل، تم الاتفاق مع الشركة ذات الصلة وسنقوم بتنفيذ معاملتنا من خلال هذه الشركة في المراحل القادمة، وسيتم تقديم البيانات اللازمة حول هذا الموضوع على موقعنا على الإنترنت.

تم تقديم ما مجموعه إحدى وستين مقالا لهذا العدد، وتم رفض خمسة وثلاثين مقالا خلال عملية التحرير ومقالتين من قبل المحرر الميداني وسبع مقالات من قبل المحكمين، ونحن أمامكم بسبعة عشر

منشورا، بما في ذلك 15 مقالة بحث ومراجعتين للكتب، أربعة من المقالات كانت باللغة الإنجليزية والأخرى باللغة التركية.

لمدة سبع سنوات منذ عام 2015، وصلنا الليل بالنهار من أجل نقل مجلتنا البحوث الإسلامية إلى الثلاثة الأولى بين مجلات كليات الإلهيات في تركيا. لقد بذلنا جهدا كثيرا، وأصدرنا أربعة عشر عددا، ولكن خلال كل الأعداد السالفة قمنا برفع المستوى شيئا فشيئا، ومجلتنا الآن في طريقها إلى AHCI وفي المستقبل SSCI إن شاء الله، ولا شك في أن كل فريق المجلة وعلى رأسهم المحررين المساعدين قاموا بواجبهم كما ينبغي في كل مرحلة من هذه المراحل، وأنا مدين لهم جميعا.

أود أن أشكر المؤلفين الذين ساهموا بمقالاتهم أثناء عملية التحرير، والحكام الذين قاموا بتحكيم المقالات، والمحررين الميدانيين الذين قاموا بالتحرير. خلال هذه المسيرة في المجلة وقف عمداء الكلية الثلاثة إلى جانبنا بكل إمكانياتهم ولم يقصروا بشيء منها، وكانت رئاسة الجامعة أيضا دائما معنا بدعمهم المالي والعنوي، ومع ذلك فإنني من خلال مشاهدتي لكل التطورات التي حدثت في المجلة يجب أن أشير إلى أن المجلة وصلت إلى هذا المستوى بتفاني وجهود الفريق. وإنما خلال مسيرتنا في هذه المجلة لم نتلق أي مساهمات مهنية حتى الآن، لقد قمنا بهذا العمل الاحترافي من خلال حماس الفريق وهمته، وأدخلنا مجلتنا إلى هذا المستوى من خلال العمل بسواعد الهمة والإصرار، إنني أعيش تجربة السلام والإثارة لتقدم مساهمة تاريخية لكليتنا. إذا اضطررت إلى مغادرة الكلية غدا -فمن يدري إذا جاء الأجل- فسوف أتذوق المتعة والفخر لكوبي قادرا على الإجابة على السؤال "ماذا فعلت لهذه الكلية؟"

خلال هذه المدة المنصرمة تركنا العديد من الذكريات الحلوة والمرّة في أعماق التاريخ. أن تكون محررا هو عمل شاق، وذلك لأنك ستنظم الفريق، وسوف تتابع، وستراقب مهمة كل عضو، وأثناء العمل أحيانا نغضب، وأحيانا نضحك ونستمتع، لكننا دائما متعبون. نشر عدد يعنى النوم مع المجلة لمدة ستة أشهر، ستأتي المقالات، وسوف تقوم بتحريرها، ثم سترسلهم إلى المحررين الميدانيين، بمجرد حصولك على الموافقة للذهاب إلى الحكم، فإنك سوف ترسلها إلى حكّمين على الأقل. وأما عملية التحكيم فهي عالم مختلف، لأنك أنت من ستبحث عنه وتتوسل إليه وهو لا يقبل، ويتعذر بالمشغوليات والأعمال المكثفة، وفي النهاية بعض الحكام يوافقون، وبعضهم يرفضون، والبعض الآخر يعرف من اين تؤكل الكتف، حيث يقبل قائلا: "قبلت من أجلك فقط". تنتهي عملية التحكيم، وتبدأ عملية تصحيح المؤلفين، ويبدأ المؤلفون و الحكام بتبادل المقالات عبر وسائل التواصل الرقمي، بعض المقالات مرفوضة وبعضها مقبول مع التصحيح. ونتيجة لذلك يتم الكشف عن المقالات التي سيتم نشرها. حان الوقت الآن للتنضيد والتخطيط، فستتم القراءة النهائية، ترسل المقالات الإنجليزية لمحرر اللغة، ويتم قراءة المقالات التي يتم قبولها

بشكل فردي لتتوافق مع قواعد التدقيق الإملائي ومتطلبات المجلة. وعندما يقول المحرر إنه انتهى فإنها تذهب إلى الناشر ويتم طباعتها، وفي نفس الوقت يتم وضعها بعناية على الموقع واحدة تلو الأخرى في Dergipark. هذا كله عمل وجهد كبير، والجميع يتابع وظيفة واحدة بحرص؛ لكن على المحرر مواكبة كل وظيفة، ليس لديك رفاهية ارتكاب الأخطاء، لأنك ستدفع فاتورة ذلك وحدك، وهذا هو السبب في أن المحرر يجب أن يتابع عمل الجميع بدقة، فهي إلزامية. ستة أشهر كاملة ... عليك أن تكون موجودا ومتابعا في كل ثانية منها، في كل دقيقة فيها، كل هذا التعب يزول بتنهيذة كبيرة عندما يصدر عدد المجلة، لقد لخصت بإيجاز شديد مشقة العمل كمحرر في مجلة، وإن العمل في هذا المنصب شبيه بمن يستمع صوت طبل عن بعد فيضطرب له ويسر به، ولكن غير المحرر لا يفهم ما يقاسيه ذلك الطبل من الصعوبات والضرب لينتج هذا الصوت المطرب... وعلى الإجمال فإن هذه المهمة كانت حلوة ومرهقة.

خلال فترة السبع سنوات هذه أرهقت الفريق بأكمله، كنت متوترا للغاية، لتكون المجلة مثالية. أحيانا كنت أقسو على الفريق جدا وأوبخهم، وأحيانا كنت أضع قدميهم في حذاء واحد، وأحيانا آخذ النوم من عيونهم، لكن الجميع يعلم أن كل ذلك في سبيل مجلتنا، وأنا أعلم أنهم يجنونني بقدر ما أحبهم، فبدون الحب، لم يكن هذا العمل الجماعي موجودا. وبرهان ذلك أنني فكرت بالاستقالة عن التحرير عدة مرات، ولكن كان جواب الفريق كل مرة ذات الشيء: "إذا استقلت فسنستقبل معك، أصبحنا فريقا واحدا". إذا كنت قد آذيتهم عن قصد أو بغير علم، فأنا المسامحة من فريقتي السابق: "أنا أسامحكم عن حقوقي، ساعونني أنتم أيضا.."

حان الوقت الآن لأشرح لكم ظروفنا القاهرة التي أجبرتني على الابتعاد عن منصب التحرير؛ لقد تم تعييني كعضو في المجلس الأعلى للشؤون الدينية لمدة 5 سنوات اعتبارا من الخامس من أكتوبر من العام الماضي، وخلال ذلك حاولت الإدارة عن بعد لمدة عام، ومع ذلك فأنا مشغول للغاية الآن، ومتعب جدا، حان الوقت الآن لتسليم العلم.

أود أن أهي حقبتي بطلب من عميدنا المحترم، حيث أقول له: "أصبح فريق مجلتنا مثاليا، وإن رغبتى الكبرى في تسليم راية التحرير في المجلة إلى (ريحان كيليش) أحد مساعدي المحرر، الذي بذل أكبر قدر من الجهد وكان له نصيب الأسد في صنع المجلة على هذا النحو. قد يؤدي تسليم منصب التحرير لشخص من الخارج إلى تفكك الفريق وانخفاض مستوى المجلة. وإن تسليم التحرير لمساعد المحرر السابق يكون ذلك جريا على العادة المعروفة حيث يرشح المحرر السابق محررا جديدا يختاره من بين مساعديه السابقين، ويراعي في ترشيحه أقدمية ذلك المرشح من بين الآخرين، وباستمرار هذه العادة يستمر الفريق بالتكاتف وتستمر المجلة في الارتفاع بشكل مستمر.



هذا كل شيء حصل في مسيرتي في المجلة، استلمت الأمانة وعرفت حقها. هذه مسيرتي خلال سبع سنوات بذلت فيها الكثير من الجهد والتعب، صرفت فيها أنفاسي وأيامي لأحفظ الأمانة التي أوكلت إلي، وها أنا اليوم أسلم الأمانة بكل ضمير مرتاح وبال هادئ، وتسليم الأمانة لأهلها ينتظر ممن لديه أمانة، حيث إن فاقد الشيء لا يعطيه. اليوم أسلم أمانة تحرير المجلة إلى المحرر الجديد وأضع هذه الأمانة في عنقه، وأتمنى له ولفريقه النجاح.

أ. د. عمر قرا



## **A Chronological Study of the Interpretations of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a* from the Beginning to the Present**

Başlangıçtan Bugüne *el-Ḥurūfu'l-Muqaṭṭa'a* Hakkındaki Görüşlerin Kronolojik Bir Değerlendirmesi

**Mehmet Akif KOÇ**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,  
Ankara / Turkey

koc@divinity.ankara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5403-2313

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 1 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 1 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.888508

**Atıf / Citation:** Koç, Mehmet Akif. "A Chronological Study of the Interpretations of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a* from the Beginning to the Present / Başlangıçtan Bugüne *el-Ḥurūfu'l-Muqaṭṭa'a* Hakkındaki Görüşlerin Kronolojik Bir Değerlendirmesi". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 31-46. doi: 10.29288/ilted.888508

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Abstract

*Al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*, which are at the beginnings of the 29 sūrahs of the Qur'ān and consist of 14 letters, have been a subject of curiosity since the time of the Successors. About *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*, as they appear with a non-existent usage in Arabic language - at least within our knowledge of the language so far - more than twenty interpretations have been made. Islamic scholars who thought that they could not understand these letters, have included them in the category of *Mutashābihāt*, which has been beyond our limit of comprehension and have treated these letters as they were, without interpretation. These letters, which are included in the research field of linguistics, indeed have caused a problem of coherence since they have been under the same heading with the transcendental subjects of *Mutashābihāt* such as the attributes of God, knowledge of the future, Heaven, Hell, Angels. On the one hand, this problem has forced the commentators to interpret *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a* out of their usual way which cannot be explained comparing their general interpretation styles. On the other hand, these letters have taken their place among the indispensable subjects of Orientalist Qur'anic studies that highlight their mysterious qualities.

**Keywords:** *Tafsīr*, *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*, *Mutashābihāt*, *Ibn 'Abbās*, *Disconnected Letters*.

## Öz

*Kur'an-ı Kerim'in* 29 suresinin başında yer alan ve 14 harften müteşekkil olan *el-Hurūfu'l-Muqaṭṭa'a* tabii döneminden itibaren merak konusu olmuştur. Arap dilinde -en azından bu günkü bilgilerimize göre- var olmayan bir kullanım şekliyle karşımıza çıkan *el-Hurūfu'l-Muqaṭṭa'a* hakkında, yirmiden fazla tevیل yapılmıştır. Bu harfleri, algı alanımızı aşan *Muteşābihāt* sınıfına dahil ederek anlayamayacaklarını düşünen İslam alimleri ise onları oldukları gibi, tevیل etmeksizin ele almışlardır. Dilbilim alanının araştırma sahasına giren bu harflerin, tartışmasız aşkın karakter taşıyan Allah'ın sıfatları, gelecek bilgisi, Cennet, Cehennem, Melekler gibi *Muteşābihāt* konuları ile aynı başlık altında yer almaları tabii bir insicam sorununa yol açmıştır. Bu sorun bir taraftan müfessirleri, *el-Hurūfu'l-Muqaṭṭa'a*'yı değerlendirirken genel tefsir tarzlarıyla izah edilemeyecek tasarruflara zorlamıştır. Diğer taraftan, bu harfler gizemli vasıflarını öne çıkaran Oryantalistik *Kur'an* araştırmalarının da vazgeçilmez konuları arasındaki yerini almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir*, *el-Hurūfu'l-Muqaṭṭa'a*, *Muteşābihāt*, *Ibn 'Abbās*, *Hece Harfleri*, *Kesik Harfler*.

## INTRODUCTION

We can barely feel the Qur'anic influence on its direct addressee. On the one hand, we are living fourteen centuries after the environment and conditions of revelation. On the other hand, the changeable nature of 'language' is an obstacle for the true understanding of the Qur'ān. People were significantly divided into categories of "believers" and "nonbelievers" in accordance with their positions on the "Qur'ān / *Khiṭāb*' (Address)" which kept its crucial place on the agenda during the revelation process for twenty-three years. Even affinity and tribal ties could not stop them from being divided. This was, historically, not a predictable situation. All scientific data shows that the Arabs of that period placed great emphasis on affinity and tribal ties. The main discussion of this process focused simply on the source of the Qur'ān. The proponents of the 'sacredness of the Qur'ān' moved away from the people investigating to find a humanly source for the Qur'ān.

Revolutionary content of the Qur'ān appeared instantly. Meccan aristocracy were quick to oppose this 'new address' when they noticed the possibility of its success. They would not be able to protect their interests if it succeeded. We must not overlook an aspect that makes the situation even more difficult for them. That is the manner in which this 'new address' was presented; the presentation was so attractive that even the people who decided to remain uninterested were drawn to it. It was such that no one living in Mecca and its district had the luxury of retirement and being disinterested in this debate. The Mecca aristocracy, seeing this, tried to put pressure on those following the 'new address', rather than settling it in front of everyone and carrying out a 'civilized' argument. The 'new address' was pursuing in an unexpected way, putting their interests in danger. It hurt them in their most sensitive point, challenging them literally. This historical fact was then evaluated under the title of 'Qur'ān's *Tahaddī*' in the methodology of *Tafsīr*.

They were met with a use that surprised them and explicitly "oppressed" what they had not fully experienced before in 'new address's presentation. It was at times beginning with ungrammatical combinations consisting of the letters of their language. At least, we do not have any data indicating that they were familiar with exactly the same usage of *al-Hurūf al-Muqatta'a*.<sup>1</sup> *Hurūf al-Tahajjī*<sup>2</sup> or *Hurūf al-Hajā*<sup>3</sup> names are also given in these letters. We also see that they are evaluated under the titles of *Avā'il al-Suvar* or *Favātiḥ al-Suvar* in the books of *Tafsīr* methodology.<sup>4</sup>

29 *Sūrahs* of the Qur'ān begin with the *al-Hurūf al-Muqatta'a*. These *sūrahs* and their beginnings are as follows:

2 al-Baqara الم; 3 Ālu 'İmrān الم; 7 al-A'rāf المص; 10 Yūnus الر; 11 Hūd الر; 12 Yūsuf الر; 13 al-Ra'd المر; 14 İbrāhīm الر; 15 al-Ḥijr الر; 19 Maryam كهيعص; 20 Ṭāhā طه; 26 al-Shu'arā طسم; 27 al-Naml طس; 28 al-Qaṣaṣ طسم; 29 al-'Ankabūt الم; 30 al-Rūm الم; 31 Luqmān الم; 32 al-Sajda الم; 36 Yāsīn يس; 38 Ṣād ص; 40 al-Mu'min حم; 41 Fuṣṣilat حم; 42 al-Shūrā عسق; 43 al-Zukhruf حم; 44 al-Dukhān حم; 45 Jāthiyah حم; 46 al-Aḥqāf حم; 50 Qāf ق; 68 al-Qalam ن.

*al-Hurūf al-Muqatta'a* consists of 14 letters apart from the repeating letters. These are: ا, ل, م, ص, ر, ك, ه, ي, ع, ط, س, ح, ق, ن.

<sup>1</sup> For example, see Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*, ed. Majdī Basalum (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005), 4/352.

<sup>2</sup> For example, see al-Rāghīb al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, ed. Muḥammad 'Abd al-'Azīz Basyūnī (Macca: Kullīyya al-Da'wa wa Uṣūl al-Dīn 2001), 895.

<sup>3</sup> For example, see Zajjāj, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh (Beirut: Ālam al-Kutub, 1988), 4/319.

<sup>4</sup> For example, see Zarkashī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm (Cairo: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabiyya, 1957), 1/165; Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Kitāb, 1974), 3/361.

Our aim in this study is not to introduce the literature dealing with the subject of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*; it is simply to present the meanings given to these letters in a plain and simple way as possible. In order to achieve a tidy presentation, we found it appropriate to convey these meanings in a chronological order. Thus, the reader will be able to follow the change and development of what is said about these letters.

### 1. *al-ḤURŪF al-MUQAṬṬA'A* IN THE TIME OF THE PROPHET

1) The Prophet says: "10 rewards are given to the one who reads one letter from the Qur'an. I do not say *الم* is one letter. 'ا' is an independent letter; 'ل' is another independent letter and 'م' is also an independent letter."<sup>5</sup>

2) Rasūl Allāh would read *alif lām mīm tenzīl* ve *hal atā 'ala'l-insāni* in morning prayers on Fridays".<sup>6</sup>

3) According to the report in Muqātil b. Sulaymān's (d.150/767) *Tafsīr*, a group of Jews approached the Prophet and raised some claims about the lifetime of the Prophet's *Ummah*, depending on the number values of the letters in *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*.<sup>7</sup> Then the seventh verse of Ālu 'Imrān *Sūrah* was revealed and criticized for followers of the *Mutashābih* verses.

4) During the Trench War, Muslims used the slogan "*Hā Mīm* - May Polytheists not to be helped".<sup>8</sup>

5) Al-Kalbī (d.146/763) narrated that Rasūl Allāh made the explanation of "كاف, كهيعص" about the meaning of "هدا, امين, عالم, صادق".<sup>9</sup>

6) The Prophet said that "*Nūn*" is a "plate from light (*nūr*)".<sup>10</sup>

Note that none of these reports, except the third, fifth and sixth ones, focused on the meaning of the *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*. These reports convey their use in a society that already knows the meaning of these letters or is familiar with their similar use, in accordance with the holy originated features of these letters, like other verses. In the third report, it is criticized that the Jews were baselessly dealing with the number values of the letters in *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*. In the fifth report, there is a

<sup>5</sup> Tirmidhī, *Sunan*, *Abwāb al-Faḍā'il al-Qur'ān*, 16. B. *Bāb mā jā'a fī man qara'a ḥarfan min al-Qur'an mā lahū min al-'ajr*, 5/25 (no. 2910); al-Dārimī, *Sunan*, 23 *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, B. *faḍli man qara'a al-Qur'ān*, 4/84 (no:3351).

<sup>6</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 11 *Kitāb al-Jumu'ah*, *mā yuqra'u fī ṣalāt al-fajri yawm al-jumu'ah* (no.891) 2/5.

<sup>7</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. Maḥmūd Shihāta (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1423), 1/86.

<sup>8</sup> Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-'Arna'ūt (Mu'assasa al-Risāla, 2001), 30/519.

<sup>9</sup> Suyūṭī, *Itqān*, 3: 26; Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Beirut: Dār al-Fikr), 5/478.

<sup>10</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh al-Turkī (Dār Hijr, 2001), 23/144.

great deal of consensus on al-Kalbī's unreliability.<sup>11</sup> Thus, nobody ascribed his report to the Prophet apart from al-Kalbī.<sup>12</sup> As for the sixth report, it is understood that Ṭabarī who narrated this *marfū'* report did not trust it. Otherwise, Ṭabarī would cite it, as he always does, using respectable expressions. He would not pass it off as "someone's opinion" as he did here.<sup>13</sup>

In the final analysis, we do not have a reliable *marfū'* report concerning the meaning of these letters and there is no evidence The Prophet was even asked about their meanings.

## 2. *al-HURŪF al-MUQATTA'A* 'A IN THE COMPANIONS' REPORTS

1) Abū Bakr (d.13/634) said: "There is a secret for every book of Allāh. And His secret in the Qur'ān is in the beginning of the *Sūrahs*. Ṭabarī (d.310/923) narrated this report with "some said..." without mentioning Abū Bakr's name.<sup>14</sup>

2) 'Alī b. Abī Ṭālib (d.40/661) said: "There is a top for every book. And the top of this book is *Hurūf al-Tahajjī*"<sup>15</sup>.

3) 'Alī b. Abī Ṭālib said: "O! كَهَيْعِصْ and O! حَمَّ عَسَقْ" (prayed to Allāh in this manner)<sup>16</sup>.

4) 'Alī b. Abī Ṭālib said: "O! كَهَيْعِصْ, forgive me" al-Ṭabarī narrated this report with *isnād* chain<sup>17</sup>.

5) 'Abd Allāh b. Mas'ūd (d.32/652-53) narrated the following report from the group of Companions whose names were not mentioned in the *isnād* chain: "الم consists of syllable letters of Allāh's names"<sup>18</sup>.

Although the first two of these reports are included in many commentaries,<sup>19</sup> they have no *isnād* chains. They are attributed to Abū Bakr and 'Alī b. Abī Ṭālib in the manner of *ta'liq*. Also, the third report comes without *isnād* chain. As for the fifth report, it clearly comes via anonymous companions.

<sup>11</sup> For example, see Ibn Abī Ḥatim, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, (Haydār 'Ābād: Majlis Dā'ira Ma'ārif al-Uthmāniyya, 1952), 2/36; 7/271.

<sup>12</sup> It is interesting to note that this report was attributed to Ibn 'Abbās (d.68/687-88) in the book of Firūzabādī (d.817/1415), which compiled the reports of al-Kalbī from Ibn 'Abbās. See Firūzabādī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 253.

<sup>13</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 23/144.

<sup>14</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/210.

<sup>15</sup> Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āy wa al-Suwar* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī), 1/72.

<sup>16</sup> Suyūṭī, *Nawāhid al-'Abkār wa Shawāriḍ al-'Afkār: Ḥāshiya al-Suyūṭī 'alā Tafsīr al-Bayḍawī* (Mecca: Jāmi'a Umm al-Qurā, 2005) 1/267.

<sup>17</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 15/451; Abū Bakr al-'Aṣamm (d.200/816) did not accept this report as a reliable one. He said that: "This is not true from 'Alī. Because this was not mentioned among the Allāh's well-known names by which can be prayed". See Mātūrīdī, *Ta'wīlāt*, 7/218.

<sup>18</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/208.

<sup>19</sup> For example, see Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arabī, 1420), 2/250.

As can be seen, there are very few reports from the Companions about *al-Hurūf al-Muqatta'a*. In fact, this is not surprise. This is because, in general, very little *Tafsīr* report comes from the companions other than Ibn 'Abbās (d.68/687-88). In his case, as one from the companion generation, this situation suddenly changed. The reports by Ibn 'Abbās, which focus on the meaning of *al-Hurūf al-Muqatta'a*, are so numerous that a researcher who examines them realizes immediately that many different and alternative approaches to the subject are based on Ibn 'Abbās. This data also covered some alternative reports of Ibn 'Abbās concerning the meaning of *al-Hurūf al-Muqatta'a*. This, no doubt, contains a collection for the more complex group of *Muḍṭarīb Tafsīr* reports. Ibn 'Abbās' reports containing *al-Hurūf al-Muqatta'a* are the following:

1) Ibn 'Abbās said: "*al-Hurūf al-Muqatta'a* is the greatest name of Allāh". (The same opinion also comes from Ibn Mas'ūd.)<sup>20</sup>

2) Ibn 'Abbās said: "They are the words with which Allāh swore"<sup>21</sup>

3) Ibn 'Abbās said: "It is from the names of Allāh"<sup>22</sup>

4) Ibn 'Abbās said: "الم means 'I am Allāh, I know'<sup>23</sup>

5) Ibn 'Abbās said: "ن , ح , م are from *Muqatta'a* names"<sup>24</sup>

6) Ibn 'Abbās said regarding آل: "It is pointing out that Allāh is the Unique, the First, Last, the Eternal, the Forever, ل indicates that Allāh is لطيف; م indicates that Allāh is ملك مجيد منان."<sup>25</sup>

7) Ibn 'Abbās said about كهيعص ك, indicates that Allāh is الكبير, الكريم, كافي, ه indicates that Allāh is هادي; ع indicates that Allāh is العالم, العزيز, ص indicates that Allāh is حكيم; ي indicates that Allāh is الصادق.<sup>26</sup>

8) Ibn 'Abbās said regarding المص "أنا الله أفصل"<sup>27</sup>, regarding الر "أنا الله أرى"<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/206.

<sup>21</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/207; 15/451.

<sup>22</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/207.

<sup>23</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/207.

<sup>24</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/208.

<sup>25</sup> Rāzī, *Maḥāṭib*, 2/253.

<sup>26</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 15/443-446, 448-450; Suyūṭī, *al-Durr*, 5/478.

<sup>27</sup> Rāzī, *Maḥāṭib*, 2/253; Suyūṭī, *al-Itqān*, 3/24. The phrase "أنا الله أفصل" is "أنا الله أفضل" in the *Tafsīr* book of Ṭabarī. (See Ṭabarī, *Jāmi'*, 10/52). Given that the explanation here is about "المص", the transmission of the Rāzī (d.606/1210) is more reasonable than Ṭabarī's. Because establishing an interest between "المص" and "أفصل" is more suitable for the tradition of interpretation that has existed since the time of Successors. This is the way of interpretation based on the common letters between *al-Hurūf al-Muqatta'a* and "interpretation" as seen in the examples "أنا الله أعلم" and "أنا الله أرى". (For example, see Rāzī, *Maḥāṭib*, 2/253). The common letters (ص and ل) are more between "المص" and "أفصل" than "أفضل" and "المص". Accordingly, the meaning "أنا الله أفصل" is "أنا الله أفضل". It is not difficult to assume that the word "أفصل" is misspelled as "أفضل" in the historical process. As it is known, a "dot" in Arabic can transform a word completely into another word, which is among the most frequent writer (*nāsikh*) errors.



9) Ibn ʿAbbās said: “*al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* are the words of praise that Allāh has blessed Himself with”<sup>29</sup>

10) Ibn ʿAbbās said: “It is not true to make a ‘*jummal* account’ about *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa*”<sup>30</sup>

11) Ibn ʿAbbās said: “‘*Ulamāʿu* have been unable to comprehend it (*al-Ḥurūf al-Muqattaʿa*)’.”<sup>31</sup> Naturally, we cannot say that this last report is compatible with the other 10 Ibn ʿAbbās reports mentioned above.<sup>32</sup>

### 3. *al-ḤURŪF al-MUQATTAʿA* IN THE SUCCESSORS’ AND THE POST-SUCCESSORS’ REPORTS

Generally, *Tafsīr* was not needed in the period of the Prophet and the Companions. Most likely, they already understood the Qur’an. *Tafsīr* was increasingly required with the disappearance of eyewitnesses of the revelation process. Successors made the Qur’an as a whole the matter of *Tafsīr*. Then, *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* was naturally covered by *Tafsīr*. The following data, sorted chronologically, supports this view:

1) Abū al-ʿĀliya al-Riyāhī (d.90/709) thinks that: “Every letter in *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* gives information about the lifetimes of the nations. And also said: “Each of them could have many meanings”.<sup>33</sup>

2) a. Saʿīd b. Jubayr (d.94/713) said: “الم means ‘I am Allāh, I know’”<sup>34</sup>

b. Saʿīd b. Jubayr said: “الر، حم، ن are abbreviated form of الرحمن. But we do not know which words are abbreviated with the other *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa*.”<sup>35</sup>

3) a. Mujāhid (d.103/721): “They are only the letters of the alphabet”.<sup>36</sup>

b. Mujāhid: “These are (the words) that Allāh started”<sup>37</sup>

<sup>28</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 12/103.

<sup>29</sup> Rāzī, *Mafātīh*, 2/253-254.

<sup>30</sup> Suyūṭī, *al-Itqān*, 3/30.

<sup>31</sup> Rāzī, *Mafātīh*, 2/250.

<sup>32</sup> According to some reports from Ibn ʿAbbās, طه and يس which entered Arabic from a foreign languages, are not from *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa*, and mean “O human”. See Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 16/5, 19/98. Again, Ibn ʿAbbās said that it means “fish (whale)” and “well” in two different reports about ن. See Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 23/140-142, 143. Again, about a letter ق Ṭabarī said without reference to anyone, “Some said it was the mountain that surrounded the earth.” See Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 21/400.

<sup>33</sup> Rāzī, *Mafātīh*, 2/253.

<sup>34</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/208.

<sup>35</sup> Rāzī, *Mafātīh*, 2/253. According to the report from Saʿīd b. Jubayr طه entered Arabic from a foreign language. Its meaning is “O human”. See Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 16/6.

<sup>36</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/209.

<sup>37</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/205.



**12)** They are the names of the *Sūrahs* according to Zayd b. Aslam (d.136/754), Khalil b. Aḥmad (d.175/791), Sibawayh (d.180/796) and ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam (d.182/798).<sup>51</sup>

**13) a.** Al-Rabīʿ b. Anas (d.139/757): “They are the rewards and exams of Allāh. Some of them are the names of Allāh; and the others are the names of other beings.”<sup>52</sup>

**b.** Al-Rabīʿ b. Anas: “there is no letter from it (*al-Ḥurūf al-Muqattaʿa*) except it is a period of people and their nations”.<sup>53</sup>

**14)** Al-Farrāʿ (d.207/822) and al-Mubarrad (d.286/900) think that *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* is a part of challenge of the Qurʾān (*taḥaddī*) intended for the ʿArabs of *jāhiliyya*.<sup>54</sup>

**15) a)** Quṭrub (d.210/825) thinks that *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* is a part of challenge of the Qurʾān (*taḥaddī*) intended for the ʿArabs of *jāhiliyya*.<sup>55</sup>

**b)** Quṭrub said: “Qurʾān used these letters to catch attention of the addressees towards the Qurʾān”.<sup>56</sup>

**16)** Al-Akhfash (al-ʿAwsaṭ: d.215/830): “They are very special expressions that Allāh intended to swear with”.<sup>57</sup>

**17)** ʿAbd al-ʿAzīz b. Yaḥyā al-ʿUwaysī (d.220/835) said: *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* is this message: “You (the Arabs of *jāhiliyya*) learn the simplest words first -as a little child do- and then deal with the Qurʾān.”<sup>58</sup>

**18)** Aḥmad b. Yaḥyā b. Thaʿlab (d.291/904) thinks that they are the end of one sentence and the beginning of the other sentence.<sup>59</sup>

**19)** Al-Qaffāl (al-Shāshī: d.365/976) thinks that Arabs express some words in letters and these letters are used to express *some* words.<sup>60</sup>

The data above shows that a feature seen in the reports of Ibn ʿAbbās continued after him: The problem/case of alternative reports coming from a “same person” is also valid for this subject.

<sup>51</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/206; Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/252.

<sup>52</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/209; Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/253.

<sup>53</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/209.

<sup>54</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/253.

<sup>55</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/253.

<sup>56</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/253.

<sup>57</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/254.

<sup>58</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/253.

<sup>59</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/254.

<sup>60</sup> Rāzī, *Mafātīḥ*, 2/252.

As for the next centuries, throughout the history of *Tafsir*, the approaches of the first three centuries have been repeated in general.

In the Shiite tradition, there can be found almost all of the narrations reaching the period of the Companions and Successors that we have mentioned above. On the other hand, in some sources, it is observed that the titles that Shiism emphasizes a lot, such as *imāmate*, *karbalā'*, and the "awaited *mahdī*" are associated with *al-Ḥurūf al-Muqatta'a*.<sup>61</sup> Ṭabāṭabā'ī (1904-1981), one of the contemporary Shiite scholars, also concentrates on the contents of the *sūras* at the beginning of *al-Ḥurūf al-Muqatta'a*. He states that the same *al-Ḥurūf al-Muqatta'a* takes place at the beginning of the *sūras* whose contents are similar.<sup>62</sup>

Recently, we encounter new beliefs also in orientalist works about *al-Ḥurūf al-Muqatta'a*.

#### 4. GENERAL OVERVIEW OF THE WESTERN CURIOSITY ABOUT *al-ḤURŪF al-MUQATTA'A*

Those who have been mentioned thus far show that *al-Ḥurūf al-Muqatta'a* have been among the most interesting subjects of the history of *Tafsir*. Western scholars are especially noteworthy in the modern period. However, what is interesting is that they do not need to base their claims on the relevant data. The average subjectivity observed in orientalist Qur'anic investigations has been overcome with respect to the *al-Ḥurūf al-Muqatta'a*. Perhaps the reason for this is that they have had great curiosity towards these letters. The translation to "Mysterious Letters" found in Orientalist studies is a basic indication of this curiosity.<sup>63</sup>

Bellamy (1925-2015) has summarized orientalist literature about *al-Ḥurūf al-Muqatta'a*.<sup>64</sup> Accordingly, those who think like Nöldeke (1836-1930), believe that *al-Ḥurūf al-Muqatta'a* is a special abbreviation for *Muṣḥaf* owners among the *Ṣaḥāba*<sup>65</sup>; and those who think like Loth (1840-1881), believe that they may be abbreviations of some of the words in the relevant *sūras*.<sup>66</sup> The latter group of thought is closest to the general Muslim considerations. Bellamy also develops a theory that these letters may be an abbreviation for *'basmala'*. He proves this approach by making entirely speculative explanations. So much so as to claim that 9

<sup>61</sup> For example, see Ḥūzī, *Tafsir Nūr al-Thaqalayn*, ed: Hāshim al Rasūli (Kum: al-Matbaa al-Ilmiyya), 3/320.

<sup>62</sup> Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsir al-Qur'ān* (Beirut: Muassasa al-Alemi li al Maṭbū'āt 1973), 18/8-9.

<sup>63</sup> For example, see Keith Massey, "Mysterious Letters", *Encyclopedia of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2001), 3/471-477.

<sup>64</sup> James A. Bellamy, "The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the *Basmalah*", *Journal of the American Oriental Society*, 93/3 (1973), 267-285.

<sup>65</sup> Nöldeke, Theodor, Fr. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl, *Geschichte des Qorāns* (Leipzig: 1909-1938) (Reprint Hildesheim, 1961), 2/72 (Reciter: Bellamy, "The Mysterious Letters", 268).

<sup>66</sup> O. Loth, "Ṭabarīs Korankommentar", *ZDMG*, 35(1881), 35 (Reciter: Bellamy, "The Mysterious Letters", 268).

*al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* 'a, which cannot verify his theory, is wrongly written.<sup>67</sup> Islam Dayeh, on the other hand, makes remarkable evaluations that the contents of the *sūrahs* which started with 'Hā Mīm' and their style of expression are very close to each other.<sup>68</sup> Such studies, however, are not sufficient to remove the mystery of these letters.

##### 5. INCOMPATIBLE PARTITION IN THE LIST OF *MUTASHĀBIHĀT*: *al-ḤURŪF al-MUQATTAʿA* 'A

Summarily, *Mutashābih* verses, without any classification, are beyond human perception from the point of one approach. That is why human beings cannot comprehend *Mutashābih* verses. Transcendental topics are reduced to the level of human beings by using human language. That is *mutashābih* language which is full of similes.<sup>69</sup> This approach is summarized in the answer given by Imām Mālik (ö.179/795) to someone who asks him about "*istivā*". Imām Mālik says: "*istivā*" is well known (in Arabic), but (When used for God) is not known to us. It is not good to ask about this topic. Go away!" I wonder whether Imām Mālik gave a hard answer to this question because he thought the answer would be a dangerous view in the context of "believing-denying" or "O friend asking the question! Yes, you came from a village; maybe you cannot read or write. I am an unquestionable authority on religion. However, you and I are human beings; we are equal to know the answer to this question. This is not a matter of knowledge, but a human capacity. There is an existential problem. That's why; nobody can understand *istivā*' of God."

It is not difficult to guess that if Imām Mālik is asked about "God and His attributes, angels, hereafter, heaven, hell, destiny ..." his answer will be the similar one. Thus, *Mutashābih* items in the probable list of Mālik are also revealed. As a matter of fact, the commentator of the al-Zamakhsharī's (d.538/1144) *Tafsīr*, al-Ṭībī (d.743/1342) directly linked Imām Mālik's abovementioned statement with Q 3/7 which was the subject of the *al-Mutashābih* discussion.<sup>70</sup> According to some interpreter, Q 3/7 allows very knowledgeable people (*al-Rāsikhūn*) to interpret the

<sup>67</sup> Bellamy, "The Mysterious Letters", 283-285.

<sup>68</sup> Islam Dayeh, "al-Ḥawāmim: Intertextuality and Coherence In Maccan Surahs" in *The Qurʾān in Context, Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu* ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (Leiden-Boston, 2010), 6/461-498.

<sup>69</sup> By dividing the "*tafsīr*" into three, Ṭabarī admits that one of them can only be known by God. see Ṭabarī, *Jāmi* '1/87-89.

<sup>70</sup> Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashf ʿan Qimāʿ al-Rayb (Ḥāshiyā al-Ṭībī ʿalā al-Kashshāf)*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm and the others (Dubai: Jāʿiza Dubai al-Dawliyya, 2013), 4/25.

*al-Mutashābih* verses.<sup>71</sup> This view dominates the modern Muslim world now. However, al-Ṭabarī's opinion is on the contrary.<sup>72</sup>

Imām Mālik's answer is not short-sightedness as the abovementioned polemic in "believing-denying". Yet then, the following reasonable question comes to mind: "Why did Allāh address to human being with the verses that could not be perceived?" With this question, the opposite side concluded that it is meaningless for Allāh to address human beings with incomprehensible verses. In their approach they have fallen into the error of acting independently of the system that Islam organized for this world and the Hereafter.<sup>73</sup>

Actually, the *Mutashābih* language is an inevitable consequence of the Qur'an being a book of a *Samāvi* religion. *Samāvi* religions must make it possible to deny for the testing of faith. Otherwise, denial would become a pathologic option with *Muḥkam* expressions of Allāh, angels and hell...The test would become meaningless in this case. That is, *Mutashābih* language ensures reasonable and fair conditions of the examination. Here, the first approach was dependent on the refined sensibility. At the same time, it had closed the door to exploitation by interpreting the incomprehensible verses subjectively.

*Al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*, in general, falls into the *Mutashābihāt* lists of both approaches. However, the first approach in particular brings a more difficult situation, because *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a* is inconsistent with the other items in its *Mutashābihāt* list. It is needless to say that *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*, as a linguistic phenomenon, is incompatible with the transcendental topics like "Allāh and His attributes, destiny, paradise, hell, hereafter...". This disharmony may have forced some scholars to act against their general opinions. Indeed, Ṭabarī unquestionably behaves like a *mufassir* of *dirāya* about *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*:

On the one hand, saying that *Mutashābihāt* cannot be interpreted,<sup>74</sup> al-Ṭabarī accepted that *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a* are also from *Mutashābihāt*.<sup>75</sup> On the other hand, he did not hesitate to actively participate in their interpretation activities. It is noteworthy that Ṭabarī tolerated all views; including *bāṭinī* approaches based on the *jummāl* account of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'a*.<sup>76</sup> We do not know the reason of this strained tolerance. It is more striking that Ṭabarī bases this tolerance on the "hom-

<sup>71</sup> For example, see Nahhās, *Kitābu I'rāb al-Qur'an*, ed. 'Abd al-Mu'min Khalil (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1421), 1/144. This view goes back to Ibn Abbas. See, Ṭabarī, *Jāmi'*, 5/220.

<sup>72</sup> This view, which al-Ṭabarī also accepted, goes back to 'Ā'isha binti Abī Bakr (d. 58/678). See Ṭabarī, *Jāmi'*, 5/218.

<sup>73</sup> Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'an*, ed: Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405), 2/283.

<sup>74</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 5/218.

<sup>75</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 5/220.

<sup>76</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 5/223.

onymic words in the Qurʾān”. This is because, as Ibn Kathīr (d.774/1373) objected, the homonymic words in the Qurʾān may have a lot of meanings in the dictionary; but naturally, the truth is that the context is confirmed in a certain verse.<sup>77</sup>

It does not require much explanation for the position of pro-*dirāya* commentators. Their *Mutashābihāt* list contains vague expressions in the verses, and even some verses that cannot be fully understood without knowing ‘conditions of revelation’. *Al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* ‘a, which is much more incomprehensible than these verses, allows for even *batınî/şūfî* interpretations,<sup>78</sup> as can be seen clearly in al-Rāzī.<sup>79</sup>

The second half of the first volume and a part of the second volume of Ibn ‘Arabī’s (d.638/1240) work called *al-Futūḥāt al-Makkiyya* are dedicated to the “realm of letters” in his own words. As can be easily guessed, *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* ‘a has found a wide place here. There are narrations based on various “realms”, “secrets” and “mysteries”. In fact, he often uses the phrase “from the point of secrets” at the beginning of his comments.<sup>80</sup>

## 6. ABBREVIATIONS IN THE POETRY OF JĀHILIYYA

It may be appropriate to theoretically consider looking at the first possible reactions to revelation.

This consideration must explain the attitudes of two sides: believers and nonbelievers. It is illogical to think that one of the companions was not willing to understand any statement in the Qurʾān. Also, it is not logical that nonbelievers kept silent about any strange statement in the Qurʾān in a setting where they seek excuse to attack this new religion and its founder. Ṭabarī narrates the usage that can contribute indirectly to answer the question “were the first addressees familiar with *al-Ḥurūf al-Muqattaʿa* ‘a?”. According to this, Arabs in the period of *Jāhiliyya*, especially in their poetry, used the words by ruling out one letter or more. Ṭabarī’s following example<sup>81</sup> was quoted by many commentators:<sup>82</sup>

لَا تُحْسِبِي أَنَا نَسِينَا الْإِجَافَ      قُلْنَا لَهَا قَفِي لَنَا قَالَتْ قَافَ

We told him to wait (wait for us); he said he stopped

<sup>77</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, ed. Sāmī Ibn Muḥammad Salāma (Dār Ṭiba, 1999), 1/158.

<sup>78</sup> Soner Gündüzöz has studied the subjective interpretations of the letter *Nūn* and the esoteric character of this letter. See, Soner Gündüzöz, “Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nūn Harfî”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.

<sup>79</sup> Rāzī, *Mafātih*, 2/250-256.

<sup>80</sup> For example, see Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, ed: ‘Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Maktaba al-Arabiyya 1985), 1/256, 264, 266, 267, 274, 276, 283, 291.

<sup>81</sup> Ṭabarī, *Jāmiʿ*, 1/216-217.

<sup>82</sup> For example, see Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 1/159.



Do not suppose we forgot to run the animal (which we travelled on)

The *فان* in the poetry was used in the sense of *وقف* (the word in the poem was abbreviated in the sense that everyone who listened could easily understand it). Arabs could also abbreviate the word *حارث* as *حار*; and *مالك* as *مال* in the poetries. In addition,

ما للظلم عال كيف لا يا      ينقدّ عنه جلده إذا يا  
بالخير خيراتٌ وإن شراً فا      ولأريد الشر إلا تا

How fast the ostrich is running.      Running fast will crack his skin

(If you want) goodness, (okay) goodness, (if you want) badness, (okay) badness.

I do not want badness; but if you want (insistently badness, okay)

*يفعل* was abbreviated as *يا*; *فشرا* was abbreviated as *فا*; *تشاء* was abbreviated as *تا* in this couplet.

Not only abbreviation, but also addition of letters due to the rhyme takes place in the poetry of *Jāhiliyya*. Ṭabarī gives some examples for this category.<sup>83</sup>

## CONCLUSION

What kind of stance we prefer in regard to *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa‘a* is important. We cannot deny the on-going curiosity about it. Towards the end of the nineteenth century, Muallim Naci (1850/1893), the Ottoman literary writer, elaborates on this curiosity via the name of his book “The Holy Mystery or *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa‘a* in the beginning of some chapters of the Qur’ān”.<sup>84</sup> As Alan Jones mentioned by transmitting from Nöldeke, the limited mystery expected from a sacred text is also thus met by the Qur’ān.<sup>85</sup>

Personally, it seems very reasonable to me that *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa‘a* can come to mean ‘attention’. In fact, my students frequently hear my voice “الم: Attention Please!”. They know the meaning of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa‘a*. However, unfortunately, their teacher (me) does not know the meaning of these letters. Again, I would like to point out that I could not rely on any example in this meaning that was supported by *Jāhiliyya* poetry. But the narration from al-Zarkashī (d.794/1392) gives a little support to this meaning. Thus, nonbelievers did not listen to the Qur’ān. Their attention was caught with the revelation of *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa‘a*. So, they started to pay attention to listening to the Qur’ān.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> See Ṭabarī, *Jāmi‘*, 1/216-217.

<sup>84</sup> Muallim Nāci, *Muammā-yi İlahî* (İstanbul, 1302).

<sup>85</sup> Alan John, “The Mystical Letters of The Qur’ān”, *Studia Islamica* 16 (1962), 11.

<sup>86</sup> Zarkashī, *Kitāb al-Burhān* 1/175.



The strongest use of Arabic poetry, which can contribute to the meaning of *al-Hurūf al-Muqatta'a*, suggests that these letters are abbreviations of some words. Arabs would omit some letters of the words in the poetries and even add some letters to the words according to the rhyme scheme in the poetry of the *Jāhiliyya*.

### BIBLIOGRAPHY

- Aḥmad b. Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanba*. ed. Shu'ayb al-'Arna'ūṭ (ed.), Mu'assasa al-Risāla, 2001.
- Bellamy, James A.. "The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the *Basmalah*". *Journal of the American Oriental Society* 93/3 (1973), 267-285.
- Biqā'ī. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āy wa al-Suwar*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Bukhārī. *Ṣaḥīḥ*. Muḥammad Zuhayr b. Nāşır (ed.), Dār Ṭawq, 1422.
- Dārimī. *Sunan*. Husayn Salim Asad (ed.), Dār al-Mughnī, 2000.
- Firūzābādī. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.
- Ḥüzī. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Hāşim al-Rasūlī (ed), Kum: al-Maṭba'a al-'Ilmiyya.
- Ibn Abī Ḥatim. *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Haydār 'Ābād: Majlis Dā'ira al-Ma'ārif al-Uthmāniyya, 1952.
- Ibn Abī Ḥatim. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib (ed.), Saudi Arabia: Maktaba Nizār Muştafā' al-Bāz, 1419.
- Ibn 'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. 'Uthmān Yaḥyā (ed.), Cairo: al-Maktaba al-Arabiyya, 1985.
- Ibn al-'Arabī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Muḥammad Şādiq al-Qamḥāwī (ed.), Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Sāmī Ibn Muḥammad Salāma (ed.), Dār Ṭība, 1999.
- Dayeh, Islam. "al-Ḥawāmim: Intertextuality and Coherence In Maccan Sūrahs" *The Qur'ān in Context, Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. (ed.) Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx, Leiden-Boston, 2010.
- John, Alan. "The Mystical Letters of The Qur'an". *Studia Islamica* 16 (1962), 5-11.
- Loth, O.. "Ṭabarī's Korankommentar". *ZDMG* 35 (1881), 588-628.

- Massey, Keith. "Mysterious Letters". *Encyclopedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001.
- Māturīdī. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*. Majdī Basalum (ed.), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005.
- Nāci, Muallim. *Muammâ-yı İlahî*. İstanbul, 1302.
- Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Maḥmūd Shihāta (ed.), Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth, 1423.
- Nahhās. *Kitābu I'rāb al-Qur'ān*. ‘Abd al-Mu’min Khalīl (ed.), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1421.
- Nöldeke Theodor, Fr. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl. *Geschichte des Qorāns*. Leipzig: 1909-1938.
- Al-Rāghīb al-İşfahānī. *Kitāb al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz Basyūnī (ed.), Macca: Kulliyā al-Da‘wa wa Uşul al-Dīn, 2001.
- Rāzī. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār İhyā’ Turāth al-‘Arabī, 1420.
- Suyūṭī. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭī. *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur'ān*. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm (ed.), Cairo: al-Hay’a al-Mişriyya al-Kitāb, 1974.
- Suyūṭī. *Nawāhid al-‘Abkār wa Shawāriḍ al-‘Afkār : Ḥāshiyā al-Suyūṭī ‘alā Tafsīr al-Bayḍawī*. Mecca: Jāmi‘a Umm al-Qurā, 2005.
- Ṭabarī. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur'ān*. ‘Abd Allāh al-Turkī (ed.), Dār Hijr, 2001.
- Ṭabāṭabā’ī. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasa al-Alemī li al Maṭbū‘āt, 1973.
- Ṭībī. *Futūḥ al-Ghayb fi al-Kashf ‘an Qimā‘ al-Rayb (Ḥāshiyā al-Ṭībī ‘alā al-Kashshāf)*. Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm and the others (ed.), Dubai: Jā’iza Dubai al-Dawliyya, 2013.
- Tirmidhī. *Sunan*. Bashshār ‘Awwād (ed.), Beirut: Dār al-Garb al-İslāmī, 1998.
- Zajjāj. *Ma‘ānī al-Qur'ān wa I'rābuh*. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh (ed.), Beirut: Ālam al-Kutub, 1988.
- Zarkashī. *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur'ān*. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm (ed.), Cairo: Dār İhyā’ Kutub al-‘Arabiyya, 1957.

## **Hakaret Suçu Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuku ve Türk Pozitif Hukuku Mukayesesi**

Comparison of Post-Tanzimat Ottoman Law and Turkish Positive Law in terms  
of Insult

**Muhammed Emin KIZILAY**

Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bölümü  
Res. Assist. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic  
Sciences, Bayburt / Turkey  
eminkizilayzade@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2082-0597

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Ağustos / August 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.988166

**Atıf / Citation:** Kızılay, Muhammed Emin. "Hakaret Suçu Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuku ve Türk Pozitif Hukuku Mukayesesi / Comparison of Post-Tanzimat Ottoman Law and Turkish Positive Law in terms of Insult". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 47-70. doi: 10.29288/ilted.988166

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiatergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Hukuk sistemleri, kişinin maddi varlığı kadar manevi varlığını da korumayı amaçlamaktadır. İslam'ın insanı konumlandığı yer sebebiyle fıkıh da insanın manevi varlığını koruyacak normlar ortaya koymuştur. Yargı alanında asırlar boyu bu normları esas alan Osmanlı, Batı'nın etkisiyle birlikte bu normları kanunlaştırmaya başlamıştır. Bu kapsamda insanın manevi varlığına yönelik tecavüzler de kanun metinlerine girmiş, mahkemelerin davaları bu kanunlar çerçevesinde ele almaları istenmiştir. Kanunlarda ise manevi varlığa yönelik hakaret suçlarının klasik Hanefî fikhına uygun olarak düzenlendiği görülmektedir. Lakin kanun yapımında zamanla fikhî birikimden daha az yararlanılmış, suçun taksiminde Batı sistematîği esas alınmıştır. Günümüz Türk pozitif hukukunda "şerefe yönelik suçlar" içerisinde düzenlenen hakaret suçunun da bu sistematîği takip ettiği ve Osmanlı pozitif hukukundan etkilendiği görülmektedir. Çalışmada hakaret suçu, Türk hukuk tarihinde birbirinin ardılı olan klasik Hanefî fikhî, Tanzimat Dönemi kanunları, bazı konularda eski Türk Ceza Kanunu ve günümüz Türk Ceza Kanunu üzerinden mukayeseli olarak ele alınmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Hukuku, Kanunlaştırma, Şerefe Karşı Suçlar, Hakaret, Şetm.

## Abstract

*Legal systems aim to protect a person's reputation as well as their material assets. Due to the place where Islam has positioned human beings, fiqh has also revealed norms that will protect human honor. Based on these norms for centuries in the field of judiciary, the Ottoman Empire began to legislate these norms with the influence of the West. In this context, attacks on human honor were also included in the texts of the law, and the courts were asked to handle the cases within the framework of these laws. In the laws, it is seen that insult crimes are regulated in accordance with the classical Hanafi fiqh. However, in law making, fiqh was used less by time, and Western systematics was taken as a basis in the division of crime. In today's Turkish positive law, it is seen that the crime of insult, which is regulated within the "crimes against honor", also follows this systematic and is influenced by the Ottoman positive law. In this study, the crime of insult will be discussed comparatively over the successive Hanafi fiqh, the laws of the Tanzimat period, the old Turkish Penal Code in some subjects and today's Turkish Penal Code laws.*

**Keywords:** Ottoman Law, Lawmaking, Crimes Against Honor, Insult, Satm.

## Extended Summary

Judicial systems aim to protect people and societies by means of punishment. Furthermore, they have not limited the criminal offences only to attacks against a human's assets or body. Actions which damage a human's moral persona, honour and dignity are also considered as crimes and penal sanctions have been implemented for these. This is because a human's moral persona is as important as his/her assets and tangible possessions. When Turkish legal history is considered in accordance with these crimes, it is observed that the norms to protect a human's honour and dignity have a long history. In all judicial systems ranging from Tanzimat Era, when legislation activities started in abiding by Hanafi fiqh, which is approved as the official sect of the Ottoman Empire, to the laws in Republic Period, it was agreed that dignity, honour and esteem are as important as a person's tangible assets and they need to be taken under protection. The fact that Qur'an defines people as the Khalifah (representative) of Allah on earth shows the physical and spiritual value of people. Being the source for Hanafi fiqh, these statements in naşses (divine decrees) formed a basis for a profound accumulation towards protecting people's honour and dignity. Offences such as insulting religious values, especially the Prophet, and accusing chaste people with adultery have been interpreted as criminal offences moving from the naşses, and in terms of fiqh, they have been evaluated within the heaviest penalties. When it comes to other crimes, as they require ta'zir (tort) punishments and as the limits and properties of these crimes are left to the public authority, there are temporal and spatial differences in the identification of these crimes and punishments. In classical period Ottoman practices, corporal punishment or prison sentences were prescribed for such crimes. Along with that, various criterions were

searched for crimes against human dignity in classical Hanafi fiqh literature. The most remarkable of these criteria was that in order for the statements destroying honour and dignity to be considered as crimes, they needed to be of the words traditionally used for insult. To illustrate, while some words such as “dog” were not considered insult in early Arabic society, where such words were used as nicknames, using these were considered as criminal offences in Ottoman society. By Tanzimat Era, Ottoman Empire had started legislation activities with aims such as preventing social disorder and ensuring unity in judicial system. This activity took place via reconciliation of French penal code with Hanafi fiqh. Especially as part of the “shatm (insult)” in law title, formed in 1274/1858, legislation was made for crimes against honour and dignity. Although two penal codes had been made prior to this, the mentioned code is closer to the judicial technique. In this code, the word “namus (good name)” was used to express values such as honour and dignity, and prison sentence or pecuniary punishments were prescribed in case of its violation. It was also agreed that tradition is decreative to consider the statement as a crime. The applicable article regulating the shatm crime in the 1858 Code had a more technical form in 1911, benefiting from Italian Penal Code. Here the crime was divided into three categories; giving the time and location of the accusation is classified as “zam”, and the crimes for which there is no information are classified as “kadh”. Besides these, the statements used for defamation against a person when there is no accusation and it is clearly known to be unreal are classified as “defamation”. After the Ottoman penal code was abrogated by the Republic, in the new Turkish penal code formed on Italian penal code which was taken by reception, the crime of insult is seen to be substantially similar to that of Ottoman positive law. The definition of the crime of kadh in Ottoman penal code was also used as the definition of the crime of insult in the Republic Period. It can be observed that especially the Ottoman positive law has similar aspects to this first penal code (abrogated law no 765) of the Republic Period. Both laws evaluate the crimes against dignity as to whether they have an allegation with a particular action, and even used the very same terms (madde-i mahsusa) to express this. The only difference from Ottoman positive law was that the distinction made between an allegation with an action that is possible to prove and an allegation that is not possible to prove was no more valid, and there was a change in the way of the division of crimes against dignity. This system was maintained in the new Penal Code law no. 5327, as well. There are, however, big differences in matters such as the victim and the nature of the crime in Tanzimat and Republic Period laws. The main reason for this is that both of these codes were based on Western legal systems. The difference between these two periods is that the controlling role of fiqh for the legislative activities of Tanzimat Era was abolished following the Republic Period.

## GİRİŞ

Hakaret, kişinin manevi varlığına zarar veren bir suçtur. Günümüzde hakaret ile ifade edilen bu suç, Tanzimat Dönemi kanunlarında daha çok “şetm” terimi ile ifade edilmiştir. Gerek klasik Hanefî fihında gerek Tanzimat Dönemi Osmanlı pozitif hukukunda gerekse günümüz Türk pozitif hukukunda şahsın maddi varlığı kadar haysiyet, onur ve şeref gibi manevi varlığını ifade eden şeylerin de dokunulmaz olduğu ve koruma altına alınması gerektiği kabul edilmiştir. Tanzimat sonrası Osmanlı Devleti’nde yaşanan kanunlaştırma faaliyetlerinde de şahsın manevi varlığını korumaya yönelik kanun maddeleri vazedilmiş, dönemin hukuk çalışmalarında kanunların; insanların mal, can ve ırzını koruduğu gibi namus ve haysiyetlerini de koruması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Bugün Türk ceza hukukunda da kişilere

<sup>1</sup> Diran Yerganyan, *Ķānūn-ı Cezā Dersleri* (Dersaadet: Becidyan Matbaası, 1326), 1/238; Artin Boşgezenyan, *Ķānūn-ı Cezānıñ Mevādd-ı Ķāime ve Mu’addelesi HaĶkında Teşrih ve Tenkīt* (İstanbul: Matbaa-ı Āmire, 1327), 214.

karşı suçlar başlığında şerefe karşı işlenen suçlar ve bu suçlarla ilgili cezalar düzenlenmiş, kişinin haysiyet ve onurunun vücut bütünlüğü kadar değerli olduğu kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

Çalışmada her ne kadar Tanzimat sonrası Osmanlı hukukunda hakaret suçları incelenecek olsa da bu dönem, klasik Hanefî fihından seküler hukuka doğru geçişin yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla hakaret suçlarının ilk olarak Osmanlı yargı sistemine kaynaklık eden klasik Hanefî fikhı açısından ele alınması, ardından Tanzimat sonrasında yapılan kanunlar çerçevesinde hakaret suç ve cezalarına değinilerek kısmen klasik fıkıhla mukayese edilmesi ve son olarak konunun Osmanlı pozitif hukukuyla mukayeseli olarak günümüz Türk pozitif hukuku açısından ele alınması yerinde olacaktır. Bu üç hukuk sistemi tarihî olarak birbirinin ardılı olup Türk hukuk tarihinde bu sistemler arasındaki geçiş keskin bir şekilde olmamıştır. Tanzimat sonrası dönem ise tarihî olarak bu üç sistemin ortasında bulunduğundan sistem geçişlerinin gözlemlenebileceği bir dönemdir. Çalışmada bu dönemin hukuk sistemini ifade etmek için ise Osmanlı pozitif hukuku tabiri kullanılacaktır.

## 1. HANEFÎ FIKHINDA HAKARET SUÇLARI

Klasik fıkıh nazariyesi kazuistik metotla yazıldığından suçlar ve cezalar bugünkü ceza kanunlarında yer alan şekliyle tanzim edilmemiştir. Bugün hakaret kapsamında değerlendirilen suçlar, fıkıh eserlerinin farklı başlıkları altında ele alınmıştır. Örneğin kişinin Hz. Peygamber gibi dinî değerlere sövmesi, dinden çıkma sebebi sayılmış ve bu gibi ifadeler irtidat kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Hakaret suçunun nitelikli hâli diyebileceğimiz iffetli bir kişiye zina isnadı anlamındaki kazf suçu ise had cezaları içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>4</sup> Bu sebeple kazf suçu ve cezası klasik literatürde daha detaylıca ele alınmıştır. Bunların dışında kalan diğer sövgü ifadeleri ise ta'zir ile ilgili bölümlerde ele alınmış, sövme suçu şetm, sebb gibi sözcüklerle ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Ta'zir cezalarının mahiyeti ve sınırları ise kamu otoritesine bira-

<sup>2</sup> Mahmut Koca - İlhan Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2013), 423.

<sup>3</sup> Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/141; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûri, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 12/6265; Osman b. Ali Zeylâi, *Tebyinü'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Değâ'ik (Şelebi'nin Hâşiyesiyle Birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896), 5/190.

<sup>4</sup> Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâ' i' fi tertîbi's-şerâ' i'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/40; Zeylâi, *Tebyinü'l-Hakâ'ik*, 3/199; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/362; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 1/604; Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 163; Hamza Aktan, "Kazf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/148.

<sup>5</sup> Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 24/36; Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1970), 5/353; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsvrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Güverri'l-aḥkâm* (Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 2/76; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-değâ'ik (Tûri'nin Tekmile'si ve Minhatü'l-hâlik ile Birlikte)* (Kahire:

kıldığından hakaret suçu ve cezasının tespitinde zamansal ve mekânsal farklılıklar yaşanmıştır.<sup>6</sup> Örneğin klasik dönem Osmanlı uygulamasında sövme fiiline karşılık dayak ve hapis cezaları verilmiştir.<sup>7</sup> Belirtildiği üzere klasik Hanefi literatüründe hakaret suçu için ta'zir cezası öngörülmektedir.<sup>8</sup> Örneğin bir kimseye yönelik “zındık”, “deyyus”, “fasık”, “kahpe” gibi ifadeler kullanmak ta'zir cezası gerektirmektedir. Zira bu tür sözlerle insanlara kötü birtakım meziyetler isnat edilmekte ve bu, onların manevi yönden acı çekmelerine sebep olmaktadır.<sup>9</sup> Suçun oluşumuna din farkı da herhangi bir etki etmemektedir. Müslüman'ın zimmiye sövmesi ta'zir gerektirdiği gibi,<sup>10</sup> zimminin zimmiye sövmesi de ta'zir cezası gerektirmektedir.<sup>11</sup>

Hanefi fıkhında hakaret suçunun oluşumu için kullanılan ifadenin hakaret maksadıyla kullanılmış olması gerekmektedir. Bir ifadenin sövgü olarak kabul edilip cezalandırılmasını belirleyen şey ise örfdür.<sup>12</sup> Örneğin hakaret ile ilgili hükümlerin ortaya çıktığı Arap toplumunda “köpek”, “teke”, “eşek” gibi tabirlerin hakaret amaçlı kullanılmaması ve hatta insanlara isim/lakap olarak verilmesi sebebiyle bu ifadelerin suç oluşturmadığı kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Lakin Hanefi fakihî Hinduvânî (öl. 362/973) bu gibi ifadelerin kendi döneminde hakaret amaçlı kullanılmaya başlandığını, dolayısıyla bu ifadeleri kullananların da ta'zir cezasına çarptırılması gerektiğini belirtmiştir. Bir başka Hanefi fakihî Şemsüleimme Serahsî (öl. 483/1090) ise bu gibi ifadelerin avam nezdinde kullanılsa dahi fukaha gibi yüksek mertbe kişiler hakkında kullanılmasının doğru olmayacağından hareketle, bu kişilere yönelik kullanılan “köpek”, “teke”, “eşek” gibi ifadelerin ta'zir gerektirdiğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Lakin Osmanlı ulemasına ait fetva kitaplarında “köpek”, “hınzır”, “eşek” gibi ifadelerin hakaret suçu olarak kabul edildiği ve bu ifadeleri kullanan kişilere ta'zir

Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 5/47; Mehmet Boynukalın, “Sövme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/398.

<sup>6</sup> Abdülkadir Udeh, *et-Teşri'u'l-Cinâiyü'l-İslâmî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Naşirun, 2013), 1/164; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/219; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, 67.

<sup>7</sup> Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 215.

<sup>8</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/36; Aynî, *el-Binâye*, 6/395; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/353; Lisânüddin İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-aḥkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973), 258; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/76; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/147; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enḥur*, 1/697; Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsâr*, thk. Abdulmünim Halil İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 319; Tuncay Başoğlu, “Ta'zir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/199.

<sup>9</sup> Aynî, *el-Binâye*, 6/391; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/347; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/76; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enḥur*, 1/609-610; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/219.

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/36; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/353; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/47.

<sup>11</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî İbn Âbidin, *el-'Ukûd'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (Beirut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/101.

<sup>12</sup> Damad Efendi, *Mecma'u'l-enḥur*, 1/609-610; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstihlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 3/322.

<sup>13</sup> Damad Efendi, *Mecma'u'l-enḥur*, 1/609-610.

<sup>14</sup> Zeylâi, *Tebyinü'l-Hakâ'ik*, 3/208.



cezası verilmesi gerektiğine dair fetvalar yer almaktadır.<sup>15</sup> Bazı klasik eserlerde hakaret olarak kabul edilmeyen ifadelerin klasik Osmanlı hukukunda hakaret olarak kabul edilmesinden hareketle, Hinduvânî'nin belirttiği üzere bir ifadenin hakaret amaçlı kullanıldığının tespitinde örfün belirleyici olduğu söylenebilir.

Bazı klasik eserlerde bir ifadenin ta'zir gerektirecek bir sövgü olması için birtakım kıstaslar da zikredilmektedir. Buna göre hitapta kullanılan bir sözün yalan veya doğruluğu açıkça anlaşılabiliriyorsa bunun ta'zir gerektirmediği ifade edilmektedir. Kullanılan ifadenin gerçeğe muvafık olup olmadığı açıkça anlaşılmadığı durumlarda ise isnadın içerdiği çirkin ve ayıp manaların, mağduru töhmet altında bırakacağı belirtilmekte ve bu sebeple fail için ta'zir cezası öngörülmektedir. Örneğin birine yönelik "hacamatçı" ifadesinin kullanımı, o kişinin mesleğini belirttiğinden ve bu ifadenin doğru olup olmadığı kolayca araştırılıp anlaşılacağından bu ifadeyi kullanan kişiye ta'zir cezası verilemeyeceği ifade edilmektedir. Lakin babası ölmüş birine "hacamatçının oğlu" şeklinde bir ifade kullanıldığında, bu ifadenin doğruluğu kolayca açığa çıkarılamayacağı varsayılmıştır. Dolayısıyla bu ifadenin kişinin manevi varlığına ayıp, çirkin bir sıfatın yerleşmesine sebep olacağı ve ta'zir cezası gerektirdiği kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Fakat burada gözden kaçan nokta, sövgü ile somut bir isnat arasındaki farktır. Somut bir isnadın bulunduğu durumlarda, mağdurun kendisine isnat edilen şey ile alakası olmadığı açıkça biliniyorsa, bu isnat ile kişinin insanlar arasındaki haysiyeti ve kişiliğinin bir zarar görmediğinden hareketle suçun oluşmadığı söylenebilir. Ancak sövgü ifadelerinin gerçeğe muvafık olup olmadığından çok, kişinin manevi varlığına verdiği zararın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu durumda kişinin toplum içindeki konumu bir zarar görmese de kendi manevi varlığı zarar görmekte ve suç oluşmaktadır.

Klasik literatürde hakaret suçuyla alakalı zikredilen bir diğer husus, isnat edilen şeyin doğru olması hâlinde suçun tahakkuk etmeyeceği, dolayısıyla cezanın da gerekmeyeceğidir.<sup>17</sup> Fakat isnat doğru olmakla birlikte henüz açığa çıkmamış bir şey olup mezkûr isnat ile toplumda görünür hâle geldiğinde, suçun oluştuğu kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Hakaret suçunun bir başka hakarete karşılık vermek için işlenmesi hâlinde ise ta'zir cezasının gerekmediği ifade eden metinler vardır.<sup>19</sup> Örneğin Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin<sup>20</sup> (öl. 1103/1692) kendisine söven kişiye aynı ifa-

<sup>15</sup> Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, ed. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), 245-250; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 114-115; H. Necati Demirtaş, *Fetvaları ile Şeyhülislam Ebüssü'ud Efendi* (İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2016), 571-572.

<sup>16</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/50.

<sup>17</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/46; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 116.

<sup>18</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/347.

<sup>19</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 669.

<sup>20</sup> 1631-1692 yılları arasında yaşamış Osmanlı şeyhülislamı. Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/234.



delerle karşılık veren şahsa ta'zir cezası verilemeyeceği yönünde bir fetvası mevcuttur.<sup>21</sup> Osmanlı fetva kitaplarında da hakaret ile ilgili birçok fetvaya rastlamak mümkündür. Örneğin kişinin yüzüne karşı “kefen soyucu”, “pezevenk”, “zalim”, “yalan şahidi”, “hınzır”, “hımar”, “densiz”, “kafir”, “taharetsiz”, “köpek”, “fahişe”, “kahpe”, “haramzade” gibi lafızlarla ve cima lafzı ile gerçekleşen hakaretlere ta'zir cezası verileceği yönünde fetvalar mevcuttur.<sup>22</sup> Yine bir kimseye “meyancı”, “zâniye”, “zâni” gibi ifadelerle hitap etmek ta'zir cezası gerektiren bir suç olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Dinî değerlere hakaret sayılabilecek, cami duvarına bevletmek, İslam'a lanet etmek gibi suçlara ise ta'zir-i şedit (ağırlaştırılmış) cezası verileceğine dair fetvalar mevcuttur.<sup>24</sup> Buradan hareketle dinî değerlere yönelik hakaretlerin bir nevi ağırlaştırıcı sebep sayıldığı söylenebilir. Tüm bu suçlar şifahen gerçekleşebileceği gibi yazıyla, el, göz, kaş işaretiyle veya başkalarının görebileceği bir yere hakaret içeren yazı asmak, bu tür bir yazıyı neşretmek şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Suçun neşir yoluyla işlenmesi hâlinde ta'zir ile birlikte failin mağdurdan özür dilemesi gerektiği de ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

Gıyapta gerçekleşen fiil isnadı ve sövme kapsamındaki suçların ise ta'zir sebebi olmayacağı belirtilmektedir. Örneğin bir kadının gıyabında fahişe olduğu ve subaşının evine baskın düzenlediği yönünde bir somut fiil isnadında bulunan kişiye, mağdur kadın dava açıp ta'zir talep ettiği taktirde, faile ta'zir gerekmeyeceği ifade edilmektedir. Yine bir başkasına gıyabında lanet okuyan kişilere yönelik açılan davalarda ta'zir cezasının verilemeyeceğine dair fetvalar mevcuttur.<sup>26</sup>

## 2. TANZİMAT SONRASI OSMANLI POZİTİF HUKUKUNDA HAKARET SUÇLARI

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat ile birlikte kanunlaştırma faaliyetleri başladığında hakaret kapsamındaki suçlar da kanun metinlerinde yer almıştır. 1256/1840 yılında yapılan Ceza Kanunnâmesi'nin üçüncü faslında sövme, hakaret ve iftira gibi insan şerefine yönelik suçlar ve bunların cezaları düzenlenmekte, kişinin malı gibi manevi değerlerinin de korunmaya layık olduğu ifade edilmektedir. Buna ilaveten itibara dokunacak söz söylemek ve sövmenin namusu (şeref ve haysiyeti) ihlal eden bir suç olduğu belirtilmiş, daha çok bu suçu irtikap eden memurlar için çeşitli cezalar öngörülmüştür.<sup>27</sup> 1267/1850 tarihli Kanun-ı Cedîd'de önceki Kanunnâme'nin

<sup>21</sup> Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, 250.

<sup>22</sup> Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, 245-250; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 114-115; Demirtaş, *Fetvaları ile Şeyhülislam Ebüssu'ud Efendi*, 571-572.

<sup>23</sup> Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, Nşr. Süleyman Kaya v.dğr. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 161, 163.

<sup>24</sup> Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, 247.

<sup>25</sup> Bilmen, *Kâmûs*, 3/321.

<sup>26</sup> Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, 250-251.

<sup>27</sup> Ahmet Akgündüz, *Cezâ Kânûnnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 812.

içeriği büyük ölçüde muhafaza edilmiş, ikinci faslın birinci maddesinde namusa yönelik suçların had cezası gerektirecek derecede işlenmesi hâlinde had cezasının uygulanacağı kanunlaştırılmıştır. Namusa yönelik olup had cezası gerektirecek suçtan maksadın kazf suçu olduğu açıktır. İkinci faslın ikinci maddesinde ise had cezası gerektirmeyecek derecede işlenen namusa yönelik suçlar için ta'zir cezasının keyfiyeti ele alınmaktadır.<sup>28</sup> 1274/1858 tarihinde yürürlüğe giren ve diğer iki kanundan farklı olarak muhteva olarak millî kabul edilmekle birlikte şekil olarak Batılı sisteme sahip olan<sup>29</sup> Ceza Kanunnâmesi'nde ise hakaret suçu daha teknik ve kanun mantığına daha uygun bir şekilde ele alınmıştır.

1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nde hakaret suçu, "Eşhâş Hakkında Vuğu' Bulan Cinâyet ve Cünhalarla Mücâzât-ı Müterettibeleri" isimli ikinci bölümün "İftirâ ve Şetm ve İfşâ-yı Sır Beyânındadır" isimli altıncı faslındaki 214. maddesinde düzenlenmektedir. Buna göre;

*Bir mâtde-i mahşûşa isnâdı olmayıp fakat me'âyibden bir şey taşşîsiyle yâ diğer şüretle bir kimse diğer kimse hakkında muhill-i nâmûs söz söyler veyâhûd şetm eyler ise yigirmi dört sâ 'atden bir aya kadar hâbs olunur. Veyâhûd buña bedel yarım mecîdiyye altınından üç mecîdiyye altınına kadar cezâ-yı nakdî alınır.*<sup>30</sup>

Bu maddede, faslın başlığından da anlaşılacağı üzere şetm suçları düzenlenmektedir. Şetm ise sövmek, küfür etmek, sövgü gibi anlamlara gelmektedir.<sup>31</sup> İlgili kanun maddesinde ise "şetm eylemek" fiili ile birlikte "muhill-i namus söz söylemek" fiili de suç olarak ele alınmıştır. Namus kelimesi Türkçede "kişinin mânevî şahsiyetinin, aile şerefının saygınlığı ve dokunulmazlığı, iffet ve hayâ duygusu, doğruluk, dürüstlük" anlamında kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Dolayısıyla kanun maddesinde "muhill-i namus söz söyleme" ifadesinin, bugün Türk pozitif hukukunda şerefe karşı suçlar çerçevesinde ele alınan hakaret suçuna karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Günümüz Türk pozitif hukukunda bu tür suçların cezalandırılmasıyla korunan hukuki değer şeref terimiyle ifade edilirken,<sup>33</sup> Tanzimat sonrası kanunlarda bu tür suçların cezalandırılmasında korunan hukuki değer genellikle namus terimiyle ifade edilmiştir. Böylece her iki kanunda da korunan hukuki değer, kişinin manevi varlığı ve toplum içindeki konumu olduğu anlaşılmaktadır.

1274/1858 Ceza Kanunnâmesi üzerine yapılan şerh çalışmalarında bu suç, bir şahısta olmayan özelliklerin kendisine isnat edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Namuslu birine "pezevenk", "deyyus" gibi namusa dokunan ve tahkir içeren

<sup>28</sup> Ahmet Lütfi, *Ķânûn-ı Cedîd (Mirâ't-ı 'Adâlet İçerisinde)* (İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304), 159-160.

<sup>29</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/240-241; Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 229, 233.

<sup>30</sup> *Cezâ Ķânunnâme-i Humâyûnu*, thk. Hüseyin Hamid Bey (İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), 100.

<sup>31</sup> *TDK Sözlükleri*, "Şetim" (Erişim 10 Ağustos 2021); *Kubbealtı Lügati*, "Şetm" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>32</sup> Fuat Aydın, "Nâmûs", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/382.

<sup>33</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 425.

me‘âyibden<sup>34</sup> lafızlar ile hitap etmek, şahsına, anne babasına sövmek veya benzer hareketlerde bulunmak buna örnek olarak gösterilmiştir.<sup>35</sup> Ayrıca bu suçun, sözlü ve yazılı olarak gerçekleşebileceği, failin isnat ettiği sözün, kanunen cezayı müstelzim bir şey olmaması, sadece iffet ve şerefe yönelik me‘âyibden bir söz olması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Kanun maddesinin şerhleri incelendiğinde şetm suçunun sınırları ve mahiyeti tam olarak belli olmamakla birlikte sonradan Ceza Kanunnâmesi’nde yapılan değişiklikte, şetm suçlarını düzenleyen 214. maddenin daha detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

1274/1858 Ceza Kanunnâmesi, sistematiği korunmakla birlikte çeşitli tarihlerde (1911 ve 1914) önemli değişikliklere uğramıştır.<sup>37</sup> Kanunun genel anlamda geçirdiği değişikliklerden biri, kanun maddelerinin gerekçelerine yer verilmesidir. Namusa yönelik hakaret suçunu içeren 214. madde de değiştirilmiş, “muhill-i namus” ifadesi “namusu kesr edecek isnâdat ile zem, namusa taarruz” şeklinde yeniden düzenlenmiş ve maddenin gerekçesinde detaylı açıklamalara yer verilmiştir. Ayrıca bu değişiklikten sonra Ceza Kanunnâmesi üzerine yapılan şerh çalışmalarında da konu detaylıca ele alınmıştır. Yapılan değişiklikte beraber maddenin önceki hâlinde “muhill-i namus söz söyleme” ve “şetm eyleme” şeklinde ifade edilen manevi varlığa yönelik suçlar *zem*, *kadh* ve *tahkir* başlığında ele alınmış ve her biri için ayrı ayrı cezai yaptırımlar öngörülmüştür. Zem, muayyen bir suç (cürm-i mahsûs) veya muayyen suç olmayan bir şey (mâdde-i mahsûsa) beyan ederek, halkın hakaret ve husumetine maruz bırakan, namus ve itibarı kesr eden bir şeyi, bir başkasına isnat etmektir. Kadh ise bir mâdde-i mahsûsa tayin etmeksizin, herhangi bir suretle bir başkasının namus, şöhret veya haysiyetine taarruz etmek şeklinde tanımlanmıştır.<sup>38</sup>

Tanımlarda geçen mâdde-i mahsûsa tabiri, Kanunnâme’nin değişikliğe uğramamış hâlinde de yer almaktadır. Bu ifade ile kastedilen, isnat edilen şeyin zaman ve mekân tayiniyle birlikte zikredilmesidir. Bu sebeple bir şahsa, zaman ve yer belirterek hırsızlık yaptığı yönünde isnatta bulunmak zem kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>39</sup> Kanun maddesinin değişikliğe uğramamış hâlinde “bir mâdde-i mahsûsa isnadı olmayıp” ifadesi kullanıldığından, maddenin eski hâlinin suçun bu türünü kapsamadığı anlaşılmaktadır. Muayyen bir kişi ile irtibatlandırmaksızın, zaman veya mekân belirtmeksizin birine yönelik kullanılan “hırsızsın” gibi ifadeler

<sup>34</sup> Ayıplanacak hareket ve davranışlar, ayıplar. *Kubbealtı Lügati*, “Meâyib” (Erişim 7 Ağustos 2021)

<sup>35</sup> Mehmed Reşâd, *Mi‘yâr-ı Cezâ: Kânûn-ı Cezâ Şerhi* (İstanbul: Dâru’l-Tibâati’l-Âmire, 1303), 414.

<sup>36</sup> Sami Bey, *Mirât-ı Kânûn-ı Cezâ: Kânûn-ı Cezâ Şerhi* (Dersaadet: Matbaa-i Kütübhan-e-i Cihan, 1324), 340.

<sup>37</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Batıllaşma”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/482; Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004), 109; Gayretli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 242.

<sup>38</sup> Tefvik Tarık, *Yeni Kânûn-ı Cezâ* (Dersaadet: Şems Matbaası, 1329), 159; Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/238-239; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 211-212.

<sup>39</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/239; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 214.

ise kadh suçunu teşkil etmektedir.<sup>40</sup> Cürm-i mahsûs ise yine zaman, mekân ve kişi bilgisi vermeksizin, kanunda suç kapsamında sayılan herhangi bir fiili isnat etmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla cürm-i mahsûs ve mâdde-i mahsûsa arasındaki fark, isnat edilen şeyin kanunda suç olarak belirlenmiş olup olmamasıdır. Klasik Hanefî fıkhında bu tür bir ayırım yapılmamakla birlikte şer‘an haram, örfen kötü sayılan bir fiil isnadı ta‘zir sebebi sayılmıştır.<sup>42</sup> Cürm-i mahsûsun, şer‘an haram kılınan şeylere; mâdde-i mahsûsanın ise örfen kötü sayılan şeylere karşılık geldiği söylenebilir.

İlgili maddede zem suçunun cezası, iki aydan bir seneye kadar hapis; kadh suçunun ise on beş günden altı aya kadar hapis veya buna mukabil on beş lira ile elli lira arası nakdî para cezası olarak tayin edilmiştir. Failin gerçek olmadığını bildiği hâlde gerçeğe aykırı isnatta bulunması durumunda ise zem suçunun iftira suçuna dönüşeceği kabul edilmektedir.<sup>43</sup> Bununla beraber Kanunnâme’nin değişikliğe uğramış hâlinde zem ve kadh suçlarının dört şekilde işlenebileceği ifade edilmektedir. Bunlar suçun, bir mecliste veya insanların işitebileceği bir yerde, kişinin yüzüne karşı (huzurda) aleni olarak işlenmesi; kişinin gıyabında ve birçok kişiyle ihtilat<sup>44</sup> ederek işlenmesi; umuma açık yerlerdeki yazı, resim, karikatür, doğrudan kişiye gönderilen mektup veya kartpostal vasıtasıyla işlenmesi; çeşitli matbu basın yayın organları aracılığıyla işlenmesidir.<sup>45</sup> Mezkûr Kanunnâme’nin şârihlerinden biri olan Yerganyan,<sup>46</sup> ihtilat hususunda kanunun bir sayı belirtmemesi sebebiyle bunun mahkemece takdir olunacağını ifade etmektedir.<sup>47</sup> Bir diğer şârih Boşgezenyan<sup>48</sup> ise bunun mahkemenin takdirine bırakıldığını lakin örf ve âdete göre en az on kişi ile ihtilatın, suçun oluşumu için yeterli olabileceğini ifade etmektedir. Kanunda zem ve kadh suçları için sıralanan dört maddenin ortak özelliği, hakaretin insanlar arasında görünürlük kazanmasıdır.<sup>49</sup> Bu sebeple zem ve kadh suçlarının huzurda işlenmesi durumunda sözün sadece mağdura, gıyapta işlenmesi hâlinde ise sadece bir kişiye

<sup>40</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/240; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 214.

<sup>41</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 215.

<sup>42</sup> Bilmen, *Kâmûs*, 3/321-322.

<sup>43</sup> Tefvik Tarık, *Yeni Kânûn-ı Cezâ*, 159-160; Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/234-236; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 211-212.

<sup>44</sup> İhtilat sözlükte “karşılaşp görüşme” anlamına gelmektedir ve günümüz hukuk dilinde de kullanılmaktadır. *TDK Sözlükleri*, “İhtilat” (Erişim 27 Ağustos 2021); *Kubbealtı Lügati*, “İhtilat” (Erişim 27 Ağustos 2021).

<sup>45</sup> Tefvik Tarık, *Yeni Kânûn-ı Cezâ*, 159.

<sup>46</sup> Diran Yerganyan ile ilgili kesin bir bilgiye rastlayamamakla birlikte, ceza kanunu üzerine yaptığı şerhin baş kısmındaki bilgilerden Darülfünun-ı Osmanî Hukuk Fakültesi’nde ceza hukuku muallimi olduğu ve şerh çalışmasının, talebesine takrir ettirdiği derslerin zabtından meydana geldiği anlaşılmaktadır. Eser iki cilt şeklinde, birinci cildi “*Kânûn-ı Cezâ Dersleri*”, ikinci cildi ise “*Kânûn-ı Cezâ Şerhi*” adı ile yayımlanmıştır.

<sup>47</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/141-142; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 211-212.

<sup>48</sup> Artin Boşgezenyan, Ermeni asıllı İttihat ve Terakki Fırkası Halep mebusudur. Detaylı bilgi için bk.: Şaduman Halıcı, “Osmanlı Basımına Yansıyan Şekliyle 1914 Meclis-i Mebusan Seçimlerinde Ermeniler”, *Tarih Dergisi*, 62 (2015), 127-180.

<sup>49</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 216-217.

ulaşması ile suç tahakkuk etmemektedir. Örneğin başkalarının muttali olma imkânının bulunmadığı bir yerde, birinin karşısındaki kişiye herhangi bir fiil isnat etmesi durumunda zem veya kadh söz konusu olmamaktadır. Zira bu şekilde yapılan isnat ile mağdurun, insanlar arasındaki itibarının zarar görmediği kabul edilmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca doğrudan isim zikredilmese bile mağdurun tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tarif edilmesi veya açıkça ima edilmesi durumunda da bu suçların gerçekleştiği kabul edilmektedir.<sup>51</sup>

Kanunda şetm kapsamında zikredilen bir diğer suç, tahkir ise zem ve kadhın haricinde, bir kimsenin yüzüne karşı sözlü, fiili veya doğrudan şahsa hitaben yazılmış bir mektupla hakarete bulunmaktır. Ayrıca adi bir şekilde dil uzatmak, birtakım hareketler ve kötü muamelelerle hakarete bulunmak da tahkir kapsamına girmektedir. Bu suç için yirmi dört saatten bir aya kadar hapis veya buna mukabil beş liraya kadar nakdî para cezası öngörülmüştür.<sup>52</sup> Hakaret suçunun, karşı tarafın haksız bir fiiline veya hakaretine karşılık işlenmesi ya da hakarete uğrayan şahsın buna razı olması ise hafifletici neden sayılmıştır. Bu durumda mahkemenin taraflardan biri veya her ikisinin cezasını üçte birden üçte ikiye kadar veya tamamen ıskat etme salahiyeti mevcuttur.<sup>53</sup> Tahkir suçunda herhangi bir fiil isnadı olmayıp gerçekliği ispata kabil olmayan bir laf atma söz konusu olduğundan bu suç için aleniyet şartı aranmamış, suçun alenen işlenmesi hâlinde de herhangi bir ceza artırımına gidilmemiştir. Böylelikle Tanzimat sonrası Osmanlı pozitif hukukunda zem ve kadh suçlarına verilen cezalar ile korunan hukuki değer kişinin toplum içindeki haysiyeti olduğu, tahkir suçunun cezalandırılmasında korunan hukuki değer ise kişinin kendi manevi varlığı olduğu söylenebilir. Bu durum bugün modern hukukta şeref kavramı üzerinden ele alınmakta ve kişinin toplum nezdindeki objektif saygınlığı ve itibarı, dış (normatif) şeref; kişinin kendisi hakkında itibarlı ve saygın olduğuna dair sübjektif kanaati ise iç (fiili) şeref olarak isimlendirilmektedir.<sup>54</sup> Buradan hareketle zem ve kadh suçlarının cezalandırılmasında dış şeref, tahkir suçlarının cezalandırılmasıyla da iç şeref korunan hukuki değer olduğunu söyleyebiliriz.

Kanunda belirtildiği üzere tahkir suçu, karşı tarafa belli belirsiz herhangi bir suç isnat etmeksizin sözlü, yazılı veya fiili olarak gerçekleşebilmektedir. Yazı yoluyla

<sup>50</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânîñ Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 216.

<sup>51</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânîñ Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 220.

<sup>52</sup> Tefvik Tarık, *Yeni Kânûn-ı Cezâ*, 161-162.

<sup>53</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânîñ Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 221-222.

<sup>54</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 425-426; Bülent Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 15; Recep Doğan, "Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 17 (2021), 194; Enes Köken, "Şerefe Karşı Suçlar", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 6 (2016), 285.

yapılan hakaretler de doğrudan kişiye hitaben yazıldığından huzurda işlenmiş kabul edilmektedir. Bir kimseye “edeşsiz”, “eşek” gibi muhill-i namus söz söylemek, el veya başka bir suretle çeşitli işaretler yapmak tahkire örnek olarak gösterilmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca zem ve kadh suçlarından ayrı olarak tahkir suçunda fiilin huzurda işlenmiş olma şartı aranmaktadır. Bu hususu zikreden Boşgezenyan, Ali Efendi’den alıntılanarak gıyaben gerçekleşen şetm ve sebb için ta’zirin lazım gelmediği şeklinde bir fetva zikretmektedir.<sup>56</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere Ali Efendi’nin bu yönde fetvaları mevcuttur. Yerganyan ise bu maddede bahsedilen ahkâmın, ahkâm-ı şer’iyyeye muvafık olduğunu ve bu minvalde fetva kitaplarında birçok fetva bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>57</sup> Tahkir suçları ile ilgili bir diğer husus, doğrudan mağduru muhatap alan mektup ve benzeri ileti yolları ile işlenen tahkir suçlarının da yüze karşı işlenmiş gibi kabul edilmesidir.<sup>58</sup>

Ceza Kanunnâmesi 1914 yılında da bir değişiklik geçirmiş, bu değişiklik ile beraber manevi varlığa yönelik suçlar, şahsa yönelik suçları düzenleyen dokuzuncu bâbın yedinci faslında “Hakaret ve İtâle-i Lisan Beyanındadır” başlığında 392 ve 400. maddeler arasında ele alınmıştır. Önceki kanunla hemen hemen aynı tekniğe sahip olan bu kanunun farkı, hakaret suçlarının birden fazla maddede ele alınması ve zem, kadh, tahkir ayırımının ortadan kaldırılarak suçun mâdde-i mahsûsa (olgu) isnadı ve namusa taarruz (sövme) şeklinde ikili taksime tabi tutulmasıdır.<sup>59</sup> Bu taksim Cumhuriyet Dönemi ceza kanunlarında da aynen takip edilmiştir.

### 3. HAKARET SUÇU AÇISINDAN TÜRK POZİTİF HUKUKU VE OSMANLI POZİTİF HUKUKU MUKAYESESİ

Türk Pozitif Hukukunda hakaret suçu, sövme ve somut bir fiil veya olgu isnat etmeyi kapsayacak şekilde üst bir kavram olarak kullanılmaktadır. Mülga 765 sayılı Türk Ceza Kanunu’nda hakaret suçu yalnızca somut bir fiil veya olgu isnat etme şeklinde düzenlenmişken son ceza kanununda (TCK md.125/1) sövme suçu da hakaretin diğer bir görünüm şekli olarak kabul edilmiştir.<sup>60</sup> TCK’nin hakaret suçu ile ilgili maddesinin gerekçesinde bu suçun cezalandırılması ile korunan hukuki değer, kişinin haysiyet, şeref ve namusu; toplumdaki itibarı ve diğer kişiler nezdindeki itibarı olarak belirtilmiştir.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/251.

<sup>56</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 221.

<sup>57</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/255.

<sup>58</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/252; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 221.

<sup>59</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 196-197.

<sup>60</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 423; Devrim Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2013), 881; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 282.

<sup>61</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 425; Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 13.



TCK’de hakaret suçu seçimlik hareketli bir suç olarak ele alınmaktadır. Seçimlik hareketlerden ilki, somut bir fiil veya olgu isnat etmektir. Bu hareket, herhangi bir değer yargısında bulunmayan ve gerçek olması da gerekmeyen muayyen bir fiilin işlendiğinin veya muayyen bir olayın meydana geldiğinin, muayyen bir kişiyle bağlantılı olarak bir şahsa izafe edilmesidir. Burada önemli olan nokta, yakıştırma yapmaksızın kişiye, “gerçek olsun olmasın bir fiili işlediği veya belirli bir olayın içinde yer aldığı izafe edilmelidir.”<sup>62</sup> Dolayısıyla “deyyus”, “serseri” gibi ifadeler bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Bir diğer önemli nokta, isnat edilen fiil ve olgunun *somut* olması gerektiğidir. Fiil veya olgunun somut olması ise isnadın, fiil veya olgu ile ilgili mekân, zaman, şekil ve kişi gibi tamamlayıcı unsurlarla yapılmasıdır. Bu unsurlardan biri veya birkaçı ile yapılan isnatta olgu veya fiil belirli hâle geldiğinde somut fiil veya olgudan bahsedilebilmektedir.<sup>63</sup> Bu sebeple bir kimseye “hırsız” demek, somut bir fiil/olgu isnadı olmadığından hakaret suçunun seçimlik hareketlerinden ilkinin oluşturulmamaktadır. Lakin bir şahsa yönelik “geçen hafta arkadaşının parasını çaldı” ifadesi, kişi ve zaman bilgisi içerdiğinden somut bir fiil isnadı olarak kabul edilebilmektedir.

Hakaret suçunun seçimlik hareketlerinden ilki olan somut fiil ve olgu isnadı, 1858 Ceza Kanunnâmesi’nin tadil edilmiş 214. maddesindeki zem suçuna benzetilmektedir. İlgili maddede zem suçu tarif edilirken kullanılan “mahsûsa” tabiri, bugünkü Türk pozitif hukukunda (TCK md.125/1) fiil veya olgunun vasfı olarak ifade edilen “somut” tabirine karşılık gelmektedir. “Cürm-i mahsûs” veya “mâdde-i mahsûsa” tabiri, muayyen bir kişi ile irtibatlandırarak veya zaman, mekân bilgisi vererek isnatta bulunmak anlamında kullanılmaktadır. Aynı anlamın Türk pozitif hukukunda “somut” tabiriyle ifade edildiği görülmektedir. Ayrıca Osmanlı pozitif hukukunda isnadın zem kapsamında suç olabilmesi için gerçek olup olmadığı dikkate alınmamaktadır.<sup>64</sup> Aynısı bugün somut fiil veya olgu isnat etme şeklinde gerçekleşen hakaret suçu için de geçerlidir.<sup>65</sup>

Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun diğer seçimlik hareketi ise sövme fiilidir. Bu fiil, “kişinin onuruna, şerefine ve saygınlığına yönelik olumsuz değer yargılarında bulunmayı ifade etmektedir.” Hakaret suçunun bu türünde soyut bir fiil veya olgu isnadı söz konusudur.<sup>66</sup> Herhangi bir tamamlayıcı unsur zikretmeksizin yapılan isnatlar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Örneğin birine yönelik “hır-

<sup>62</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 432; Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, 201; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 291.

<sup>63</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 433.

<sup>64</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânîn Mevâdd-ı Kâime ve Mu’addesi Hakkında Teşrih ve Tenkîh*, 214.

<sup>65</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 432; Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, 201.

<sup>66</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 434; Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, 203; Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, 889; Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 42; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 292.

sız”, “deyyus” gibi ifadeler yönelmek, Türk pozitif hukuku açısından sövme fiili kapsamında değerlendirilmektedir. Hakaret suçunun bu şeklinin 1911 yılında yapılan kanundaki karşılığı ise kadh ve tahkir suçlarıdır. Bugün Türk pozitif hukukunda sövme olarak ifade edilen suçun, bu kanunda iki ayrı şekilde ele alındığı görülmektedir. Buna göre herhangi bir maddede-i mahsûsa (somut fiil veya olgu) olmaksızın muayyen bir fiil isnadı söz konusu olduğunda kadh suçu söz konusu olmaktadır. Örneğin birine yönelik “hırsız” ifadesinin kullanılması kadh suçu kapsamında değerlendirilmektedir. Şayet kişinin aleyhine söylenen söz, gerçekliği ispat olunamayacak herhangi bir muayyen fiil değilse tahkir suçu meydana gelmektedir.<sup>67</sup> Örneğin bir kimseye “eşek”, “edepsiz” gibi ifadelerde bulunmak tahkir suçunu oluşturmaktadır. Türk pozitif hukukunda hangi söz veya hareketlerin hakaret suçu kapsamında değerlendirileceği ile alakalı ise örfe başvurulacağı belirtilmektedir. 125. maddenin gerekçesinde bu durum şu sözlerle ifade edilmektedir: “Bir kişiye izafeten söylenen sözün veya bulunulan davranışın o kişiyi küçük düşürücü nitelikte olup olmadığını tayin ederken, toplumda hâkim olan telakkileri, örf ve adetleri göz önünde bulundurmak gerekir.”<sup>68</sup> Klasik Hanefî fıkhında da örfün bu noktada belirleyici olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Mülga 765 sayılı Ceza Kanunu’nda ise hakaret ve sövme suçlarının iki ayrı suç olarak ele alındığı görülmektedir. Burada hakaret suçu, “bir şahıs hakkında bir maddede-i mahsûsa tayin ve isnadıyla halkın hakaret ve husumetine maruz kılacak yahut namus ve haysiyetine dokunacak bir fiil isnat etmek” şeklinde tanımlanmaktadır. (Mülga TCK md. 480) Sövme suçu ise “her ne suretle olursa olsun bir kimse- nin namus veya şöhret veya vakar ve haysiyetine taarruz eylemek” şeklinde tarif edilmiştir. (Mülga TCK md. 482) Mülga kanunda isnat ve sövme bir suçun seçimlik hareketleri olarak değil, iki ayrı suç olarak ele alınmıştır. İki suç arasındaki ayrım ise herhangi bir maddede-i mahsûsa tayini ile belirlenmiştir. Bu türden bir tayin ile isnadın olmadığı ve sadece kişinin haysiyetine taarruz niteliği taşıyan sözler, sövme kapsamında değerlendirilmiştir. Hakaret suçu için öngörülen ceza ise sövme suçuna nispetle daha ağır tutulmuştur. Bunun sebebi, hakaret suçunun sadece haysiyete yönelik bir taarruz olmayıp kişiye belli bir fiil isnadını da içermesi olabilir. Osmanlı pozitif hukukuyla kıyaslandığında mülga 765 sayılı Kanun’un benzer özellikler taşıdığı görülecektir. Her iki kanun da şerefe yönelik suçları, muayyen bir fiil isnadı olup olmaması açısından değerlendirmiş, hatta bunu ifade etmek için aynı terimi (maddede-i mahsûsa) kullanmıştır.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/251.

<sup>68</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 431; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 284.

<sup>69</sup> Bazı çalışmalarda sövme suçunun şerefe karşı suçların basit ve temel şekli olduğu, somut fiil veya olgu isnadının ise suçun nitelikli hâli olduğu, mülga 765 sayılı Kanun da buna uygun olarak düzenlendiği ifade edilmektedir. Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 38, 44.



Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda, 1858 Osmanlı Ceza Kanunnâmesi 214. maddesinde geçen ve İtalyan Ceza Kanunu esas alınarak yapılan Cumhuriyet Dönemi kanunlarında da yer verilen mâtde-i mahsûsa tabirinin muğlak bir ibare olduğu, bu tabirin zorlama yorum ve teviller ile *belirli bir fiil* şeklinde anlaşıldığı, İtalyan Ceza Kanununda ise isnat edilen şeyi nitelemek için “muayyen bir fiil/olgu” (*fatto determinato*) ifadesinin kullanıldığı belirtilmektedir. Hatta 1858 Osmanlı Ceza Kanunnâmesi’nin taslak olarak kullanıldığı Fransız Ceza Kanunu’nda da isnat edilen şeyin “müşahhas fiil” (*fait précis*) şeklinde kullanıldığı ifade edilmektedir. Tüm bunlardan hareketle de 1858 yılına dayanan yanlış bir tercüme faaliyetinin uzun yıllar Türk hukuk sisteminde bir muğlaklığa yol açtığı iddia edilmektedir.<sup>70</sup>

Konuya daha dikkatli bakıldığında, bu iddiaların isabetli olmadığı görülecektir. Söz konusu iddianın isabetsiz olmasının ilk nedeni, 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi’nin doğrudan Fransız Kanunu’ndan tercüme yoluyla alındığı ön kabulüne dayanıyor olmasıdır. Günümüzde konu ile ilgili yapılan detaylı çalışmalar, 1858 Ceza Kanunnâmesi’nin doğrudan Fransa’dan alınmadığını, Fransız Ceza Kanunu taslağı üzerine Osmanlı hukukçularınca yeniden inşa edildiğini göstermektedir.<sup>71</sup> İkinci neden, ilgili çalışmada 1858 Ceza Kanunnâmesi’nin şerefe karşı suçları düzenleyen maddesinin 1911 ve 1914 tarihinde yaşadığı değişimlerin ve bunlar üzerine Osmanlı hukukçularının yaptıkları şerhlerin dikkate alınmamasıdır. Yukarıda ele alındığı üzere mâtde-i mahsûsa tabiri, kanunda yapılan değişikliklerle daha detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Kanun şârihlerinin de bu konu üzerinde durması, mâtde-i mahsûsa tabirinden kastedilenin, dönemin hukuk bilimcileri tarafından bilindiğini göstermektedir.

Fransız Kanunu’nda yer aldığı şekliyle “müşahhas/özel bir fiil” ibaresi yerine mâtde-i mahsûsa tabirinin kullanımının hatalı bir tercüme değil, bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Bu tabirin kullanım sebebi ise 1911 yılında yapılan tadil metninde, zem ve kadh suçlarının tarifinde kendini göstermektedir. Burada zem suçunun tarifinde, “bir cürm-i mahsûs tayiniyle veyahut cürm teşkil etmeyecek bir mâtde-i mahsûsa beyanı” ifadesi, kadh suçunun tarifinde ise “bir mâtde-i mahsûsa tayin etmeksizin” ifadesi yer almaktadır. Cürm-i mahsûs teriminden kastedilen, isnat edilen şeyin kanunda düzenlenmiş bir suç olmasıdır. Mâtde-i mahsûsa tabirinden kastedilen ise kanunen suç olmayan, lakin insanlar arasında kötülünen ve ayıplanan bir unsurun isnat edilmesidir.<sup>72</sup> Yani mâtde kelimesinden kastedilen, cürm dışında kalan fiillerdir. Mahsûsa tabiri ise özel, muayyen, belirlenmiş anlamında kullanılmaktadır. Kanunda zem suçunun oluşabilmesi için cürm-i mahsûs veya mâtde-i mahsûsanın beyan edilmesi şart koşulmuştur. Kadh suçunda ise bir

<sup>70</sup> Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 44-50.

<sup>71</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Ceza”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/482; Gayretli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 230-231.

<sup>72</sup> Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânîñ Mevâdd-ı Ķâime ve Mu’adelesi ĦaĶkında TeşriĦ ve TenĶit*, 215.

cürm veya mâtde isnat edilmekle birlikte bunların hususen zikredilmemiş olması şart koşulmaktadır. Buradan da anlaşılmalıdır ki “mahsûsa” tabirinden kastedilen, isnat edilen şeyin detaylarıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi dönemin kanun şerhlerinde de “mahsûsa” tabiri, isnat edilen suçun kişi, yer ve zaman bilgisi paylaşarak detaylandırılması şeklinde ifade edilmiştir. Lakin Cumhuriyet Dönemi’nde yapılan ceza kanununda hakaret suçu “bir mâtde-i mahsûsa tayin ve isnadiyla” şeklinde tarif edildiğinden kadhın, hakaret suçu çerçevesine dahil edilmediği anlaşılmaktadır. (Mülga TCK md. 480) Aynı kanunda sövme suçunun tanımında ise kadh suçunun tanımına yer verilmiştir.<sup>73</sup> (Mülga TCK md. 482) 5237 sayılı yeni Ceza Kanunu’nda da bu sistemin devam ettirildiği görülmektedir. Sadece zamanla Osmanlı hukuk birikimi tamamen göz ardı edildiğinden mâtde-i mahsûsa gibi tabirler muğlak hâle gelmiş, bunun sonucunda günümüz Türkçesine daha uygun ve anlaşılır bir tabir olarak somut bir fiil/olgu isnadı ifadesi kullanılmıştır.

Bugünkü Türk pozitif hukuku ile Osmanlı pozitif hukuku arasındaki temel farklardan biri de 5237 sayılı TCK’de hakaret suçunun seçimlilik hareketlerinin tamamı için tek bir ceza (üç aydan iki yıla kadar hapis veya adli para cezası) öngörmekteyken<sup>74</sup> 1858 Ceza Kanunnâmesi’nde zem, kadh ve tahkir suçları için ayrı ayrı cezalar öngörülmüştür.<sup>75</sup> Ayrıca Osmanlı pozitif hukukunda tahkir suçunun sadece huzurda işlenebileceği kabul edilmektedir.<sup>76</sup> Bugün Türk pozitif hukukunda ise tahkir türü suçları da kapsayan sövme suçlarının gıyapta işlenebileceği kabul edilmektedir.<sup>77</sup>

Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun mağduru muhatap olarak sesli, yazılı veya bugünün imkânlarıyla görüntülü bir ileti aracılığıyla işlenmesi hâlinde suçun huzurda işlendiği kabul edilmektedir. (TCK md.125/2)<sup>78</sup> Osmanlı pozitif hukukun-

<sup>73</sup> Mülga TCK 765 md. 482’de sövme suçunun tarifi şu şekilde yapılmaktadır: “...her ne suretle olursa olsun bir kimsenin namus veya şöret veya vakar ve haysiyetine taarruz eylerse”. 1911 yılında yapılan değişiklikle birlikte Osmanlı Ceza Kanunnâmesi 214. maddesinde yer alan kadhın tarifi ise şöyledir: “her ne suretle olursa olsun bir kimsenin namus veya şöret veya haysiyetine taarruzla”.

<sup>74</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 424.

<sup>75</sup> Kanunda değişiklik yapılmamış hâli sadece kadh ve tahkir suçlarını kapsayacak şekilde düzenlenmiş ve tek bir ceza öngörülmüştür. Buna göre, yirmi dört saatten bir aya kadar hapis veya buna bedel yarım mecdiye altınından üç mecdiye altınına kadar para cezası uygulanmıştır. 1911 yılında Kanunnâme’de yapılan tadil ile zemmin cezası, iki aydan bir seneye kadar hapis; kadhın on beş günden altı aya kadar hapis veya buna mukabil on beş lira ile elli lira arası para cezası; tahkirin ise için yirmi dört saatten bir aya kadar hapis veya buna mukabil beş liraya kadar nakdi para cezası olarak belirlenmiştir. Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237, 240; Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Ķâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 211-213. 1914 yılında yapılan değişiklikle ise suç mâtde-i mahsûsa (olgu) isnadı ve namusa taarruz (sövme) şeklinde taksim edildiğinden isnad için üç aydan otuz aya kadar hapis ve beş ile yüz lira arası para cezası, sövme için ise bir aya kadar hapis ve onbeş liraya kadar para cezası öngörülmüştür. Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 196-197.

<sup>76</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/252; Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Ķâime ve Mu’addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 221.

<sup>77</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 437.

<sup>78</sup> Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 424; Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, 893; Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, 203.

da da zem ve kadh suçunun yazı, resim, karikatür, doğrudan kişiye gönderilen mektup, kartpostal vasıtasıyla veya çeşitli matbu basın-yayın organları aracılığıyla işlenebileceği kabul edilmiştir.<sup>79</sup> Ayrıca her iki hukuk sisteminde de sövme ve tahkir suçlarının sadece sözlü olarak değil, çeşitli işaret ve hareketlerle de işlenebileceği kabul edilmektedir.<sup>80</sup> Yine her iki hukuk sisteminde suçun oluşabilmesi için mağdurun ismen zikredilmesi şart görülmemiştir. Türk pozitif hukukunda isnadın niteliğinden veya kullanılan ifadelerden mağdurun kimliği *duraksama* olmaksızın anlaşılabilirse, suçun gerçekleştiği kabul edilmektedir. (TCK md. 126) Osmanlı pozitif hukukunda da doğrudan isim zikredilmese bile mağdurun *tereddüde* mahal bırakmayacak şekilde tarif edilmesi veya açıkça ima edilmesi durumunda zem, kadh ve tahkir suçlarının gerçekleştiği kabul edilmektedir.<sup>81</sup>

Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun nitelikli hâllerine de yer verilmiştir. Buna göre kamu görevlisine icra ettiği görev sebebiyle hakaret (TCK md.125/3-a); kişiye dinî, siyasi, sosyal, felsefi inanç, düşünce ve kanaatlerini açıklamasından, değiştirmesinden, yaymaya çalışmasından, mensup olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun davranmasından dolayı hakaret (TCK md.125/3-b); kişinin mensup olduğu dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle hakaret (TCK md.125/3-c) suçun nitelikli hâlleri olarak kabul edilmektedir. Bu şekilde nitelikli hâllerin gerçekleşmesi durumunda ise ceza artırımına gidilmemiş, alt sınırın bir yıldan az olamayacağı kararlaştırılmıştır. Hakaret suçunun bir diğer nitelikli hâli ise suçun alenen işlenmesidir. Bu durumda cezanın altında bir oranında arttırılacağı kabul edilmiştir. (TCK md.125/4)

Son dönem Osmanlı pozitif hukukunda ise kamu görevlisine yönelik hakaret suçlarına yer verilmiş, lakin bu 214. maddede bahsedilen suçların nitelikli hâli olarak değil, ayrı bir kanun maddesinde ele alınmıştır. Mezkûr Kanunnâme'nin 113. maddesinde memurların görevlerini icra ettikleri sırada veya kişilerin icra ettikleri kamu görevi sebebiyle namuslarına yönelik saldırı ile hakaret edenler için bir ile üç mecidiye arası para cezası öngörülmüştür. Bu hakaretin belli rütbedeki memurlara yönelik gerçekleşmesi durumunda ise bir haftadan bir aya kadar hapis cezası öngörülmüştür.<sup>82</sup> 1911 yılında yapılan değişiklikte bu madde büyük oranda aynı kalmış, sadece memura hakaret suçuna para cezası ile birlikte bir haftadan üç aya kadar hapis cezası getirilerek seçimlik ceza öngörülmüştür. Yüksek rütbedeki belli kamu görevlilerine hakaretin cezası için öngörülen hapis cezasının ise alt sınırı bir hafta-

<sup>79</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/234-236.

<sup>80</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237; Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Ķâime ve Mu'addelesi Ħakkında Teşrih ve Tenkît*, 213; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 197; Koca - Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 434; Doğan, "Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları", 203; Aydın, "Türk Ceza Kanunu'nda Hakaret Suçu", 889.

<sup>81</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237; Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Ķâime ve Mu'addelesi Ħakkında Teşrih ve Tenkît*, 220.

<sup>82</sup> *Cezâ Ķânunnâme-i Humâyûnu*, 45.

dan on beş güne, üst sınırı bir aydan altı aya çıkarılmıştır.<sup>83</sup> 1914 yılında yapılan değişiklikte ise suçun kamu görevlilerine yönelik işlenmesi günümüz Türk pozitif hukukunda olduğu gibi hakaret suçunun nitelikli hâli olarak kabul edilmiştir. (md. 393, 395)<sup>84</sup>

1911 yılında yapılan değişiklikte aleniyet, zem ve kadh suçlarının gerçekleştiği dört maddenin ortak noktası olarak kabul edilmektedir.<sup>85</sup> Lakin burada ihtilat ve aleniyet ayırımına gidilmemekte, hakaret suçunu oluşturan düşünce aşamasının üçüncü şahıslara ulaşması aleniyet için yeterli görülmektedir. Modern Türk hukukunda ise aleniyet ve ihtilat birbirinden ayrı ele alınmakta, ihtilat, gıyaben gerçekleşen suçlarda fail ve mağdur hariç en az üç kişinin duruma muttali olmasını ifade etmektedir. Aleniyet ise hakaret suçunun herkesin ulaşabileceği bir şekilde işlenmesini ifade etmektedir. Osmanlı pozitif hukukunda zem ve kadh suçunu oluşturan fiil veya sözlerin mağdura, suçun gıyapta işlenmesi hâlinde ise mağdurla birlikte birkaç kişiye ulaşmış olması suçun oluşumu için yeterli görülmüştür. Lakin bugünkü Türk pozitif hukukunda bu durum ihtilat kapsamında değerlendirilmiş ve suçun basit hâli olarak kabul edilmiştir. Hakaret suçunu oluşturan söz, fiil veya iletilerin, umumun muttali olabileceği yerlerde işlenmesini ise suçun nitelikli hâli olarak sayıldığı görülmektedir. Aleniyette insanların fiile muttali olmaları şart olmayıp önemli olan fiilin görülebilir ve işitilebilir olmasıdır. İhtilatta ise gıyapta işlenen suçun en az üç kişiye ulaşması gereklidir.<sup>86</sup>

Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun kişinin yüzüne karşı veya hakarete muttali olabileceği bir durumda işlenmesi hâlinde huzurda işlendiği, aksi durumda ise gıyapta işlendiği kabul edilmektedir. Bu ikisi arasındaki fark ise isnadın veya sövmenin gıyapta işlenmesi hâlinde suçun oluşabilmesi için birtakım ek şartların aranmasıdır. Hakarete suçun oluşumu, düşünce açıklamasının mağdura veya üçüncü kişilere ulaşmasına bağlıdır. Bu sebeple günlüğe not tutma, kendi kendine konuşma gibi eylemler hakaret suçunu oluşturmamaktadır.<sup>87</sup> Huzurda işlenen suçlarda açıklamanın mağdura veya üçüncü kişilere ulaştığı açıktır. Fakat gıyapta gerçekleşmesi durumunda mağdur veya üçüncü şahıslar, düşünce açıklamasına muttali olmayabilmektedirler. Bu sebeple Türk pozitif hukukunda mağdurun gıyabında hakaretin cezalandırılabilmesi için fiilin en az üç kişiyle ihtilat ederek işlenmesi gerekmektedir. (TCK md.125/1) Mülga 765 sayılı Kanun'da ise suçlarının oluşumu için huzurda veya gıyapta işlenmesi ele alınmaksızın ikiden çok kişiyle ihtilat etmiş olması şart koşulmuştur. (Mülga TCK md. 480, 482) Osmanlı pozitif hukukunda da gıyaben gerçekleşen zem ve kadh suçlarında suçun oluşabilmesi için birçok kişiyle

<sup>83</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 119.

<sup>84</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 196-197;

<sup>85</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 217.

<sup>86</sup> Köken, "Şerefe Karşı Suçlar", 296.

<sup>87</sup> Koca - Üzülmez, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 435.

ihtilat edilerek işlenmesi gerektiği kabul edilmektedir. Bunun sayısı TCK'de en az üç kişi ile sınırlandırılmışken 1858 Ceza Kanunnâmesi'nde herhangi bir sayı belirtilmemiş, "birçok kişi" veya "birçok eşhas" ifadesi kullanılmıştır.<sup>88</sup> Kanunda tam bir sayı zikredilmemesi, ihtilatta mahkemenin somut olaya göre taktirde bulunabileceği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>89</sup> Tahkir suçlarının ise gıyapta gerçekleşmeyeceği kabul edilmektedir.<sup>90</sup> Osmanlı pozitif hukukunda tahkir suçunun cezalandırılması ile korunan hukuki değer kişinin iç şerefidir. Tahkir suçunun gıyapta gerçekleşmeyeceğinin kabulü, bu şekilde gerçekleşen bir düşünce açıklaması ile iç şerefin zedelemeyeceği düşüncesinden hareketle ortaya çıkmış olabilir. Lakin Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun her iki seçimlik hareketinin de gıyapta gerçekleşebileceği kabul edilmiştir.<sup>91</sup>

Türk pozitif hukukunda hakaret suçu için öngörülen cezai sorumluluğun haksız tahrik hâllerinde kalkacağı kabul edilmektedir. Türk Ceza Kanunu'nda genel haksız tahrik hâlleri düzenlenmekteyken (TCK md.29) hakaret suçu için üç özel haksız tahrik hâline yer verilmiştir. (TCK md.129) Bunlardan ilki, "hakaret suçunun haksız bir fiile tepki olarak işlenmesidir." Suç teşkil etsin veya etmesin haksız bir fiile maruz kalan kişinin tepkisel olarak hakaret suçunu işlemesi hâlinde cezanın üçte bir oranında azaltılabileceği veya tamamen kaldırılabilmesi kabul edilmektedir. (TCK md.129/1) Bu hükmün uygulanması ise hakaretin haksız fiilin failine yönelik işlenmesi, hakaret suçunu irtikap eden failin bizzat kendisinin haksız fiile maruz kalmış olması ve haksız fiilin kendi üzerindeki etkisinin devam ediyor olmasına bağlıdır.<sup>92</sup> İkinci özel haksız tahrik türü ise "hakaretin kasten yaralamaya tepki olarak işlenmesidir." Şahsın, maruz kaldığı yaralama fiilinin etkisiyle mutadın dışında hareket edebileceği kabul edilmiş ve bu bir mazeret sebebi sayılmıştır. Bu durumda da haksız tahrikin cezai sorumluluğa etki etmesi için hakaretin kasten yaralamaya yönelik tepkinin devam ettiği bir anda işlenmesi gerekmektedir. Kasten yaralamanın haksız tahrik olarak kabul edildiği durumlarda da hakaret suçuna herhangi bir ceza verilmemektedir. (TCK md.129/2)<sup>93</sup> Üçüncü özel haksız tahrik ise karşılıklı hakarettir. Burada tarafların karşılıklı olarak çeşitli tertiplerde somut olgu isnadı veya sövme fiillerini irtikap etmiş olmaları gerekmektedir. Burada ilk hakarete maruz kalan kişinin yine hakaretle karşılık vermesi, uğradığı hakaretin etkisinde kal-

<sup>88</sup> Mülga 765 sayılı Kanun'da bu sayının en az iki kişi olması gerektiği kabul edilmiştir. (Mülga TCK md. 480, 482)

<sup>89</sup> Yerganyan, *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/255; Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 221.

<sup>90</sup> Boşgezenyan, *Kânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Kâime ve Mu'addelesi Hakkında Teşrih ve Tenkît*, 221.

<sup>91</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 437.

<sup>92</sup> Aydın, "Türk Ceza Kanunu'nda Hakaret Suçu", 909; Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 453; Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 246.

<sup>93</sup> Aydın, "Türk Ceza Kanunu'nda Hakaret Suçu", 909; Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 454; Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 253-255; Köken, "Şerefe Karşı Suçlar", 302-303.

ması sebebiyle kusurluluğu azaltan bir sebep olarak görülmektedir. İlk hakaretin faili ise bu fiiline karşılık hakarete maruz kalarak suçun mağduru konumuna düştüğünden, gereken karşılığı aldığı düşünülmektedir. İlk iki haksız tahrikin aksine kişinin belirli bir dereceye kadar yakınlarına yönelik hakarete karşılık hakaret suçunu irtikap etmesi, haksız tahrik hükümlerinin uygulanmasına engel görülmemiştir. Karşılıklı hakaretin haksız tahrik kapsamında ceza indirimine uğramasında karşılığın, ilk hakaretin etkisi devam ettiği sürede ve buna tepki olarak gerçekleşmesi gerekmektedir.<sup>94</sup> Karşılıklı hakaretin haksız tahrik sayıldığı durumlarda ise somut olayın durumuna göre taraflardan biri veya her ikisine verilecek cezanın üçte bire kadar düşürülebileceği veya tamamen kaldırılabilirliği kanunlaştırılmıştır. (TCK md.129/3)

1911 tarihli değişiklikte sadece tahkir türü suçlarda, bugünkü haksız tahrik kapsamına girebilecek bir ceza indirimi söz konusudur. Suçun, karşı tarafın haksız bir fiiline ve hakaretine karşılık işlenmiş olması veya hakarete uğrayan şahsın buna razı olması ceza indirim sebebi sayılmıştır. Bu durumda mahkemenin taraflardan biri veya her ikisinin cezasını üçte birden üçte ikiye kadar veya tamamen ıskat edebileceği kanunlaştırılmıştır.<sup>95</sup> 1914 tarihli değişiklikte yer alan kanun maddesinde ise ceza indirimi sadece namusa taarruz (sövme) türü suçlar için kabul edilmiştir. (md. 396)<sup>96</sup> Günümüz uygulamasında kasten yaralamanın ayrı bir haksız tahrik sebebi olarak sayıldığı görülmektedir. Osmanlı pozitif hukukunda ise bunun haksız fiile karşı işlenen hakaret suçu çerçevesinde ele aldığı söylenebilir. Bugünkü uygulamanın farkı, kasten yaralamaya karşılık işlenen hakaret suçunda her hâlükârda cezanın düşürülmesi gerektiğidir. Gerek Osmanlı pozitif hukukunda gerekse Türk pozitif hukukunda kabul edilen diğer iki özel haksız tahrik sebeplerinde ise hâkimin cezayı tamamen düşürme yetkisi yanında cezada belli bir indirimde gitme yetkisi de mevcuttur. Klasik Hanefî fihhinde de karşılıklı hakaret suç sayılmamakta, hatta dinen doğru olmasa da hukuki anlamda mağdurun hakarete hakaretle karşılık verebileceği belirtilmektedir.<sup>97</sup> Günümüz Türk pozitif hukuku ile 1911 tarihindeki kanun arasındaki bir diğer fark ise mağdurun tahkire razı olması ve faili affetmesinin de cezai sorumluluğa etki etmesidir. Bu husus 1914 tarihinde yapılan değişiklikte birlikte Osmanlı pozitif hukukunda da yürürlükten kalkmıştır.<sup>98</sup> Günümüzde şeref ve haysiyet gibi değerlerin başkaları tarafından dokunabilir kılınması anlamında rızanın hukuka aykırı olacağı ve geçerli olmayacağı belirtilmektedir.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Koca - Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 455-456; Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 258-259.

<sup>95</sup> Yerganyan, *Ķânûn-ı Cezâ Dersleri*, 1/237; Boşgezenyan, *Ķânûn-ı Cezânın Mevâdd-ı Ķâime ve Mu'addelesi Ħakkında Teşrih ve Tenkît*, 221-222.

<sup>96</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 196-197.

<sup>97</sup> Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 669.

<sup>98</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 197.

<sup>99</sup> Tatar, *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*, 214-215.

## SONUÇ

Hakaret suçları ve bu suçlar için öngörülen yaptırımlar, manevi varlığı korumayı amaçlamaktadır. Klasik Hanefî fıkhi, kazuistik metotla yazıldığından hakaret suçları ve bu suçlara yönelik cezaları bugünkü kanun sistematiğine göre ele almamıştır. Lakin bu, Hanefî fikhinin ve uygulama alanı bulduğu klasik dönem Osmanlı uygulamasının şahsın manevi varlığını koruyamadığı anlamına gelmemektedir. Bugün gerek somut fiil isnadı gerekse sövme şeklinde gerçekleşen suç türlerine yönelik fıkıh ve Osmanlı fetva literatüründe çeşitli yaptırımlar bulunmaktadır. Lakin bu suçlar ta'zir gerektirdiği için hâkimin yetkisine bırakılmış, somut olaya göre kadı veya müftüler çeşitli yaptırımlar uygulamıştır. Dolayısıyla fıkıh literatüründe insanın şeref ve haysiyetini korumaya yönelik sağlam bir birikimin olduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti, modernizmin etkisiyle ve sorunlarına çözüm üretebilmek adına Tanzimat Dönemi'nde birçok alanda yenilikler ve değişiklikler yapmayı kararlaştırdığında, hukuk alanında da kanunlaştırma faaliyetlerine başlamıştır. Bu dönemde Batı'da ortaya çıkan kanun mantığına uyum sağlamaya gayret edilmekle birlikte klasik dönem Osmanlı hukukuna kaynaklık eden Hanefî fikhine de mutabık kalmaya çalışılmıştır. Örneğin 1274/1858 tarihli Osmanlı Ceza Kanunnâmesi üzerine şerhleri bulunan iki gayrimüslim Osmanlı hukukçusu, şerhlerinde klasik fetva kaynaklarına atıflar yapmışlardır. Bu, mezkûr Kanunnâme'nin fıkıhtan bir kopuş olmadığını ve fikhî anlamda meşru bir faaliyet olduğunu gösterme çabası olarak görülebilir. Hakaret suçlarının fıkıhta ta'zir cezası gerektiren suçlar başlığında ele alınması ve fikhî açıdan bu tür suçların kamu otoritesinin yetki alanına bırakılması, bu dönemde yapılan bazı ceza kanunlarının meşruiyetini sağlamıştır. Lakin her ne kadar yapılan kanunlar klasik Hanefî fikhine muvafık olsa da fikhî birikimin kaynak olarak kullanımının süreç içerisinde gittikçe azaldığı gözlemlenmiştir. Bu sürecin sonunda ise fıkıh tamamen terk edilerek seküler bir ceza hukuku benimsenmiştir.

1274/1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi, Osmanlı'nın yıkılmasına kadar yürürlükte kalmakla birlikte birçok değişikliğe uğramıştır. Kanun her ne kadar Osmanlı'nın yıkılışı ile birlikte ilga edilmiş olsa da Cumhuriyet Dönemi ceza kanunlarında bu Kanunnâme'nin izlerini görmek mümkündür. Cumhuriyet Dönemi'nin ilk ceza kanunu olan 765 sayılı Kanun'da, 1274/1858 Osmanlı Ceza Kanunnâmesi'nin izlerine rastlamak, 765 sayılı Kanun'un doğrudan İtalyan Ceza Kanunu'nun bir tercümesi olmadığını, Osmanlı tecrübesi de dikkate alınarak hazırlandığını göstermektedir. Nitekim çalışma neticesinde, hakaret suçu özelinde bugünkü kanunun temellerinin büyük oranda Osmanlı pozitif hukukuna dayandığı sonucuna varılmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde dahi bu suç ile ilgili birçok terimin Osmanlı'da yaşanan kanunlaştırma faaliyetleriyle hukuk dilimize girdiği görülmüştür. Tüm bunlar,



Tanzimat ve sonrası dönemde yaşananların Türk hukuk tarihi için büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple dönemin çeşitli yayınlarını, hukuk alanındaki çalışmalarını da dikkate almak gerekmektedir. Çalışmada, özellikle Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış bu birikimin ve bu birikimin öncülü klasik Hanefî fikhının günümüz için önemli bir kaynak olduğu gözlemlenmiştir. Zira zamanla terimler ve kanun yapımında takip edilen sistemler değişse dahi, suçun oluşumunda örfün dikkate alınması, ceza ile kişinin manevî varlığının korunması gibi unsurlar aynı kalmıştır. Önemli olan nokta ise bugün, Hanefî fikhî ve Osmanlı hukuk birikiminin göz ardı edilmemesi ve bu birikimden istifade edilmesidir.

### KAYNAKÇA

- Abdullah Efendi, Yenişehirli. *Behcetü'l-fetâvâ*. nşr. Süleyman Kaya - Betül Algın - Zeynep Trabzonlu - Asuman Erkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Ahmet Lütfi. *Ķânûn-ı Cedîd (Mirâ't-ı 'Adâlet İçerisinde)*. İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304.
- Akgündüz, Ahmet. *Cezâ Ķânûnnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Aktan, Hamza. "Kazf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/148-149. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ali Efendi, Şeyhülislam Çatalcalı. *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*. Ed. H. Necati Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Aydın, Devrim. "Türk Ceza Kanunu'nda Hakaret Suçu". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2013), 879-918.
- Aydın, Fuat. "Nâmûs". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/381-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/162-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Ceza". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Ķâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.



- Boşgezenyan, Artin. *Ķānûn-ı Cezânîñ Mevâdd-ı Ķāime ve Mu'addelesi ĦaĶķında TeşriĦ ve TenĶit*. İstanbul: Matbaa-ı Āmire, 1327.
- Boynukalın, Mehmet. "Sövme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî. *ŞerĦu muĦtaşari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cezâ Ķānûnnâme-i Humâyûnu*. nşr. Hüseyin Hamid Bey. İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enĦur fi şerĦi MülteĶa'l-ebĦur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Demirtaş, H. Necati. *Fetvaları ile Şeyhülislam Ebüssu'ud Efendi*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2016.
- DoĦan, Recep. "Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*. 17 (2021), 191-239.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Feyzullah Efendi, Şeyhülislam. *Fetâvâ-yı Feyziye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Halıcı, Şaduman. "Osmanlı Basımına Yansıyan Şekliyle 1914 Meclis-i Mebusan Seçimlerinde Ermeniler". *Tarih Dergisi*. 62 (2015), 127-180.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muĦtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. thk. Abdulmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *el-'UĶüdü'd-dürriyye fi tenĶihi'l-Fetâva'l-Ħâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-BaĦrü'r-râ'ik şerĦu Kenzi'd-deĶâ'ik (Tûri'nin Tekmile'si ve MinĦatü'l-Ħâlik ile Birlikte)*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin. *FetĦu'l-Ķadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbnü'ş-Şihne, Lisânüddin. *Lisânü'l-Ħükkâm fi ma'rifeti'l-aĦkâm*. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973.
- İpşirli, Mehmet. "Çatalcalı Ali Efendi". 8/234-235. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi' u's-şanâ' i' fi tertîbi's-şerâ' i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koca, Mahmut - Üzülmöz, İlhan. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2013.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Köken, Enes. "Şerefe Karşı Suçlar". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*. 6 (2016), 281-309.
- Kubbealtı Lugati. Erişim 10 Ağustos 2021. <http://lugatim.com>
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - ve Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Mehmed Reşâd. *Mi'yâr-ı Cezâ: Kânûn-ı Cezâ Şerhi*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1303.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aşkâm*. 2 Cilt. Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.
- Sami Bey. *Mirât-ı Kânûn-ı Cezâ: Kânûn-ı Cezâ Şerhi*. Dersaadet: Matbaa-i Kütübhan-e-i Cihan, 2. Basım, 1324.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004.
- Tatar, Bülent. *Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- TDK Sözlükleri, Erişim 10 Ağustos 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tevfik Tarık. *Yeni Kânûn-ı Cezâ*. Dersaadet: Şems Matbaası, 1329.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrî' u'l-cinâ' iyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirun, 3. Basım, 2013.
- Yerganyan, Diran. *Kânûn-ı Cezâ Dersleri*. 2 Cilt. Dersaadet: Becidyan Matbaası, 2. Basım, 1326.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebynü'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Değâ'ik (Şelebi'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896.

## **Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme**

An Analytical Evaluation on the Concept Network of the Term İhsân in Şûfism

**Güldane GÜNDÜZÖZ**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasavvuf,  
Kırıkkale / Turkey  
guldane Gunduzoz@kku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3007-6746

**Soner GÜNDÜZÖZ**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and  
Rhetoric, Ankara / Turkey  
gunduzoz@ankara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8369-3388

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.897449

**Atıf / Citation:** Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme / An Analytical Evaluation on the Concept Network of the Term İhsân in Şûfism". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 71-93.  
doi: 10.29288/ilted.897449

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İhsan*, bir eylem olarak “iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak [itkân]” şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır. Cibril hadisinin delaletiyle *ihsan* kelimesinin yüklendiği üçüncü anlam ise Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmektir. Bu son anlam, ahlâkî vurgusunun yanında bir taraftan insanın ibadette ihlaslı olması gereğine göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise beşerî varlığın ontolojik ve epistemolojik derinliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede *ihsan* ve onunla bağlantılı olan *adalet*, Allah’ın *Esmâ-i Hüsnâ*’sı içerisinde birer niteliktir. İslâm düşüncesinde, özellikle tasavvufî bağlamda bu düşünüşün özelliklerine uygun semantik ilişkiler ağı oluşturulmuştur. Terminoloji alanında otoritelerden biri olan Ebü’l-Bekâ el-Kelevî’nin (öl. 1095/1684) kavram şemasında *adalet*, *ihsandan* üstünken, Râgıb el-İşfahânî’nin şemasında *adalet*, *ihsandan* sonra gelmektedir. Ne var ki bu son şemada *adalet* ve *ihsan* kavramlarının sadece *i’tâ*’ (verme) edimi üzerinden inşa edildiği, kavramının ru’yet ve Müşâhede bağlantısının devre dışı bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesinin oluşturduğu kavram şemasında ise *ihsan* kavramı, *adaletten* sonra yerleştirilmiş ve Müşâhede, hayâ ve inzi’âc gibi kavramlarla bağlantılı değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Tasavvuf, Kavram Hiyerarşisi, Adalet, İhsan, Müşâhede, Hayâ, İnzi’âc.*

## Abstract

*İhsân* is used in two somewhat different meanings as an act of “doing someone a favour” and “doing a good job [itqân]”. The third meaning that the word *ihsan* is attributed with the signification of the hadith of D̡jibrîl ‘il is “to worship as if seeing God”. This last meaning has a moral emphasis. On the one hand, it refers to the necessity of a person to be sincere in worship, but on the other hand, it points to the ontological and epistemological depth of human existence. In this framework, *ihsân* and the justice associated with it are qualities in *al-Asmâ’ al-Husnâ* of Allah. A network of semantic relations has been created in accordance with the codes of this thought in Islamic thought especially in the mystical context. In Abû al-Baqâ’ al-Kaffawî’s conceptual scheme, one of the authorities in the field of terminology, justice is superior to *ihsân*. In Râghîb al-İşfahânî’s scheme, justice comes after *ihsân*. However, in this last scheme, it can be seen that the concepts of justice and *ihsân* are built only on the act of “obedience (giving).” It is understood that the ru’yat Allâh and *shahâda* connection of the concept in question is disabled here. As for the concept scheme created by sūfî thought the concept of *ihsân* has been placed after justice. On the other hand, the concept of *mushâhadah* has been evaluated in connection with concepts such as “*hayâ*” and “*inzi’âc*”.

**Keywords:** *Şûfism, Hierarchy of Concept, Justice, İhsân, Mushâhadah, Hayâ, İnzi’âc.*

## Extended Summary

The word *ihsân* is an infinitive derived from the root “h-ş-n”, which means “to be beautiful” in the dictionary and is used in two partially different meanings as “doing good to others” and “doing a good job [itkân]” as an action expressing transitivity. A third layer of meaning was added to the word *ihsân*, namely “to worship Allah as if you see it” with indication of hadith of D̡jibrîl. This last meaning besides its moral emphasis, on the one hand refers to the need for human being to be sincere in worship, but on the other hand, it points to the ontological and epistemological depth of human existence. Arabic dictionaries often emphasize the meaning of the term *ihsân* as “to do a job in the best way”. *İhsân* is considered to mean “Allah is generous, blessings than he deserves to his servant” in this sense, it is mostly met with the word “grace” in the kalam literature. In order to understand the depth of meaning of the word *ihsân* in Islamic thought, it is necessary to reveal the hierarchical structure of this concept in the network of semantic relations. In fact, the semantic relationship in question has been extensively discussed in the literature on the differences between the rules. Interestingly, in this semantic hierarchy, the concept of “justice” comes to the fore as an upper concept. The hierarchy that is desired to be established between *ihsân* and justice has been evaluated by some thinkers in the tradi-

tion by considering only the “bestowal” dimension of the *iḥṣān* or within the framework of the *itkān*, which is one of the other basic meanings of *iḥṣān*. In fact, those who seem, based on the meaning of bestow, claim that justice expresses a lesser good than an *iḥṣān*, to base this act of bestowing on a level of relationship that occurs only between two people. Thus, the act of giving has been transformed into a phenomenon of reciprocation (returning) in the form of just an exchange, and it is defined as justice if a person repays someone with the same amount of good he has done, while giving more of what he has done is considered *iḥṣān*. In the final analysis, this mentality revealed the image of the *iḥṣān* as a superior action by considering the quantity. However, when more collective actions are taken into account, it is seen that the phenomenon of bestowal does not proceed as a diagram. For example, if a father bequeaths his property to only one child and deprives the other children of his inheritance, although it may seem like *iḥṣān*, this phenomenon is also invalid because justice is not observed here. So justice is a concept that also encompasses *iḥṣān* and a higher action as a prerequisite at a higher level out of scale. The concept of *iḥṣān* is on one side ontological, on the other hand epistemological and on the other hand it is axiological, that is, related to the field of moral values, as it is a mechanism that enables people to take action. Therefore, the concept of *iḥṣān* emerges as a mechanism that has a spiritual dimension, but enables the soul to turn into action and produces good works. In this direction beloved Prophet advised his friends to take the *fatwā* from their hearts first when performing a task came to the fore and he described goodness as what the heart approves of doing, and sin as something that gnaws at people and makes them hesitate. In accordance with this meaning goodness was seen as a concept consisting of breadth and excess in *iḥṣān* in Islamic terminology. *Iḥṣān* is associated with a cognitive internal dynamic and a sense of *hayā*. However, it is an action as well as an axiom and potential. In this context, the meaning of the concept of *inzi‘āc* is axiological, moral and practical as well as epistemological. Examples of the first use of the term in question date back to Abu ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Azdī al-Sulamī. This concept, which has been covered in the historical process, has been purified from its ashes by mystic circles and has started to be used alive again. At first glance, the concept of *inzi‘āc* seems to express a semantic equivalence with the concept of conscience however, the concept in question also emphasizes an operational power that expresses the transfer of the divine inner potential embedded in human nature to the human level. The concept of conscience, to which the word *inzi‘āc* is closely related, does not have a purely cognitive and intuitive meaning as in Islamic philosophy on the contrary, it expresses an ontological truth as well as the epistemological dimension within the mystical depth. The concept of *Iḥṣān* includes the concept of justice and this concept is found after justice in the semantic hierarchy. Although *iḥṣān* creates a strong meaning circle in the sense of doing good things to others, doing a job perfectly and acting as if one sees Allah in worship and human actions, this concept ultimately needs justice in terms of self-realization. To say that justice comes after *iḥṣān* in the semantic hierarchy in question, or to evaluate justice as the lowest goodness with the interest of only retribution and opposition may cause the reference of justice to be damaged in the actions of the Islamic society and many possible mistakes – contrary to the reality of the *iḥṣān* concept – can reduce the conscience to the level of performing some good deeds. In this context, when Fatima, the daughter of the Prophet, requested a maid to help her with the housework, the Messenger of Allah’s objection by saying, “The orphans of Badr are more worthy of this” is both justice and an *iḥṣān*. Outwardly, these and similar situations are seen as a negative attitude, but in the final analysis, they are in the category of *iḥṣān*. Therefore *iḥṣān* is not just to dedicate something for the benefit of others, on the contrary, *iḥṣān* is to employ that thing in accordance with justice and truth. The relationship established by some scholars between the concept of justice and the concept of *ihsan* in the tradition can be considered as a serious manipulation and an unfortunate assessment aimed at the abuse of justice and the deterioration of the hierarchy of the concept of *iḥṣān*. However, in any case, the Islamic paradigm, and in particular the *ṣūfī* thought have tried to overcome this approach in terms of its basic parameters by placing justice above *iḥṣān*.

## GİRİŞ

İslâm, bir yönden kavramlara yeni anlamlar yüklerken, diğer yönden Cahiliye-deki lafızların ve kavramların hiyerarşik yapısına müdahale etmiştir. Bu çerçevede İslâm'ın yaptığı şey, Cahiliye döneminde bir kavramın etrafında bulunan diğer bağlı kavramlarla olan ilişkisindeki hiyerarşiyi değiştirmesi ve onu tevhit ekseninde yeniden düzenlemesidir. Lafzatullah ile ilgili kavramsal müdahale buna örnektir. Cahiliye çağında, Allah'ın tanrılar panteonunun tepesinde, fakat sahte tanrılarla (putlarla) bir hiyerarşi içerisinde olduğu kabulü, Allah'ın küfüv ve dengi olmadığı ifade edilerek yıkılmıştır (el-İhlâs 112/4). İslâm'da Allah, tanrılar hiyerarşisinde üstün bir tanrı değil, var olan tek ilahdır. Öteki tanrılar uydurma, bâtil ve sadece hayal edilen şeylerdir (el-Yûsuf 12/40). Buna göre “ilâh” kelimesi, eğer Allah'tan başka bir varlığa işaret ediyorsa reel karşılığı olmayan bir kavramdan başka bir şey değildir.

İslâm düşünce geleneğinde lügavî ve ıstilahî mana arasındaki ilişki bakımından semantik hiyerarşinin yeniden kurulması çerçevesinde lafzî ilişkiler ağının ve iş-tikâk olgusunun dikkate alınmasının yanında farklı kökten gelen kelimeler arasındaki semantik öbeklerin oluşturduğu anlam kompozisyonu dikkate alınarak yeni bir kavram dünyası inşa edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çeşitli İslâmî ilimlerin farklı alanlarında, terimlerin tanımına yönelik olarak genel sözlüklere atıfta bulunulmuş ve sözlüklerdeki kelimeler arasında iştikâk bakımından öngörülen lafzî ilişkilerin, aynı zamanda semantik bir öbek oluşturduğu düşünülmüştür. Bu suretle lügavî manadan ıstilahî manaya ulaşılmıştır. Ne var ki bir ölçüde ihmal edilen bir husus, lügavî ve ıstilahî manalar arasındaki süreçle ilgilidir. Şöyle ki İslâm, Cahiliyede kullanılan kelimelerin çevresinde oluşmuş lafzî ilişki üzerinde etkili olduğu kadar, semantik ilişkiler arasındaki bağların farklı şekillerde kurulmasına da vesile olmaktadır. Mesela Cahiliyede “salât” kelimesinin etrafında “Kâbe”, “şirk” ve “vesen” gibi kelimelerin olduğu görülmektedir. Böylece salât kelimesi bu kelimelerle bir kavram ağı oluşturmaktadır. İslâm gerçekte bu kavram ağını değiştirmektedir. Böylece salât kelimesinin Kâbe ile olan ilgisini semantik ilişki ağında korumakta, aynı şekilde Allah kelimesi ile salât kelimesini ilişkilendirmekte, bu kavramsal ağa, Cahiliyenin reddettiği Hz. Muhammed, Resûlullah ve nübüvvet kelimelerini de eklemektedir. Zira Cahiliyenin kavram ağı, İslâm'ın terminolojik ağında yerleşmiş kavram ağı ile bir değildir.<sup>1</sup>

Bu mülahazalarla kavramsal analizlerde stratejik bir eylem planına ihtiyaç görülmektedir. Bu eylem planının temel referansı, dil geleneğinde zaten var olan Aristocu “had” ve Galenci “resm” anlayışlarının birleştirilmesi çerçevesinde Ebül-Berekât el-Bağdâdî'nin (öl. 547/1152) *Kitâbu'l-i'tibâr*'da yaptığı gibi mantıksal ta-

<sup>1</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 22.

nım kavramına ilave olarak tanımlamalara analoginin sokulması ve bir taraftan küll'ün cüzleri ile bilinebileceğinin ve ancak benzerliklerle tanım yapılabileceğinin altının çizilmesidir. Ayrıca lafzî ilişkiler ağı kadar kelimelerin farklı köklerden anlam öbeği ve semantik aileler içerisinde bulunmak suretiyle onların anlaşılmasında nispetin önemi ifade edilmelidir. Bu stratejik modelde ikinci bir referans noktası karşılaştırmalı dilbilim ve özellikle Lacan'ın topolojisidir. Buna göre bir kavramın anlaşılması, “Borromean düğümü” çerçevesinde mümkün olabilir. Buna göre kavramlarda gerçek, imge (tahayyül) ve simgenin kesişmesi gerekir.<sup>2</sup>

Kavramsal ağına dikkate alınmaması ve özellikle kavram hiyerarşisinin bozulması farklı savrulmalara neden olmaktadır. Bu makale savrulmaların tipik örneklerinden biri olarak, İslâm düşüncesinde adalet ve ihsan kelimeleri arasındaki ilişkiye yönelik manipülasyonlar üzerinde kuşbakışı bir gezinti yapmaya amaçlamakta, bilahare ise tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ihsan kavramının mahiyeti üzerine bir projeksiyon tutmayı hedeflemektedir.

## 1. İHSAN KELİMESİNİN ANLAM ALANI

İhsan, sözlükte “güzel olmak” manasına gelen “hüs-n” kökünden türetilmiş bir mastar olup ta'diye (geçişlilik) ifade eden bir eylem olarak “[başkasına] iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak [itkân]” şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Cibril hadisinin delaletiyle ihsan kelimesine üçüncü olarak “Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde bir anlam katmanı daha eklenmiştir.<sup>4</sup> Bu son anlam, ahlâkî vurgusunun yanında bir taraftan insanın ibadette ihlaslı olması gereğine göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise beşerî varlığın ontolojik ve epistemolojik derinliğine işaret etmektedir.

Cibril hadisinde dinin son kısmına bu ismin verilmesinden yola çıkan mutasavvıflar, ihsanı tasavvufun asıl maksadı ve nihaî gayesi olarak ele almışlardır. Özellikle Cibril hadisi merkeze konularak açıklanmaya çalışılan ihsanın, yine mezkûr hadis-i şerif bağlamında murâkabe, müşâhede ve mücâhede terimleri ile oldukça bağlantılı olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede ihsan, zahir ile bâtının kesiştiği noktayı, fizikî ve metafizik birleşmeyi, Cibril hadisindeki rü'yet (vizyon) kavramı ile bağlantılı şekilde ifade eder. Cibril hadisinde konu, rü'yetullah ve rü'yetü'l-insân dâualitesi içerisinde ele alınmıştır. Bu itibarla ihsan, amelî bakımdan ilim ve amel bütünlüğünü; ahlâkî ve aksiyolojik bakımdan ise- cevânih ve cevârih kavramları arakesitinde- kalbî ve fizikî amelleri bir bütün olarak ifade gücüne sahiptir. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (1813-1893) “Zâhirini mücâhede ile süsleyen kimsenin, Allah

<sup>2</sup> Mustafa Safvân, *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'i dirâsetün tahliliyye nefsiyye*, çev. Mustafa Hicâzî (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 7, 8, 11.

<sup>3</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956), 5/2099; Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 12/114.

<sup>4</sup> Mustafa Rasim Efendi, *Istîlâhât-ı insân-ı kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 118.



Teâlâ tarafından bânını da süslenir.”<sup>5</sup> sözünü bu çerçevede anlamak gerekir. İhsan kavramının fizikî alana vurgusu kadar, metafizik alana olan vurgusundaki bu çift boyutluluk, kavramın sadece kendi etimolojisi ya da *ha-su-ne* kökünden türemiş bir eylem olması itibarıyla da değildir. Toshihiko İzutsu’nun kavram analizlerinde takip ettiği metoda uygun olarak denilebilir ki bu durum, kelimenin aynı kökten olmayan, fakat semantik olarak onunla bağı bulunan diğer kavramlarla oluşturduğu semantik daire bakımından da böyledir.<sup>6</sup>

Cibril hadisine uygun biçimde tasavvufun benimsemiş olduğu kurb-ı nevâfil hadisi de nafil ibadetlere vurgu yapmak suretiyle Allah’ın, kişinin gören gözü, yürüyen ayağı ve tutan eli olmasını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu doğrultuda Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ihsanı şöyle tanımlamaktadır: “İhsan, basiret nuru ile rubûbiyet hazretini müşâhede etmek üzere ubudiyeti gerçekleştirmektir.”<sup>8</sup> İnsanın basiret nuru ile bakması demek, onun bizzat ilâhî sıfatların tecellisine muhatap olarak Hakk’ın rü’yeti ile görmesi demektir. Zira insan yakînî bir rü’yet ile Rabbini görmese de Rabbi onu yakînî bir rü’yetle görmektedir. Bu durum, insanın Rabbini ilâhî sıfatlarının perdelemesi ile görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu [yani ihsan seviyesindeki beşerî rü’yet], birebir görme olarak kabul edilemez. İhsan lügaten hayırlı olan bir iş yapmaktır. Şer-i Şerîf’te ise ihsanın anlamı, “Allah’ı görüyormuşçasına O’na ibadet etmendir. Zira sen O’nu görmeden de O, seni görmektedir.”<sup>9</sup> şeklinde anlaşılır.<sup>10</sup> Haddizatında ihsan ve onunla bağlantılı olan adalet, Allah’ın Esmâ-i Hüsnâ’sı içerisinde birer niteliktir. Bu sıfatlar insanın ahlâkî erdemleri kazanma (tehalluk) sürecinde de etkilidir. Ahlâkî erdemlerin imkânı bakımından ilâhî isimler üç kategoride değerlendirilebilir. Birinci kategoride Samediyet, Sermediyet gibi isimler bulunur ki insanın bunlarla muttasıf olması muhaldir. İkinci kategorideki ilâhî isimler bazı insanların öykünmeye çalıştıkları birer nitelik olsa da onların bu nitelikleri kazanmaları mümkün değildir. Bu insanlar böyle yapmakla sadece hadlerini aşmaktadırlar. Bu ilâhî sıfatlar arasında Kibriyâ, Azamet gibi sıfatlar bulunur. Üçüncü kategoride bulunan ilâhî sıfatlar ise insanların kendi takatleri nispetinde ahlâkî erdemleri kazanma sürecinde yararlanacakları niteliklerdir. Bunların başında adalet ve ihsan gelir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevi, *Câmiu’l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim* (Kahire: Matbaatü’l-Cemaliyye, 1910), 262.

<sup>6</sup> İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 22.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Rikâk”, 38.

<sup>8</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 1/12.

<sup>9</sup> Buhârî, “İmân”, 37.

<sup>10</sup> Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, 1/12.

<sup>11</sup> Taha Abdurrahman, *Dinü’l-hayâ: mine’l-fikhi’l-i’timârî ile’l-fikhi’l-i’timânî* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye, 2017), 1/144.



Arapça sözlükler genellikle ihsanın, iyilik etmek anlamını öne çıkarmaktadırlar. İhsan, “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi ve işini rast getirmesi” anlamında değerlendirilmekte, bu manadan olmak üzere kelâm literatüründe çoğunlukla “lütuf” kelimesiyle karşılanmaktadır.<sup>12</sup> İlk sözlükçülerden İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga’*’da ve Cevherî, *Sihâh*’ta “ihsan” kelimesini doğrudan, elindeki fazilet duygusu ve erdemle (başkasına) vermek anlamında ifzâl (إفضال) kelimesi ile açıklamaktadır. İfzâl kelimesinin kökünde bulunan “fazl” maddi üstünlüğü, fazilet ise mânevî üstünlüğü ifade etmektedir. Böylece fazlın zıddının “naks” (maddî eksiklik) ve faziletin zıddının “nakîsa” (mânevî eksiklik) olduğu anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Bu açıklama ihsanın hem maddî hem de mânevî boyutta bir eylem biçimi olduğunu anlatırken, diğer taraftan ihsan kavramının bir diğer anlam katmanına da işaret etmektedir. Bu anlam ise “bir işi güzel ve mükemmel yapmak” [itkân] mefhumudur. Böylece ihsanın naks ve nakîsadan uzak mükemmel bir eylem olduğu ifade edilmektedir. Bu şekilde ihsan “başkasına iyilik yapmak” ve “bir işi mükemmel biçimde yapmak” anlamlarının arakesitinde konumlandırılmaktadır. Ayrıca İslâm düşüncesi ihsan kelimesinin kökündeki “hüsn” kavramı bağlamında “iyilik” ve “güzellik” mefhumları arasında görece bir bağ kurmaktadır. Böylece estetik olan ile etik olan birbirine derç edilmektedir.

“İhsan” kelimesi, “ehsane ileyhi” formu içerisinde, mihverini iyilik yapmanın oluşturduğu bir fayda kavramı ekseninde “nefe‘a” fiili karşılığında da kullanılmaktadır. Ne var ki burada nef kavramının alelade ve profan bir pragmatizme kurban edilmesi, Arap leksikolojisi açıdan olduğu kadar, İslâmî terminoloji açısından da uygun değildir. Zira “tüm faydalı şeylerde ihsan söz konusu olsa da tüm zararlı şeylerde isâe (kötülük) yoktur. Zararlı bir şey, bir başka konumda faydalı olabilir.”<sup>14</sup> formülasyonu, ihsan kavramının mutlak manada “iyilik yapmak” ya da “fayda sağlamak” anlamında olmadığını, onun daha farklı bir semantik zemine oturduğunu göstermektedir. Buna göre her faydalı olan, ihsandır. Buna karşın her zararlı olan, “isâe”, yani “kötülük” değildir. Bu ilke, güzel fiil yapan herkesin ihsanda bulunduğunu kabul ederken, her zararlı eylemin kötülük olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin had cezası, acı verse de bu fiili uygulayan kişi, ihsan ölçüsünde hareket etmiş olur. Tam tersine had cezası, olması gerekenden az yapıldığında zarar ortaya çıkar. Bu itibarla ihsan, nef ve hayra yönelik işlerde kullanılır. Bu doğrultuda ihsanın, fayda ile birebir aynı anlamda olsaydı onun zıddı olan isâe’nin de zarar ile birebir aynı anlamda olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>15</sup> İhsan kelimesinin ilişkide olduğu “fayda ve zarar olgusu”, salt maddî ve dünyevî maslahata da bağlanamaz. Bu bağ-

<sup>12</sup> Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/545.

<sup>13</sup> Cevherî, *Sihâh*, 5/2099; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/114.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 152.

<sup>15</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye* (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.), 1/193.

lamda nâr-ı cehenneme müstahak olan “ehl-i nâr”a azap edilmesi, zahirde bir zarar verme eylemi gibi görünse de gerçekte bu, bir zarar olarak değerlendirilemez.<sup>16</sup>

## 2. İHSAN KELİMESİNİN ADALET KAVRAMI İLE SEMANTİK HİYE- RARŞİSİ SORUNU

İslam düşüncesinde ihsan kelimesinin anlam derinliğini anlamak için bu kavramın semantik ilişkiler ağındaki hiyerarşik yapısının ortaya konulması gerekir. Haddizatında söz konusu semantik ilişki, furûk edebiyatında kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Bu semantik hiyerarşide bazılarında göre fihi nazar bir yaklaşım gibi değerlendirilse de ilginç biçimde üst bir kavram gündeme getirilmektedir. Bu ise “adalet” kavramıdır. Bu çerçevede önemli terim sözlükçülerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, ihsanı açıklarken adaleti merkeze yerleştirdiği kavramsal şemasında, ihsan kavramı ile ilişkili gördüğü diğer kavramları da yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşik model içinde vermektedir.<sup>17</sup> Burada adalet, temel bir kavram olarak kavramsal piramidin en tepesindedir. İhsan kavramı, kendi mahiyetini, adalet kavramına göre şekillendirmektedir. Adaletin sahibi Allah'tır ve hüsün kavramı ile ilgili estetik, ahlâkî ve ontolojik ne varsa hepsinin mahiyetini ve hududunu da belirleyecek olan adalet kavramıdır. Gelenekte Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ise Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'den farklı biçimde düşünür. Ebü'l-Bekâ'nın semantik piramidini tersine çeviren Râgıb el-İsfahânî “Adalet kavramı, kişinin borcunu eda etmesi, alacağını talep etmesi ve vazifesini yerine getirerek hakkını almasıdır. İhsan ise kişinin borcundan daha fazlasını vermesi ve alacağından daha azına razı olmasıdır.” demek suretiyle ihsanın, -iyiliğe karşılık verme ciheti bakımından- adaletten daha yüksek bir eylem olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Dikkat edildiğinde İsfahânî'nin adalet ve ihsan tanımlarının, aslında her iki kavramın dar anlamları çerçevesinde sadece i'tâ' (verme) fiili üzerinden inşa edildiği, diğer taraftan ihsan kavramının anlam katlarında bulunan “Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme şuuru (rü'yet ve müşâhede)” bağlantısının devre dışı bırakıldığı görülür. Doğal olarak bu bakış açısında “bir şeyin karşılığını denk olarak verme” anlamında -dar anlamıyla- “adalet”, “bir şeye karşılık olarak daha fazlasını verme ve lütfetme” anlamındaki “ihsan” kavramından daha aşağıda bir yerde konumlandırılmaktadır. Oysaki gerek ihsanın rü'yet ve müşâhede bağlamında kulluk şuuru, gerekse de adalet kavramının Hak mefhumu ile bağlantısı ekseninde adalet ve ihsan kavramları arasında bir semantik ilişki kurulduğunda bu hiyerarşik modelin adalet kavramı lehine bozulması gerekir. Üstelik tasavvufi eksende Hak ve Muhsin kelimelerinin Esmâ-i Hüsnâ'dan birer kelime olduğu dikkate alındığında adalet mefhumu ile yakın ilişki içerisinde olan Hak ism-i ilâhîsinin, merkezi bir kavram olarak Esmâ-i İlâhiyye hiyerarşinin üs-

<sup>16</sup> Askerî, *Furûk*, 1/193.

<sup>17</sup> Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/53.

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381), 119.

tünde yer alması da bunu gerektirir. Diğer taraftan ihsan kavramı rahmet kelimesi ile de yakın bir ilişki içindedir. Hatta rahmet kelimesi “إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ” (el-A’râf 7/56) ayetinde olduğu gibi –dilde bir kelimenin o makamda olması gereken başka kelime ile karşılanması (haml) kuralı gereği- “karîbun” kelimesinin rahmet kelimesinin haberi olarak müzekker kullanılmasının delaleti ile Kur’ân tevillerinde doğal biçimde “ihsan” şeklinde karşılanır.<sup>19</sup> Bu itibarla ihsan, adaletin de ötesinde rahmet kelimesine bağlanır. Bunun nedeni tüm değerlerin kaynağının Esmâ-i Hüsnâ olması, Rahmet kavramının ise Rahman isminden dolayı tüm Esmâ-i Hüsnâ’nın merkezî kavramı olmasıdır.<sup>20</sup>

İlginç biçimde ihsan ve adalet arasında kurulmak istenen hiyerarşi aşağıda ifade edileceği üzere gelenekteki Râgıb el-İsfahânî gibi bazı düşünürler tarafından sadece ihsanın i’tâ (verme) boyutu dikkate alınarak ya da ihsanın temel diğer anlamlarından biri olan itkân çerçevesinde değerlendirmeye sokulmuştur. Aslında i’tâ anlamına dayalı olarak adaletin ihsandan daha düşük bir iyiliği ifade ettiğini iddia edenler, bu i’tâ eyleminde sadece iki kişi arasında gerçekleşen bir ilişki düzeyini esas almış görünmektedirler. Böylece i’tâ, sadece bir karşılıklı verme (mukâbele) olgusuna dönüştürülmüş, birine, yaptığı bir iyiliğin misli ile karşılık verme, adalet olarak tanımlanırken, yaptığından daha fazlasını verme ise ihsan olarak değerlendirilmiştir. Son tahlilde bu, zihnen ihsanın –kemiyyet- dikkate alınarak daha üstün bir eylem olduğu imajını doğurmuştur. Oysaki daha kolektif eylemler dikkate alındığında i’tâ olgusunun bir diyagram hâlinde ilerlemediği görülür. Örneğin bir babanın sadece bir çocuğuna malını vermesi, diğer çocuklarını mahrum etmesi görünüşte bir ihsan olsa da adalet gözetilmediği için ihsan olgusu da geçersizdir. Demek ki kemiyyet dışında daha üst bir perdede adalet, ihsanı da kuşatan bir kavram ve önkoşul olarak daha üst bir eylemdir. Kaldı ki adaletin vâcib, ihsanın mendûb olması, ihsan ve adalet arasında kurulmak istenen üstünlük ilişkisinin, salt bir tefaddul ilişkisinden ibaret olmasıdır. Zaten gelenekte bu üstünlüğü dile getiren pek çok kişi, iki kavram arasında tefaddul ilişkisine dikkat çekmiş, bununla ise ihsanın adalete mutlak üstünlüğünü değil, tefaddul kelimesinin kökünde bulunan fazilet mefhumuna bağlı belirli bir üstünlüğü kastetmiştir.

İhsan kavramının adaletten üstün olduğu şeklindeki anlayışın akademide farklı tezahürleri olmuştur. Bu doğrultuda Ömer Rıza Doğrul, adaletin iyiliğin en alt basamağını oluşturduğunu söylemiş, adaleti bir iyiliğe yapılan eşdeğer bir karşılık verme (mukâbele) olarak gördüğünü ifade etmiştir. İhsan ise karşılık beklemeden ve menfaat gözetmeden yapılan iyiliktir. Bu itibarla adalet, fazilet bakımından ihsanın altındadır.<sup>21</sup> Mustafa Çağrıcı da *İslâm Ansiklopedisi*’nin “İhsan” maddesinde

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/663.

<sup>20</sup> Taha Abdurrahman, *Bu’su’d-dehrâniyye: en-nakdü’l-i’timâni li-fasli’l-ahlâk ‘ani’d-dîn* (Beyrut: eş-Şebeketü’l-Arabiyye li’l-Ebhâs ve’n-Neşr, 2014), 169.

<sup>21</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 2/443.

aynı düşünceyi dile getirmiştir. Çağrıcı'nın diğer İslâm âlimlerince de paylaşıldığını söylediği bu düşünceye göre ihsan, adaletin üstünde bir derecedir; adalet, borcunu vermek, alacağını almak; ihsan ise üstüne düşenden daha fazlasını vermek ve alması gerekenden daha azını almaktır. Bundan dolayı adaleti gözetmek vâcib, ihsanı gözetmek mendûb ve müstehaptır. Bu düşüncenin temel referansları, Taberî (öl. 310/923), Gazzâlî (öl. 505/1111) Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi âlimler olarak gösterilmektedir. Taberî, Nahl suresinin 90. ayetinde emredilen adaletin kelime-i tevhid, ihsanın ise Allah'ın emir ve yasaklarına uyma, zorluklara katlanma hususunda gösterilen sabır" olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup> Ne var ki söz konusu referansların, bazı ayetlerin yorumuna dayalı değerlendirmelerin ötesine geçmediği anlaşılmaktadır. Haddizatında Nahl suresinin 90. ayetindeki adalet mefhumunun kelime-i tevhid olarak yorumu, Abdullah b. Abbas'a ait olup bu yorumun bir gereği olarak tevhid, ihsan kavramından ne ilkesel olarak ne de tevhidin tezahürü olan fiiller açısından geridedir. Adaletin farz olan hükümlerin gereğinin yerine getirilmesi, ihsanın ise mendûb olan eylemler olarak açıklanması, i'tâ anlamında dahi ihsanın, adalet kavramının şartını yerine getirdikten sonra varlık bulacağına bir ifadesidir. Hz. Ali'ye isnat edilen ihsanın adaletin ötesinde bir tefaddul olduğu görüşü ise<sup>23</sup> mutlak bir üstünlük anlamında değil, ihsanın, verme işinde ahlâkî bir erdem ve bir fazilet olduğunun bir ifadesi olsa gerektir. Kulun fiili açısından kendi hakkından vazgeçerek âdil olanı yerine getirdikten sonra daha fazlasını bir başkasına vermesi şeklindeki ihsan fiili, adaletin ötesinde bir eylem gibi dursa da bu beşerî ve zahirî planda bir üstünlüktür. Yoksa adalet, genel anlamı itibarıyla varlığın dengede oluşunu ifade eden ve gerek ontolojik bir kavram olması bakımından, gerekse de bilgi ve ahlâkın temellendiği bir kavram olarak, ihsandan daha üstün bir kavramdır. Aynı zamanda adalet, doğrudan Hak kavramı ile ilgilidir. İhsan kavramı, rü'yet ve müşâhede anlamında dahi adaletin bir uzantısıdır.

Gerçekte Fahreddîn er-Râzî'nin adalet ve ihsan ile ilgili açıklamaları çok yönlü olsa da bu açıklamalarda ihsan, adaletten bağımsız ve ondan üstün bir kavram olarak görülmemektedir. Râzî'ye göre adalet, Allah'ın ortağı olmadığına bir ifadesi, ihsan ise Cibril hadisinde söylendiği üzere Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmektir. Dolayısıyla adalet tevhid; ihsan ise ihlâs demektir. Diğer taraftan adalet daha çok yapılan işlerle ilgiliyken, ihsan daha çok sözlerle ilgilidir.<sup>24</sup> Gazzâlî ise adaletin kaybolması durumunda ifrat ve tefrit şeklinde iki taraflı bir kemiyet durumu doğmayacağını, bilakis bundan daha kötü şekilde mahza zulmün açığa çıkacağını söyler ki bu, adaletin olmazsa olmaz temel bir şart olduğu anlamına gelir. Ada-

<sup>22</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdullah et-Türki (Kahire: Merkezu'l-Buhûs, 2001), 14/162.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 10/165-166.

<sup>24</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 14/321.

let farklı üç düzeye matuftur ve bunlardan Allah ile kul arasındaki ilişki düzeyi insanın, Rabbinin kendi üzerindeki hakkını kendi istek ve nefesine tercih etmesidir.<sup>25</sup> Genel bir hüküm olarak ihsanın adaletten üstün bir kavram olarak sunulması, kavram hiyerarşisinin bozulması anlamına gelir. Örneğin Amr b. el-Âs ve Ebu'd-Derdâ gibi bazı sahabiler, birtakım sorumluluklarını ihmal ederek ibadette yoğunlaşmışlardı. İbadet eyleminin kendi ölçüleri içerisinde ihsanın itkân manası dikkate alınarak bu sahabilerin tavrı ihsan olarak kabul edilse de Hz. Peygamber onları bu tavırlarından dolayı uyarmış ve onlara herkese hakkını vermelerini tavsiye ederek, adaleti öncelemiştir.<sup>26</sup>

Aslında ihsanın adaletten üstün olduğu görüşü Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyyât*'ı örneğinde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde bütün kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Geleneğin yanı sıra modern ahlâk felsefecilerinden Taha Abdurrahman da adaleti ihsan kavramının altına yerleştirmemekte, hatta adaleti tevhid kavramının dahi merkezî kavramı olarak görmektedir. Şehâdetin gerekçesi, ötekinin maslahatını sağlamak iken, hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir ve adalet takva ile aynı şeydir.<sup>27</sup> Kefevî'nin şemasına göre hareket edildiğinde adaletten sonra ilk sırada ihsan yer almaktadır.<sup>28</sup>

### 3. İHSAN'IN İ'TÂ' (VERME) EYLEMİ AÇISINDAN KONUMU

Birtakım farklı görüşler olmakla beraber tasavvuf düşüncesi de lengüistik açıdan olmasa da daha ruhanî ve sembolik boyutta Kefevî'yi destekleyecek nitelikte veriler sunmaktadır. Tasavvufî çevrelerce adaletin sahibi olan Allah'ın "Adl" ismi, Ferd, Hayy, Kayyum, Hakem, Adl ve Kuddûs şeklindeki "Cünnetü'l-Esmâ" diye ifade edilen en önemli Esmâ-i Hüsnâ'dan biridir. Bu isimler kâinatın yaratılmasında ve muhafazasında öncelikli isimlerdir.<sup>29</sup> Genel itibarıyla adalet kavramı Hakk kavramı ile ilişkilidir. Tasavvufun önemli teorisyenlerinden Kuşeyrî (öl. 465/1072) "ihsan, senin üzerinde olan her hak sahibinin hakkını yerine getirmendir.<sup>30</sup> Bu itibarla senin mülkündeki bir kuş da olsa onun hakkını noksansız vermendir. Senin bir başkası üzerinde olan hakkını almamandır." şeklinde ihsan kavramını Hakk kavramı ile ilişkilendirerek açıklamıştır.<sup>31</sup>

Tasavvuf, Hakk kavramını gerek ontolojik düzlemde, gerekse de marifet ve ahlâk bağlamında istihdam etmiş, Hakikat-i Muhammediye'yi bu kavram ile bağ-

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/166.

<sup>26</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, "Savm", 51, 55, 57.

<sup>27</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012), 171, 174.

<sup>28</sup> Kefevî, *Külliyyât*, 1/53.

<sup>29</sup> Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmû'atü'z-zarâif sandûkatu'l-ma'ârif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, 2492/1325), 50a.

<sup>30</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1991), 1/467-468.

<sup>31</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Kahire: Merkezü Tahkiki't-Turâs, 1983), 3/315.

lantılı görmüştür. Zira Nûr-ı Muhammedî, Dürre-i Beyzâ, Akl-ı Evvel ve nihayet Logos kavramlarıyla ilişkili olarak Hakikat-i Muhammediyye, doğrudan Hakk Teâlâ'nın "kûn fe-yekûn" sözünün ilk unsurudur. Hakikat-ı Muhammediyye, birinci taayyün ile ilgili olmasından dolayı Zât-ı Ehadiyyet'in aynıdır.<sup>32</sup> Yine bu doğrultuda Süfilere göre insanın kalbinin üzerinde emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile/sâfiye adıyla Sâlikin, Hakk'a yaklaşmasına engel olan yedi perde bulunmaktadır. Tarikat ehli, kalbinden bu perdeleri izale etmek için "Lâ ilâhe illallah-Allah-Hû-Hakk-Hayy- Kayyûm-Kahhâr" şeklinde sırasıyla her makamda belirlenmiş olan ilâhî isimleri okumaktadır. Hakk kelimesi mutmainne perdesine denk gelmekte ve beyaz renkle ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Tasavvuf düşüncesinde beyaz renk ile cem' makamı arasında ise görece bir ilişki kurulmaktadır.<sup>34</sup>

Adaletin ilk şart olduğu ihsan kavramının, Kefevî'nin şemasında hiyerarşik olarak ikinci sırada yer alması bu kabullere uygundur. Bu çerçevede ihsan kavramının diğer bağlı kavramlarla ilişkisinin iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. İhsan, ifzâl kavramından farklıdır. İhsan vâcib ve gayr-ı vâcib kısımlarına ayrılrsa da fazl (ifzâl) vâcib değildir. Fazl, sadece ihsanda ziyadedir. İhsan, kişinin üzerine düşenden daha çoğunu vermesi ve alması gerekenden daha azını almasıdır. Bu anlamda adl/adalet vâcibtir, fakat ihsan, nedb (mendûb) ve tatavvu'dur (nâfile).<sup>35</sup>

Öte yandan güzellik anlamındaki cemâl kökünden bir türev olan "icmâl" kavramı da -farklı anlamları olmak kaydıyla- sözlükte "iyilik yapmak" ve "güzel bir şey ortaya koymak" anlamına gelmektedir. Ne var ki icmâl, ihsan kavramından farklı olarak, sözlerde ve dış dünyaya ait (zahirî) fiillerde gerçekleşebilecek bir olgudur. Hâlbuki ihsan, [tasavvufun eylemlerdeki cevârih ve cevânih düalitesi bağlamında], sözlerin yanında gerek dış dünyaya ait fiilleri, gerekse de insanın kalbî fiillerini içerir. Ayrıca insanın nefis ve benlik boyutu ile de ilgi kurar. O hâlde icmâl, zahirî bir ihsandan ibarettir.<sup>36</sup>

Kavram hiyerarşisinde ihsandan sonra üçüncü sırada yer alan "nimet bahşetme" anlamındaki "in'âm" kelimesi ise insanın teşekkürle mazhar olacak şekilde bir başkasına iyilik yapmasını ifade eder. Buna mukabil ihsanın bir başkasına yapılması şart değildir. İnsan, kendisine de ihsanda bulunabilir. Arapçada ilim öğrenene onun bizzat kendisine iyilik yaptığını ifade etmek üzere "innehu muhsin ilâ nefsihi" denmektedir. Ne var ki in'âm kişinin kendisine yönelik bir eylem değildir. Bu bakımdan Arapçada "kişi kendisine nimet bahşediyor" şeklinde "mün'im 'alâ nefsihi"

<sup>32</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 83.

<sup>33</sup> *Fütüvvetnâme-erkân-ı tarik-i âliye* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OEYz1766), 6a-7b.

<sup>34</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz* (Ankara: Milli Kütüphane, 06YzA 6252/5, ts.), 43b.

<sup>35</sup> Askerî, *Furûk*, 1/194-195.

<sup>36</sup> Askerî, *Furûk*, 1/194-195.



kullanımı geçersizdir. Ayrıca in‘âm’ın yapıldığı varlık bir insan olmalıdır. Bu itibarla Mustafa Rasim Efendi “İn‘âm, ‘isâlü’l-ıhsân ile’l-gayr [başkasına iyilik etmek]’ manasındadır. ‘Mûsalün ileyh’, nâtık [konuşan varlık, yani insan] olmak şarttır. Pes [Bu itibarla Arapçada] ‘en‘ame fülânün alâ feresihi [atına in‘âmda bulundu]’ dene-  
mez. İn‘âm[in] itlâkı [kullanılması], insân-ı nâtık’a mahsustur.”<sup>37</sup> demek suretiyle in‘âm’ın, insan dışında bir varlık için geçerli bir kullanım olmadığını ifade etmektedir. İhsan bu yönüyle muhatabının çeşitliliği bakımından daha kapsamlı bir kavramdır. Bir diğer husus ihsanın, hamdı gerektirmesi, buna mukabil nimetin ise şükrü (teşekkürü) gerektirmesidir. Teşekkür, borç gibidir. Kişi kendisine borçlu olmadığı gibi kendisine ne in‘âmda bulunabilir ne de şükür (teşekkür) edebilir. Dolayısıyla in‘âm, bir başkasının varlığını gerektirir. O halde şükür (teşekkür) ve nimet arasında bir bağ varken, hamd (övgü) ve ihsan arasında bir bağ vardır.<sup>38</sup>

Her ne kadar şükür Mutezile geleneğinde in‘âm karşısında mutlaka yapılması gereken ve vücûb ifade eden bir olgu ise de İslâm düşünce geleneğinde itizal doktrininin bu temel yaklaşımı bağlamında şükrün ontolojik bir keyfiyet olarak in‘âm ve daha üst bir kavramsal alan olması itibarıyla ihsandan üstün olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Aslında Mutezile’nin şükrü nimet karşısında yapılması zorunlu bir davranış olarak görmesi, kavramların ontolojik hiyerarşisi açısından bir üst değer olması itibarıyla değil, beşerî planda şükrün yapılması gereken eylemler skalasında en üstün eylem olmasındandır.<sup>39</sup> Yine bir Mutezili olan Câhız’ın terahhum ile yapılan bir eylemi erdem olarak görmemesi, ne var ki şükür ile yapılan bir eylemi erdem olarak değerlendirmesi, kavramların ontolojik hiyerarşisi açısından şükrün, rahmet etimonuna dayanan terahhumdan üstün olmasından değildir. Aksine insanın beşerî eylem açısından kendi doğasındaki merhamet duygularıyla iyilik yapmasından çok kendi varlığıyla Allah arasındaki ilişki boyutunu ifade eden şükür ile hareket etmesinin daha tercih edilir bir durum olmasındandır. Zira insanın doğasındaki duyguların belirlediği bir ahlâkî hareketten çok Allah ile kurulmuş bir iletişimden doğan bir ahlâkî hareket daha erdemlidir. Bu doğrultuda genel olarak İslâm düşüncesinde Rahmân ismiyle bağlantılı olarak rahmet sıfatının, hiyerarşik biçimde adalet ve farklı kavramsal alanlarıyla ihsan, in‘âm ve türevleri ve buna bağlı vermeye yönelik kavramlar ve nihayetinde şükür mefhumundan çok daha yüksek bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede her ne kadar Mutezile açısından şükür beşerî eylemlerde in‘âma yönelik bir vücûbiyet ifadesi olsa da hiç kuşkusuz son kertede Mutezile de kendi temel esasları çerçevesinde adalet vasfının bütün bu kavramsal halita içerisinde en yüksek kavram olduğunu ve bu kavramın, mutlak hakikat olan “Rahmân” a bağlandığını kabul edecektir. Dolayısıyla nüans-

<sup>37</sup> Mustafa Rasim Efendi, *Istîlâhât-ı insân-ı kâmil*, 238.

<sup>38</sup> Askerî, *Furûk*, 1/193.

<sup>39</sup> Ebû Osman el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, ts.), 4/297-298.

larda birtakım farklılıklar olsa da, aynı şekilde kavram analizlerinde yer yer birtakım farklı görüşler bulunsa da kavramsal piramitte rahmet, en tepede yer almalı, adalet, ihsan, in‘âm ve şükür gibi kavramlar sıralı bir şekilde bu piramitte konumlandırılmalıdır.

İhsan kavramı, kendisine rahmeti referans aldığına göre, bu bağlamda ihsan, özünde sadece in‘âm-ı ilâhîye istinat eder.<sup>40</sup> Elbette merhamet ile ihsan kavramlarının özdeş olduğu düşünülmemelidir. Rahmet ya da başka bir deyişle merhamet kavramı, ihsan ile irtibatlı ise de her iki kavram birbirinden farklıdır. Bu olgulardan birinin bir insanda bulunması, diğerinin onda bulunduğu anlamına gelmez. Aciz kişi, ihsanda bulunamasa da merhametli olabilir, yoksul ve çaresiz bir anne, elinden bir şey gelmese de çocuğuna merhamet eder. Merhametsiz bir kişi, örneğin zorba bir hükümdar, saltanatının bekası için ihsanda bulunabilir.<sup>41</sup> Makâsîd itibarıyla bu örnek dahi ihsanın adaletten üstün olamayacağını ortaya koyar. İhsan kavramı, merhamet kavramı ile de in‘âm kavramı ile de birebir eşdeğer değildir. Kaldı ki in‘âm, insanın kendisi dışındaki birine yaptığı ihsandır. İn‘âm’da kendisine nimet verilen kişinin bir insan olması da ayrı bir şarttır.<sup>42</sup> Buradan in‘âm kavramının, ihsanın kavram alanına her yönden eşdeğer bir kelime olmadığı anlaşılmaktadır.

İhsan kavramının daha alttaki cûd ve kerem kavramları ile olan ilişkisi de onu yeterince açıklamaz. Zira tâbi kavram, metbû kavramı ancak bir yönden açıklayabilir. İhsan kavramını diğer bir yönden açıklayıcı bir kavram alanı da medih (medh) ve hamd kelimelerinin ifade ettiği “övmek” kavramsal alanıdır. Medih, zamansal olarak ihsandan ve nimetten öncedir. [Bu anlamda medih bir nevi dalkavukluktur.] Örneğin sultanı metheden şair, ihsana nail olur. Yani medih eylemi, nimeti ve ihsanı doğurur. Buna mukabil, hamd, ihsandan ve nimetten sonradır. İnsanın sadece kendi varlığı dahi Allah’ın bir ihsanı ve nimetidir. Bu nimet karşısında insan, hamd eder. Onun için Allah hakkında medih değil, hamd kelimesi kullanılır. Aslında harfleri aynı olan ve Ebû Alî el-Fârîsî ve İbn Cinnî gibi âlimlerce tesâkub ve büyük iştikâk teorisi noktasında aynı kökten geldiği kabul edilen,<sup>43</sup> harflerinin sırası dışında bir farkı bulunmayan medih ve hamd fiilleri arasındaki nispet, mazi ve muzârî fiil kipleri arasındaki ilişkiyi andırmaktadır. Her iki övgü de farklı zamana bağlanmıştır. Medih mazi, hamd muzârî ve istimrâridir, yani hamd, varlık sonrası sürekli

<sup>40</sup> Rahmet-i vâsî‘a: Geniş rahmet kavramı, وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ “Rahmetim ise her şeyi kaplamıştır.” (el-A‘râf 7/156) ayetinden türetilmiştir. İlâhî rahmet, kişinin ameline bakmaksızın herkesi içine aldığı için, gerçekte ihsana ilişkin bir rahmettir. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma‘rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 3/496. Kapsayıcı rahmet her şeyi içine aldığı için “ihsan rahmeti” olarak anlandırılmıştır. İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/70. Mutlak rahmet her şeye şamildir, rahmete konu olan şeyde bulunması gerekli bir nitelikte sınırlanmaz. O halde mutlak rahmet ihsan rahmetidir. İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/676.

<sup>41</sup> Kefevî, *Külliyât*, 1/667.

<sup>42</sup> Kefevî, *Külliyât*, 1/667.

<sup>43</sup> Ebü’l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: yy., 1952-56), 1/44-46.



tekrarlanan bir eylemdir. *Medih-Varlık İlişkisinde*: Medih, varlığın [ihsanın] gerçekleşmesinin nedeni; *Hamd-Varlık İlişkisinde*: Varlık, hamdın gerçekleşmesinin nedeni.<sup>44</sup> O halde beşerî düzlemdeki ihsan, kırılğan bir kavram olarak bir şeylerin var olmasına yönelik bir taleptir ve dünyevîdir. Hâlbuki beşerî ve ilâhî çift boyutlu bir kavramsal ilişkiyi ifade eden ihsan, bir şeylerin var olmasına yönelik bir talep değil, varlığın kendisinden hareket seyri içerisinde ilâhî övgüyü terennüm eden bir ilandır. İhsan'ın Cibril hadisindeki rü'yet ve müşâhede boyutu bu nükteyle ilişkilidir.

İn'âm, ifzâl, cûd ve kerem gibi pek çok kavram, ihsan kavramının daha çok başkasına iyilik yapma (i'tâ) boyutunu açıklamaktadır. Bu boyutta dahi ihsanın, salt dünyevî ve maddî bir karşılıktan ibaret olmadığı söylenebilir. Fakat beşerî ve ilâhî düal yapıdaki ihsan, ne nimet ne fazl ne de medih ile eşdeğerdir. O, daha çok rü'yet kavramı ile eşdeğer bir ilişki içerisinde. Çünkü dünyevî ihsan, fazl ve in'âm'dan ne kadar üstün olsa da her hâlükârda dünyevî düzlemde, şükre ve teşekkür matuftur. Bu anlamda İbn Manzûr (öl. 711/1311) “şükür (teşekkür), insanın, ihsanda bulunana, onun kendisine yaptığı iyilik sebebiyle senada bulunmasıdır.” demektedir.<sup>45</sup> Ayet-i kerimede ise müminlerin beşerî plandaki ihsan kavramına yönelik tavırları, “إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لِرِزْقِهِ اللَّهُ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا” Biz sizi Allah'ın rızası için doyuruyoruz. Sizden ödül ve teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsân 76/9) şeklinde anlatılmaktadır. Zira müminler, ödülleri Allah'tan almayı ummaktadırlar. Bu doğrultuda onlar, Rablerine şükretmekle şükürün kaynağı olarak sadece Allah'ı gördüklerini ifade etmiş olmaktadır. Ne var ki maddî kalıplar içerisinde teşekkür, menfaat sarmalına ve hazza mahkûm olabilmektedir. Zaten Cahiliyede şükür kelimesi, rant, haz ve çıkar ilişkilerini merkeze alan maddî ilişkilere indirgenmiştir. Öyle ki bu ilişkilerde en değerli ve kutsal olan, sadece maddî çıkarlar ya da bu çerçevede Arap toplumunun zenginlik ve statüde temel ölçülerinden biri olan semiz develerdir. Bundan dolayı Arapçada deveye birçok adının yanı sıra “şekire” ve “mişkâr” da denmektedir. Cahiliye şairi Meymûn b. Kays el-A'sâ (öl. 7/629) “Baharda uzun bir süre savaştık, semiz (şekûr) güçlü develerimizi bir yorsak” demektedir, başka bir şair “Develer çayırda semirip sütle dolsa, sağıp kaymağını ateşte eritse” diyerek çayırda sütle dolan develerden bahsetmektedir. Bu itibarla Cahiliye Araplarının şükür ile kurdukları ilişki, sağmal develerin kendilerine sağlayacağı faydadan ibarettir.<sup>46</sup> İslâm şükürü sadece maddeye dayandırılan bu semantik ilişki ağını değiştirmiş ve şükürü, mana derinliği içinde iman, ahlâk ve amel ekseninde bir semantiğe oturtmuştur. Bu anlamda şükür aksiyomatik olduğu kadar eylemle ilgili bir kavramdır.

<sup>44</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/713.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/424.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/424.

#### 4. İHSAN KAVRAMININ SEMANTİK DAİRESİNDE BULUNAN VE CİBRİL HADİSİNDEKİ RÜ'YET KAVRAMI BAĞLAMINDA BAZI KAVRAMLARIN ANALİZİ

İhsan kavramı, ifade edildiği üzere oluşturduğu semantik öbek vasıtasıyla farklı tezahürlerle ortaya çıkmaktadır. Aslında bu kavramlar tasavvufi bir yorum doğrultusunda fitrat ile ilişkinin teminine yönelik temel ruhî bileşenler olarak seyrü sulûkta ayrı ayrı önem arz etmektedir. İhsan kavramı genel olarak af, amel-i sâlih, basiret, istibsâr, berr, cûd, fazîlet, hamd, hayâ, hayr, hidayet, hilm, icmâl, ifzâl, iman, in'âm, infâk, inzi'âc, isâr, İslâm, i'tibâr, kerem, ma'rûf, medh, minnet/menn, mücâhede, sabır, salâh, sehâ, sıdk, şecaat, şuhûd, müşâhede, şükür ve takvâ gibi kavramlarla ilişkili görülmüştür. Bu kavramlardan bazısı Cibril hadisinde Allah'ı görüyor gibi ibadet etmek bağlamında ihsan kavramı ile çok sıkı bir semantik ilişki içerisinde. Burada bu eksende öne çıkan ve tasavvuf düşüncesi bakımından da önemli görülen sadece bazı kavramlar üzerinde durulacaktır.

Bunlardan şuhûd ve müşâhede Cibril ve nevâfil hadislerinin delaletiyle merkezi bir konumdadır. Aslında “şuhûd” veya genel bir ifadeyle “müşâhede”, “görme [rü'yet]” eyleminin farklı bir ifadesidir. Bu tür bir görme, salt fiziksel ve bedenî gözle görme değildir. Fizikî göz ile görme Arapçada “ıbsâr” veya “nazar” kelimeleleriyle ifade edilirken şuhûd ve müşâhede farklı bir vizyonun ifadesidir. Şuhûd ve müşâhade fizikî olarak görmeyi ifade etmediği gibi aklî bakımdan görüş ortaya koyma anlamına da gelmez. Akıl gözü ya da aklî ölçülerle görme, Arapçada “i'tibâr” ya da “istidlâl” olarak tanımlanır. Buradaki şuhûd ve müşâhede, ancak ruhî boyutta görme anlamına gelir. Bu türden bir görme olgusuna “istibsâr (basirete dayalı görme)” adı verilir.<sup>47</sup>

##### 4.1. İhsanda Allah ile İletişimde Temel Kavram: Müşâhede ve Türevleri

Amelî irfan, insanın nihaî kemale, fenâ makamına ve Hakk'ı müşâhedeyle ulaşmak için yerine getirdiği kuralların ve riyazete dair hâllerin sonucunda gerçekleşen kalbî amellere dair hususlardan müteşekkil bir ilim olarak görülmüştür. Müşâhede ve şuhûd, varlığın her bir zerresinde Hakk'ı görmektir. Azametine layık olmayan şeylerden tenzih ile bile müşâhede “kâbe kavseyn” mertebesidir. Kur'ânî bir kavram olarak “kâbe kavseyn ev ednâ” terkinde kâbe kavseyn, taayyün-ü sâni; ev ednâ ise taayyün-ü evvel olarak anlaşılmalıdır.<sup>48</sup>

Süffiler “ledün ilmi, bâtin ilmi, esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mukâşefe ve müşâhede ilmi” gibi tasavvufi terminolojiye ait değişik sıfatlarla niteledikleri marifeti, eşyanın hakikatine, ilâhî esrar ve hakikatlere, diğer gaybî hususla-

<sup>47</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 187.

<sup>48</sup> Yedullah Yazdân Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebdâihü ve usûluhü*, çev. Ali Abbâs el-Müsevi (Beirut: Merkezi'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 371.

ra yönelik gerçek bilgi olarak görmüşlerdir. Onlar, sūfî olmayan âlimlerin ilimlerini, kendilerinin sahip olduğu marifetin mukaddimesi saymışlardır. Tasavvufî açıdan mutlak manada aklın, istidlâl ve burhân metodunun reddi düşünülemez, fakat şuhûdun ve müşâhedenin akıldan üstün olduğu ifade edilir.<sup>49</sup>

#### 4.2. İnsanın Allah Tarafından Denetlendiği Bilincinin İnşası: Murâkabe

Murâkabe kavramı, kişinin ebedî saadeti elde edebilmek için Allah Teâlâ tarafından görüldüğünü bilmesi ve bu bilinçle hareket etmesi anlamına gelir. Elbette murâkabeyi tamamlayan diğer bir kavram müşâhededir. Müşâhede insanın, sanki Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmesi hâliyen, murâkabe, çoğunlukla ihsan kavramının bir mertebesi olarak anlaşılmış ve müşâhede için bir basamak şeklinde telakki edilmiştir. Müşâhede, sâlikin asıl amacı ve ulaşacağı son mertebe olarak nitelendirilmiştir. Nitekim insan, Allah'ı görür gibi yaşantısına devam ettiği müddetçe, O'nun rızasına ters düşebilecek her türlü davranış ve düşünceden uzak duracaktır. Böylece kulun ulaşabileceği her makam ve güzellik ancak bu hasletle kazanılabilir.

Din ilimlerini “Kur’ân ilmi”, “sünnet ilmi” ve “imanın hakikatleri ilmi” şeklinde üç kısma ayıran Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) bütün bu bilgilerin aslının Cibril hadisi olduğunu söyleyerek hadisteki İslâm'ı “zâhir”, imanı “bâtın”, ihsanı da “zâhir ve bâtının hakikati” diye nitelemekte, Herevî (öl. 481/1089) ise aynı hadisi tasavvuf ehlinin izlediği seyrü sülûkün bir özeti saymaktadır. Tasavvufta önemli bir yeri olan murâkabe bu hadise dayandırılır. Çünkü murâkabe kulun her an Allah tarafından denetlenmekte olduğu bilincini gösterir.<sup>50</sup>

#### 4.3. Kalbe Düşen İlâhî Yansımalar: Mükâşefe

Tasavvufta, yaklaşık iki asır boyunca devam eden ve çerçevesini sadece zühdün oluşturduğu bakış, yerini ilâhî ahlâkla bezenmeyle birlikte dinî hükümlerin bânî manaları ve kalpteki tesirleriyle ilgilenen ve nefsin hastalık ve afetlerini, bunların tedavisini, tezkiye, tasfiye, mücâhede, mükâşefe gibi metotlarla gerçekleştiren bir bakışa bırakmıştır.<sup>51</sup> Mükâşefe, ihsanın misli ile veya ziyadesi ile karşılığıdır.<sup>52</sup> Ruh-taki itidal ne kadar sağlam olursa, mükâşefe de o kadar yüksek seviyede olur. Bu bağlamda mükâşefe, temelde fenâ teorisi ile de ilgili görünmektedir.<sup>53</sup>

#### 4.4. İstibsâr: Maddenin Ardındaki Hakikate Seyrüsefer

İhsan kavramı ile ilgili diğer bir kavram olan istibsâr, en yetkin şekilde birbirinden farklı iki görme biçiminin üstünlüklerini bir araya getiren bir vizyon ortaya

<sup>49</sup> Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 101.

<sup>50</sup> Çağrı, “İhsan”, 21/545.

<sup>51</sup> Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademik Yayınları, 2017), 62.

<sup>52</sup> Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 1/227.

<sup>53</sup> Ömer Ferrüh, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981), 67.

koymaktadır.<sup>54</sup> İstibsâr, fizikî görme ile görülebilecek bir şeyin huzûriliğini, yani hazır oluş vasfını, aklı görme özelliğine özgü istidlâl yoluyla kavranabilecek bir kavramın, kavramsallık özelliği ile birleştirir. [Basirete dayalı] istibsâr, “hazır” olanın, gaybî ve metafizik bir şey olması ile ilgilidir. [Dolayısıyla istibsârın vizyonuna giren bilgi, metafizik bilgidir.] Bu doğrultuda istibsâr, beş duyuya dayalı görme (İbsâr-i hissi) kavramında olduğu gibi fizikî dünyadaki nesnelere görülmesi ile ilgili değildir. Bu itibarla istibsârda görülen şeyin, huzûrî bilgi nesnesi olmak üzere hazır oluşu, o şeyin gerçekte yakînî ve saf bilgi nesnesi olması demektir. Aynı zamanda istibsâr olgusu, kendi vizyonuna giren kavramların, ruhanî manalar olmasını gerektirmektedir. Ne var ki bu kavramlar, aklî istidlâldeki nazarî kavramlar gibi de değildir. Böylece istibsârdeki mana ve kavram derinliği daha ince ve daha yüksek niteliktedir.<sup>55</sup>

#### 4.5. Fıtrata Yerleştirilmiş Hayatî İlke: Hayâ Dinamiği

Fitrî bir utanma duygusunu ifade eden hayâ, İslâm ahlâk düşüncesinde ihsan da dâhil olmak üzere bütün ahlâkî erdemlerin temel nirengi noktası olarak değerlendirilmektedir. Hayâ ile hayat kelimeleri arasında büyük bir yakınlık bulunduğu kabul edilmektedir. Hayâ dinamiği, hayata tezahür etmektedir. Bir hadiste “Her bir dinin kendine özgü bir ahlâkı vardır. İslâm’ın ahlâkı hayâdır.”<sup>56</sup> denilmektedir. Hayâ ve hayat kelimesinin ortak bir kökten türemiş olduğuna yönelik görüş, hayâ duygusunu, insan hayatı ile özdeş kılmaktadır. Böylece insanın hayâsı, bir yönüyle insanın hayatını ifade eder. Bu manada “hayânın sebebi kalbin hayatının kemâl ve yetkinliğe ermesidir” denmiştir.<sup>57</sup>

#### 4.6. Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Tasavvuf Terimi Olarak Hakikate Yönelme Motivasyonu: İnzi’âc

İnzi’âc kavramı, özelde Cibril hadisi ile ve genelde kurb-ı nevâfil hadisi ile ilgilidir. Aslında tasavvufta inzi’âc kişinin kendi oto-kontrol sistemini vicdanî olarak işletmesi anlamına gelir. İnzi’âcda kötülükten koruyan mânevî bir potansiyel vardır. Bu itibarla ruh, boş tabula-rasa şeklinde yaratılmamıştır. Ruhun derinliklerinde bir cevher, yani Allah’ın varlığını ve birliğini hatırlama duygusu bulunmaktadır. Dolayısıyla bu duygu, büyük bir dinamik olarak insanı kötülükten alıkoyar. Tasavvufta bu dinamik, bir yönüyle inzi’âc diğer bir yönüyle hayâ ve üns olarak ifade edilir. İhsan kavramı, -inzi’âc, hayâ ve üns kavramları ile sıkı bir ilişki içerisinde olmak üzere- sadece iyilik veya ahlâkın bir parçası değil, “beşerî eylemlerle ilgili bir yasa” ve “dünyevî hayatı düzenleyici normatif bir yapı”dır. “Bu bağlamda Cibril

<sup>54</sup> Dâvud el-Kayserî, *Şerhü Fusûsü'l-Hikem*, thk. Celâlüddin Aştîyânî (Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375), 111.

<sup>55</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 187, 205, 219.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hüsnü'l-Hulk”, 9.

<sup>57</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1414/1994), 1/56.

hadisinde iman, İslâm ve ihsan kavramlarının seçilmesi anlamlıdır. Bu doğrultuda iman ve İslâm'ın fizik ve metafizik bütünlüğünü ihsan kavramı sağlamaktadır. İhsan kavramını besleyen kavramlardan biri olarak inzi'âc olgusu, *zu'ce* ve *iz'âc* gibi farklı türevlerle kullanılmıştır. *İz'âc*, "tâgûtun egemenliğine karşı ruhanî düzeyde bir direnç" anlamına gelecek şekilde, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) tercih ettiği bir kavramdır.<sup>58</sup>

İnzi'âc, insanın fitratına yerleştirilmiş olan vicdanî ve ruhî bir enerji olarak insanı iyiliğe motive eden ve kötülükten alıkoyan bir duygu ve ilahî bir hatıradır. Bu duygunun perdelenmemesi için ibadetler yapılmalı, iyi düşünceye, hüsnü zanna sahip olunmalı ve hayâ duygusu muhafaza edilmelidir. İnsan ne kadar ibadet ederse ondaki inzi'âc duygusu da o kadar canlı olur. *İnzi'âc*ın, nafil ibadetlere vurgu noktasında, kurb-ı nevâfil hadisinin anlam dairesiyle organik bir bağı vardır. İnzi'âcın kavramsal alanında *vâzi* ve *âsım* şeklinde iki kavram daha dikkate alınmalıdır. *Vâzi*, insanı iyiliğe teşvik eden, hayâ dinamiğinin ve inzi'âc duygusunun bir uzantısı olarak hep iyilik yapmaya yönlendiren bir olgu iken, aynı zamanda insanın, potansiyelindeki inzi'âc duygusuna sarılması, âsım mekanizmasını, yani ontolojik olarak zaten inzi'âc duygusuyla veya vicdanda var olduğu kabul edilen *vâzi* dinamiği ile ilişkiye geçmesini temin eder. Bu çerçevede insanın bâtınında bir elektrik sigortası gibi fitraten yerleştirilmiş olan hak ve adalete yönlendirici ve nefsi domine ederek kötülükten alıkoyan *vâzi* adında bir dinamik bulunmaktadır.<sup>59</sup> Benzer şekilde başkalarından gelebilecek olan kötülüğü bertaraf edecek ve paratoner gibi işlev gören *âsım* adında bir başka gücün varlığı da kabul edilmektedir.<sup>60</sup>

## SONUÇ

İhsan kavramı bir yönden ontolojik, diğer yönden epistemolojik, bir diğer yönden ise insanın eyleme geçmesini sağlayıcı bir mekanizma olması itibarıyla aksiyolojik, yani ahlâkî değer alanı ile ilgilidir. Bundan dolayı ihsan kavramı gerçekten ruhî boyutu olan, ama ruhun eyleme dönüşmesini sağlayan ve amel-i sâlih üreten bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber sahabesine, bir işin yapılmasında öncelikle fetvanın kalpten alınmasını tavsiye etmiş ve iyiliği (birr), "yapılmasını kalbinin onayladığı şey", günahı ise insanın içini kemiren ve tereddüt uyandıran şey" olarak tarif etmiştir. Bu anlama uygun olarak İslâmî terminolojide birr, ihsanda genişlik ve ziyadedden ibaret bir kavram olarak görülmüştür.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/181.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/385.

<sup>60</sup> Taha Abdurrahman, *Râhu'd-dîn*, 301.

<sup>61</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed Ivaz Mur'ib (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 15/138.

İhsanın bağlantıda olduğu *rü'yet*, mevcutla ilgilidir ve ma'dümü reddeder. İlim mevcut ve ma'dümla ilgili olabilir.<sup>62</sup> Fakat ihsan, bilginin yanında idrake dayalı ve rûhî bir tezkiyedir. Cibril hadisinde *basiret* değil, *rü'yet* kelimesi kullanılmıştır. Basiret, ilim ve marifette tekâmülüne ifade eder. Oysaki Cibril hadisindeki ihsan kapsamındaki *rü'yette* hem beşerî boyuttan ilâhî boyuta yükseliş (urûc) hem de ilâhî boyuttan beşerî boyuta iniş (nüzûl) saklıdır. Bu çerçevede Allah için "basiret" kelimesi kullanılmaz. Çünkü onun ilmi ve saltanatının, bir tekâmül sürecine gireceği düşünülemez. O zaten ekmel ve mutlaklıdır.<sup>63</sup> *Rü'yet*, gözle ve kalple olabilir, bu bakımdan onun mânevî bir görmeyi de ifade imkânı vardır.<sup>64</sup> Nazar kavramında görme talebi varken, *rü'yet*, mer'î olanı idraktır. Allah, eşyayı, onun *rü'yetini* talep etmeden görür.<sup>65</sup> Dolayısıyla ihsan, *rü'yete*, *rü'yet* ise varlığa delalet eder. İhsan, kurb-ı nevâfil hadisinin ifade ettiği fitrattan gelen duygunun, vahyin ruhu ile birleşmesinden doğan hayâ ve inzi'âc dinamiğinin yönlendirdiği bir tezkiye sürecidir. İhsan bu anlamda fizikî ve metafizik bütünlüğe vurgu yapan bir kavramdır. Bu kavramın bir yönü ontolojik iken, diğer bir yönü ahlâkî ve amelîdir. Bu amel, farz ibadetlerden, nafilelere ve genel manada amel-i sâlih'e uzanan bir yelpazede bulunur. İhsan, dinamik bir kavram olarak iyilik ve yardım etme bağlantısı içerisinde hayra yönelişi ifade eder. Nihayetinde ihsan, Allah'ta fenâ hâli içerisinde, mahviyet kesp etmek demektir.

İhsan bilişsel bir iç dinamik ve hayâ duygusuyla irtibatlıdır. Ne var ki o bir aksiyon ve potansiyel olduğu kadar, bir aksiyon ve eylemdir. Bu çerçevede inzi'âc kavramının ifade ettiği anlam, epistemolojik olduğu kadar aksiyolojik-ahlâkî ve amelîdir. İnzi'âc kavramı, ilk bakışta vicdan kavramıyla semantik bir eşdeğerlik ifade ediyor gibi görünse de bu kavram, yapı itibarıyla insan fitratına yerleştirilmiş ilâhî iç potansiyelin beşerî düzleme aktarılmasını ifade eden eylemsel bir güce de vurgu yapar. İnzi'âc kelimesinin yakından ilişkili olduğu vicdan kavramı ise İslâm felsefesinde olduğu gibi salt bilişsel ve sezgisel bir alan olmayıp tasavvufî derinlik içerisinde epistemolojik boyutun yanı sıra ontolojik bir hakikati de dile getirir. Bu çerçevede vicdan kelimesinin, hem bilişsel bir alanın ifadesi olan vecd köküne hem de ontolojik alanın ifadesi olan vücûd köküne bağlanarak epistemolojik ve ontolojik bir bütünlük içerisinde bir algılama biçimini ifade ettiği söylenebilir. Bu algılama biçimi genelde İshrâkî gelenekte ve yer yer Ekberî gelenekte varlık bulan huzûrî ve husûlî bilgi ayrımını gündeme getirir. Husûlî bilgi insanın duyuları vasıtasıyla

<sup>62</sup> Askerî, *Furûk*, 1/194.

<sup>63</sup> Askerî, *Furûk*, 1/102.

<sup>64</sup> Ebü'l-Hasan İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 10/338.

<sup>65</sup> Askerî, *Furûk*, 1/68.

elde ettiği bilgileri ifade ederken, huzûrî bilgi insanın içine doğan bilgileri ifade eden bir kavram olarak derunî tecrübenin ürünüdür.<sup>66</sup>

İhsan kavramı özünde adaleti referans alır ve semantik hiyerarşide adaletten sonra bulunur. Her ne kadar ihsan, başkasına iyilik yapmak, bir işi mükemmel yapmak ve insanın ibadet ve beşerî eylemlerinde Allah'ı görüyor gibi hareket etmesi anlamında güçlü bir anlam dairesi oluştursa da son kertede varlığını ortaya koymada adaletle muhtaçtır. Söz konusu semantik hiyerarşide adaletin ihsandan sonra geldiğini söylemek ya da sırf mukâbele ve karşıtlık ilgisi ile adaleti en düşük iyilik şeklinde değerlendirmek, İslâm toplumunun eylemlerinde adalet referansının örselemesine ve olası birçok yanlışın –ihsan kavramının gerçekliğine aykırı olarak– vicdanı rahatlatıcı birtakım iyiliklerin ifası düzeyine indirebilir. Bu anlamda kızı Fâtıma için ev işlerinde ona yardımcı olarak bir kişinin tahsis edilmesi talebine Allah Resûlü'nün, “Bedir'in yetimleri buna daha layıktır” diyerek karşı çıkması<sup>67</sup>, hem adalet hem de ihsandır. Zahirî bu ve buna benzer durumlar, bir isâe ve olumsuz tavır olarak görülse de son tahlilde ihsan kategorisindedir. Dolayısıyla ihsan, bir şeyi salt başkasının faydasına vermek değil, adaletle ve hakikate uygun biçimde o şeyi istihdam etmektir. Gelenekte adalet kavramı ile ihsan kavramı arasında bazı ilim adamları tarafından kurulan ilişki, adaletin örselenmesi ve ihsan kavramının hiyerarşisinin bozulmasına yönelik ciddi bir manipülasyon ve talihsiz bir değerlendirme olarak değerlendirilebilir. Bunda Mutezile'nin adalet, va'd ve va'id gibi usulü hamse olarak bilinen ilkelerine dair bir refleks etkili olmuş olabilir. Fakat her hâlükârda İslâmî paradigma, özelde tasavvuf düşüncesi adaleti ihsanın üstüne koyarak, temel parametreleri itibarıyla bu yaklaşımı aşma yoluna gitmiştir. Ebü'l-Bekâ'nın semantik modeli bu konuda en çarpıcı örneklerden biridir.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Güldane Gündüzöz %50, Soner Gündüzöz % 50.

#### KAYNAKÇA

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-feyz*. Ankara: Milli Kütüphane, 06YzA 6252/5, ts., 1a-268b.

<sup>66</sup> Abdü'r-Resûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*, çev. Ali Abbas el-Müsevî (Beyrut: Merkezî'l-Hadâratî'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 2/47.

<sup>67</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1409/1988), “Harac, İmâre ve Fey”, 19, 20.



- Câhız, Ebû Osman. *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1994.
- Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: yy., 1952-56.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrıcı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrûh, Ömer. *et-Tasavvufi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Fütüvvetnâme-Erkân-ı Tarîk-i Âliye*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kıtaplığı, Osman Ergin, OEYz1766.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmiu'l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1910.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. El-Muvatta'. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381.
- İstanbûlî, Yahyâ Âgâh b. Sâlih. *Mecmû'atü'z-zarâif sandûkatu'l-ma'ârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, 2492/1325.



- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Kayserî, Dâvud. *Şerhü fusûsü'l-hikem*. thk. Celâlüddîn Aştîyânî. Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. 3 Cilt. Kahire: Merkezü Tahkîki't-Turâs, 1983.
- Mâturîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mustafa Rasim Efendi. *Istilâhât-ı insân-ı kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Mustafa Safvân. *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'î dirâsetün tahlîliyye nefsiyye*. çev. Mustafa Hicâzî. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- Penâh, Yedullah Yezdân. *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*. çev. Ali Abbâs el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2001.
- Taha Abdurrahman. *Bu'su'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timânî li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.
- Taha Abdurrahman. *Dînü'l-hayâ: mine'l-fıkhi'l-i'timârî ile'l-fıkhi'l-i'timânî*. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2017.
- Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017.
- Ubûdiyyet, Abdü'r-Resûl. *en-Nizâmü'l-felsefi li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâratî'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.



## **XIX. Yüzyılda İdrîsiyye Tarikatının Selefî Tasavvuf'a Evrilen Kimliği ve İslahatçı Yönü**

Identity of Idrisiyya Sufi Order Evolving into Salafî Sufism and Its Reformist  
Aspect in The 19th Century

**Abdulcebbar KAVAK**

Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Karabük University, Faculty of Theology, Department of Sufism,  
Karabük / Turkey  
akavak@karabuk.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1846-5493

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 7 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.992182

**Atıf / Citation:** Kavak, Abdulcebbar. "XIX. Yüzyılda İdrîsiyye Tarikatının Selefî  
Tasavvuf'a Evrilen Kimliği ve İslahatçı Yönü / Identity of Idrisiyya Sufi Order  
Evolving into Salafî Sufism and Its Reformist Aspect in The 19th Century".

*ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56  
(Aralık / December 2021/2): 95-117. doi: 10.29288/ilted.992182

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

On dokuzuncu yüzyılda Müslümanlar ilim, kültür ve sanatta giderek gerilemiş, medrese ve tekkeler de dinamizmini kaybetmeye başlamıştır. Diğer taraftan Ortadoğu'da siyasi ve toplumsal alanda meydana gelen olumsuz bazı gelişmeler, Müslüman toplumlar arasında çatışma ve huzursuzluğa yol açmıştır. Batı'nın, on dokuzuncu yüzyılda İslam dünyasına artan müdahalesi ise, var olan kötü durumu daha da derinleştirmiştir. Bu süreçte İslam toplumunu içine düştüğü bu durumdan kurtarmak amacıyla dinî ve tasavvufî kimliğe sahip birden çok yenilikçi İhyâ hareketi ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerden biri de Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin (öl. 1253/1837) kurduğu İdrisiyye tarikatıdır. Karizmatik dinî bir şahsiyet olarak etrafında geniş bir entelektüel kesim oluşan Ahmed b. İdris, İslam toplumunun yeniden ayağa kalkmasının tasavvufî bir İslam dindarlığı temelinde Kur'an ve Sünnet'e bağlı, bidatlerden uzak, toplumsal çatışmalardan kaçınan bir hareketle mümkün olacağına kanaat getirmiştir. Bu amaçla kurduğu tarikatın yapısını geleneksel Sünnî tasavvuf anlayışına göre oluştururken, öğretisi ve uygulamalarını ise daha çok Selefi tasavvufa yakın bir çizgide şekillendirmiştir. Bu makalede İdrisiyye tarikatının Sünnî tasavvufî altyapısının Selefi tasavvufa evrilme sebepleri ile islahatçı-İhyâci bir hareket olarak üstlendiği tebliğ misyonu irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, XIX. Yüzyıl, İdrisiyye Tarikatı, İslahat ve İhyâ Hareketleri, Selefi Tasavvuf.

## Abstract

In the nineteenth century Muslims gradually regressed in science, culture and art, and madrasahs and lodges began to lose their dynamism. On the other hand, some negative developments in the political and social field in the Middle East have led to conflict and unrest among Muslim societies. The increasing involvement of the West in the Islamic World in the nineteenth century further deepened the existing plight. In this process, more than one innovative revival movement with a religious and mystical identity emerged in order to save the Islamic society from this situation. One of these revival movements is Idrisiyya Sufi Order founded by Ahmad b. Idris al-Fâsî (d. 1253/1837). As a charismatic religious figure, Ahmad b. İdris was convinced that the re-emergence of the Islamic community would be possible with a movement based on a mystical Islamic piety, devoted to the Qur'an and Sunnah, away from innovations and avoiding social conflicts. For this purpose, while he formed the structure of the sufi order he founded according to the traditional Sunni Sufi understanding, he shaped his teachings and practices in a line more close to Salafi Sufism. In this article, the reason for the evolution of the Sunni mystical infrastructure of the Idrisiyya Sufi order to Salafi Sufism and as a reformist-revivalist movement the mission of notification was examined.

**Keywords:** Mysticism, 19th Century, Idrisiyya Sufi Order, Reformer and Revival Movements, Salafi Sufism.

## Extended Summary

The regression that started in the religious, political, economic and social fields in the Islamic World began to be questioned at the intellectual level in the seventeenth and eighteenth centuries. On the other hand, the fact that the West, which was advancing in science and technology, started to use this position as a means of pressure and intervention for the political, intellectual and social changes and transformations it wanted to make in the Islamic World, led to unrest among Muslims. All these developments led to the emergence of more than one innovative revival movement, which started in the seventeenth century and continued in the nineteenth century. One of the Sufi movements that emerged with the mission of innovation and revival in the religious field in the nineteenth century is the Idrisiyya Sufi order. Having received his first education in Sufism from Sheikh Abdulvahhab al-Tazî, Ahmed b. İdris participated in his conversations for about four years. Sheikh Abdulvahhab and the Sufi connoisseurs whom he met during his travels to different parts of the Islamic World had a

great impact on Ahmed b. Idris's mystic life. He laid the foundations of the Idrisiyya during his years in Morocco, Libya and Egypt. As a result of the activities of the caliphs he trained, his Sufi order gained a significant social acceptance in Yemen and Sudan. The principles of the Idrisiyya Sufi order, it was determined by the founder Ahmed b. Idris. A person who wants to join the Idrisiyya Sufi order must first pay allegiance to the Sheikh. In his religious and worldly affairs in the Bey'at ceremony. He must declare that he has chosen Sayyid Ahmed b. Idris as his mentor. In the Idrisiyya Sufi order, which gave special importance to prayer and evrad, collective dhikr was made every week on Monday and Friday nights. Members of the Idrisiyya, like other Sunni Sufi orders, adopted the philosophy of Sufism. While Ahmed b. Idris was in the city of Sabya, Yemen, he established a special circle of knowledge for his students. In this circle, some works have been read such as İbn al-Fariz's (d. 632/1235) *Qasida al-Taiyya* and İbn al-Arabi's (d. 638/1240) *Fusûs al-hikam* about the philosophy of Sufism, which Salafists reject and even claim as takfir their owners. Although Idrisiyya bears traces of both Sunni and Salafi thought, the structure of the Sufi order that evolved into Salafi Sufism draws attention. In addition to the increasingly harsh criticism of the Sufi practices of traditional Sunni Sufi orders in the Islamic World, the Wahhabis' increasing influence in the political and social field as a means of pressure against the Sufis was effective in his approach to Salafi Sufism. Ahmed b. Idris shared the same opinion with the Salafis that the practices of traditional Sunni Sufi orders during the process of navigating and dhikr assemblies were bid'ah and that they went to extremes. His preservation of his mystical identity does not mean that he is not affected by the Wahhabi doctrine at all. Ahmed b. Idris emphasized the Qur'an and Sunnah in the Works he wrote with the circles of knowledge he founded. According to him, the main issue that the Islamic society needs in terms of religion, belief and morality is to place these two sources at the center of life. For his reason, he advised his students and members to make conscious and sincere readings about the Qur'an and Sunnah in the letters he wrote and to stop interpreting them. Opposing the imitation of the sect, Ahmed b. Idris stated that it is not appropriate for Muslims to be compelled to imitate only four sects. He took only the "Qur'an" and "Sunnah" as the shari'ah evidence and did not accept the "Ijma" and "Qiyas" evidences. Although Ahmed b. Idris views on the imitation of common legal sects and ijthad were meticulously applied by the first generation members of Idrisiyya, this situation was relaxed by the members of the Sufi order in the following periods. The Salafists, who describe practices such as asceticism, struggle and seclusion in the name of spiritual development in the Sufi education process as bid'ah and heresy, have stated that the ascetic life practiced by the Sufi orders is contrary to the Shari'a and does not comply with reason and nature. Although the members of Idrisiyya were on the same line with the Salafis regarding the practices in the Sufi education process, they made an exception from the "Khalwet" practice. One of the most common practices of Sunni Sufi orders, collective dhikr with names such as "sema", "qiyam", "dewran" standing or turning, was not approved in the Idrisiyya. He also described making dhikr accompanied by music and the use of cutting tools during dhikr as excessive and forbade them. Also, he expressed his opinion about tawassul by stating that no one other than the St. Prophet could come between the servant and Allah. However, he differed from Salafis in his opinion that scholars and awliya were worthy of ta'zim. Emphasizing that the Sufi orders should be purified from the elements of innovation in their practices and discourses, Ahmed b. Idris opposed people living in isolation by being isolated from society for a long time. Contrary to the vast majority of Sunni Sufi orders, it did not create a dress specific to the Sufi order, but freed its members in terms of attire. He opposed the widespread use of tobacco in the society and prohibited his followers from smoking. Ahmed b. Idris wanted the members of the Sufi order to have a sensitivity to be accountable to Allah in all their words and actions, to base their intentions on Allah's consent only in every Word and behavior, and to be individuals with good morals by having a merciful heart. Seeing the movement he founded as a notification movement, by educating active individuals, Ahmed b. Idris, directed them to the revival of Islam in countries with a Muslim population such as Yemen, and to preaching activities in countries where many non-Muslims live such as Eritrea and Sudan.

## GİRİŞ

Tasavvuf, İslâm dindarlığının toplumsal zemindeki dinamik ve yaygın örneklerinin başında gelmektedir. Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren diğer şer'î ilimler gibi bir disiplin olarak gelişmiş<sup>1</sup> ve tarikatların ortaya çıkışıyla kurumsallaşmıştır.<sup>2</sup> İslam dindarlığının tasavvuf temelinde geçirdiği merhaleler içinde en hareketli dönemin Selçuklu dönemi olduğu ifade edilir.<sup>3</sup> Ayrıca tasavvuf ve sûfilerin Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimlerin gayretiyle ilmiye sınıfı arasında saygı görmeye başladığı vurgulanır.<sup>4</sup> Doğrusu sûfiler farklı bir dünya görüşüne sahip olmuş, dini anlama ve yorumlamada fakih ve kelmacıardan ayrı bir metot geliştirmişlerdir. Ayrıca Allah, âlem ve insana bakışta felsefecilerden ayrılmışlardır. Bu özellikleriyle toplumsal yaşamda meydana getirdikleri hareketlilik rûhî bir devrim olarak nitelenmiş,<sup>5</sup> tasavvufî dindarlığın İslam toplumunda pratik ve felsefi açıdan kabul görüp yayılması da beşerî bir zafer olarak tanımlanmıştır.<sup>6</sup>

Tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber ortaya çıkan tarikatlar, İslam toplumunda ciddi bir hareketlilik meydana getirmiştir. Tarikatlara bağlı tekkeler, toplumun farklı kesimlerini aynı çatı altında toplamayı başarmış, aynı zamanda toplumsal hayatı kolaylaştıran pek çok hizmeti de gönüllü olarak yürütmüşlerdir. Cami ve medreseyle beraber uzun bir müddet çok yönlü faaliyetleriyle İslam dünyasında önemli hizmetler veren bu kurumsal yapılar, zamanla tasavvuf alanında örnek ve lider şahsiyetlerden mahrum kalmaları, buralarda ehil olmayan kişilerin irşad görevini üstlenmesi ve medreselerle olan çekişmeleri sebebiyle dinamizmini kaybetmeye başlamıştır. Bu durum on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde iyice belirgin hale gelmiştir.

İslam dünyasında dinî yaşam ve toplumsal alandaki gerileme, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda entelektüel seviyede sorgulanmaya başlanmıştır. Diğer taraftan ilim ve teknolojide ilerleyen Batı, bu konumunu İslam dünyasında yapmak istediği siyasî, fikrî ve toplumsal değişim ve dönüşümler için bir baskı ve müdahale aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Bu durum Müslümanlar arasında huzursuzluğa yol açmış ve toplumsal buhranı daha da arttırmıştır. Bütün bu gelişmeler on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda yoğunlaşan ve on dokuzuncu yüzyılda da devam eden birden çok yenilikçi ihyâ hareketinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir kısmı tasavvufî kimliğe sahip şahsiyetler tarafından kurulan bu hareketlerde Sünnî tasavvuf gelene-

<sup>1</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 469.

<sup>2</sup> Ebu'l-'Alâ 'Afîfî, *et-Taşavvuf es-sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Şa'b, t.s.), 80-260.

<sup>3</sup> M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yay., 1993), 2/221; Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi* (İstanbul: Kitap Yay., 2011), 169-177.

<sup>4</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 469; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/221; 'Afîfî, *et-Taşavvuf*, 14-15; William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 68.

<sup>5</sup> 'Afîfî, *et-Taşavvuf*, 97.

<sup>6</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/271.

ğinin bazı usul ve uygulamaları ile Selefi tasavvuf anlayışı mezcedilmiş ve bir ihyâ hareketi olarak dizayn edilmiştir. Burada Sünnî tasavvuf ile Selefi tasavvufa dair kısaca bilgi verilmesi makalede ele alınan konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

Sünnî tasavvuf Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde gelişen ve temel prensiplerini Ehl-i Sünnet'e göre belirleyen tasavvufî hareketler için kullanılır. Sünnî tasavvuf anlayışının yazıya geçirilmesinde Cüneyd el-Bağdâdî (öl. 297/909) öncü şahsiyet kabul edilir.<sup>7</sup> Zühd döneminde teorik temelleri atılan ve tasavvuf mektepleriyle<sup>8</sup> İslam dünyasının farklı bölgelerinde altyapısını geliştiren Sünnî tasavvuf, toplumsal zeminde güçlenerek ve gelişerek günümüze kadar gelmiştir. Sünnî tasavvufun ilk temsilcileri arasında Ca'fer es-Sâdık'tan (öl. 141/765), Râbiatü'l-'Adeviyye'ye (öl. 185/801), Süfyân es-Sevrî'den (öl. 161/778), Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Cüneyd el-Bağdâdî'ye kadar pek çok şahsiyet yer alırken genelde Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) zirve şahsiyet kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Tasavvufun kurumsallaşma sürecinde ise Sünnî tasavvufun İslam dünyasının her tarafındaki temsilcilerinin sayısı oldukça artmıştır. Bağdat'ın önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Abdülkâdir Geylânî'den (öl. 561/1166), Türkistan'ın büyük sûfisi Hoca Ahmed Yesevî'ye (öl. 562/1166), Kuzey Afrika'da Ebu'l-Hasen eş-Şâzili'den (öl. 656/1258), Irak'ta Şihabüddin es-Sühreverdi'ye (öl. 632/1234), Anadolu'da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den (öl. 672/1273), Buhara'da Muhammed Bahâeddin Nakşibend'e (öl. 791/1389) kadar çok sayıda şahsiyet Sünnî tasavvufun bu dönemdeki temsilcileridir.

Geleneksel Sünnî tasavvuf anlayışı, kurumsal bir yapı olarak tarikatlarla tekke ve zaviyelerde yaşatılmıştır. İslam dünyasında bölge, toplum ve tarikatlar değişse de geleneksel Sünnî tasavvuf anlayışında; tarikatın başında şeyh, pîr gibi payelerle nitelenen mânevî bir şahsiyetin bulunması, hiyerarşik düzen, intisap için belirlenen kural ve usuller, tarikata has bir zikir, duâ ve evrâd, silsile adı verilen manevî bir zincirle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanılması, tarikatlara ait özel sembollerin yer aldığı kılık-kıyafet ile toplu zikir merasimi gibi hususlar değişmemiştir.<sup>10</sup>

Selefi tasavvufa gelince, bu anlayış hicrî üçüncü yüzyılın sonuna kadar temelleri atılan ve Selefilik adıyla İslam toplumunda günümüze kadar gelişerek ve dönüşerek devam eden bir zihniyet ve sürecin<sup>11</sup> bir yönünü temsil etmektedir. Selefi tasavvu-

<sup>7</sup> Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri İle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 22.

<sup>8</sup> Afifi, *et-Tasavvuf*, 80-89.

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, "Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri" *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 257.

<sup>10</sup> Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 108-124.

<sup>11</sup> Mehmet Zeki İçcan, *Selefilik* (İstanbul: Kitap Yay., 2012), 51-166; Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 67-86.

fun teşekkülünde Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), İmam Malik b. Enes (öl. 179/795), İmam Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/868) ve Ebû Abdullah b. Sâlim (öl. 297/909) gibi Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda yaşamış büyük şahsiyetlerin görüşleri öne çıkarken, Hicrî beşinci yüzyılda yaşamış Abdullah el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1088) ile zirveyi yakalamıştır. İbnü'l-Akîl (öl. 513/1119) ve sonrasında hicrî sekizinci yüzyılda söylem ve fetvalarıyla İslam dünyasında ilim ve tasavvuf erbabı arasında en çok tenkit edilen Takiyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) döneminde sistemleşmiştir.<sup>12</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1330) başta olmak üzere talebeleri tarafından bu zihniyet devam ettirilmiştir.

Selefi tasavvuf dönemi sûflerini diğerlerinden ayıran hususların başında “Nasların tevili” meselesi yer almaktadır. Selefi sûfler ve günümüze kadar devam eden genel Selefi zihniyet teville karşı çıkmıştır.<sup>13</sup> Selefi sûfler ile diğer sûfler arasındaki bu metodik ihtilaf tasavvufi platformun dayandığı teorik ve pratik pek çok konuda ayrışmalara sebep olmuştur.<sup>14</sup> Başta “Tecsîm” olmak üzere savundukları pek çok konu ile geleneksel Sünnî tasavvuf anlayışından ayrılmışlardır.<sup>15</sup> Selefi tasavvuf'ta henüz kurumsallaşma söz konusu olmadığından, tekke ve zaviyeler gibi kurumsal mekanlar yoktur. Dolayısıyla tasavvufi eğitim veren bir şeyh, eğitim alan müritler ve icazetli halifeler de söz konusu değildir.<sup>16</sup> Yine Sünnî tasavvuf geleneği içinde gelişen felsefi tasavvuftan da bu süreçte söz edilemez.

On dokuzuncu yüzyılda dinî alanda yenilik ve ihyâ misyonuyla ortaya çıkan tasavvufi hareketlerden biri de İdrîsiyye tarikatıdır. İdrîsiyye tarikatının Selefi ve Sünnî tasavvuf anlayışını mezceden bir kimlik arayışını müstakil bir konu olarak ele alan ilmi ve akademik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Selefi ve Sünnî tasavvuf anlayışlarının kısmen ele alındığı çalışmalardan bazıları şunlardır:

Mehmet Zeki İşcan'ın, *Selefilik* adlı eseri, genel anlamda Selefi düşüncenin İslam toplumunda teşekkülü ve gelişim sürecinin irdelenmesi açısından oldukça önemli bilgiler içermektedir. Yine Ahmet Yalçın'ın *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbn Teymiyye* adlı doktora tezi ile *İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi*

<sup>12</sup> Abdulkadir Mahmûd, *el-Felsefetü's-şüfiyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1967), Mukaddime bölümü.; Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, 257; Ahmet Yalçın, “İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2019), 152. İbn Teymiyye'nin tasavvufa karşı tutumu konusunda detay için ayrıca bk. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2007), 189-201; George Makdisi, “Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf, çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310; Hanifi Şahin, *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* (İstanbul: Mana Yay., 2021), 19-22.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 51-57.

<sup>14</sup> Mahmûd, *el-Felsefetü's-şüfiyye*, 78-79.

<sup>15</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Baskı t.s.), 1/289-312.

<sup>16</sup> Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, 258.



konulu makalesi ve Hanifi Şahin'in *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* adlı çalışması, selefi düşünce ve tasavvuf ilişkisinin İbn Teymiyye dönemi ve sonrası gelişimiyle ilgili eserlerdir. Süleyman Uludağ'ın *İslâm Düşüncesinin Yapısı* adlı kitabı ile *Tarihi Süreçte Selefilik Tasavvuf İlişkileri* konulu makalesi, Selefi ve Sünnî tasavvuf anlayışının altyapısı ve mukayesesi açısından ehemmiyeti haiz çalışmalardır. Muhammed Ebû Rummân'ın *Esrâru't- tariki's-şûfi* adlı eserinde<sup>17</sup> de tasavvuf ve selefilik konusu toplumsal alana etkileriyle beraber irdelenmiştir.

Diğer taraftan İdrisiyyenin nisbet edildiği Ahmed b. İdris el-Fâsi'nin (öl. 1253/1837) hayatı, faaliyetleri ve tarikatın temel öğretilerini konu alan, ıslahatçı ve tebliğci misyonuna değinen bazı eserler telif edilmiştir. Bu çalışmada İdrisiyye tarikatı hakkında verdikleri detaylı bilgilerden dolayı çokça başvurulan bu eserler sırasıyla Ali Salih Kerrâr'ın *e't-Tarikatü'l-İdrisiyye*,<sup>18</sup> Zehre Atife Zekeriya'nın *e't-Terbiyetu'r-rûhiyye*,<sup>19</sup> ile Hasan b. Ahmed b. Abdullah el-Ömeri'nin *Munâzara 'ilmiyye*<sup>20</sup> adlı çalışmasıdır.

## 1. İDRİSİYYE TARİKATININ ORTAYA ÇIKIŞI VE YAYILMASI

İslam dünyasında on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşan ıslahatçı tasavvufi hareketlerden biri kabul edilen İdrisiyye tarikatı,<sup>21</sup> Seyyid Ahmed b. İdris el-Fâsi (öl. 1253/1837)<sup>22</sup> tarafından kurulmuştur. Adı-

<sup>17</sup> Muhammed Ebû Rummân, *Esrâru't- tariki's-şûfi* (Ürdün: Muessesetu Fridriş Aybert, 2020).

<sup>18</sup> Ali Salih Kerrâr, *e't-Tarikatü'l-İdrisiyye fi's-Sûdan* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991).

<sup>19</sup> Zehre Atife Zekeriya, *e't-Terbiyetu'r-rûhiyye fi menheci Ahmed b. İdris ve etbâ'ihî* (Dimaşk: Dâru't-Tekvîn Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2004).

<sup>20</sup> Hasan b. Ahmed b. Abdullah el-Ömeri, *Munâzara 'ilmiyye beyne Sidi Ahmed b. İdris ve Vehhâbiyyeti Necd, haz. İbrahim er-Rifâ'i* (Kına: Dâru Âl er-Rifâ'i, t.s.).

<sup>21</sup> Kerrâr, *e't-Tarikatü'l-İdrisiyye*, 11-12; Özköse, "Sudan'da Tasavvufi Tecdid Hareketleri", 203.

<sup>22</sup> Ahmed b. İdris'in tam adı Ahmed b. İdris b. Muhammed b. Ali b. Ahmed'dir. Soyu İmam İdris b. Abdullah el-Mahz el-Alevî yoluyla Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Doğum tarihi ile ilgili en yaygın bilgiye göre 1163/1749 yılında Fas'ın 'Arâiş bölgesinde bulunan Meysûr'da dünyaya gelmiştir. (Kerrâr, *e't-Tarikatü'l-İdrisiyye*, 15; Zekeriya, *e't-Terbiyetu'r-rûhiyye*, 11; Nihat Azamat, "Ahmed b. İdris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/92.) İlk eğitimi ailesinde almıştır. Yirmi yaşında iken ilim tahsili için Kuzev Afrika'nın önemli ilim kültür merkezlerinden biri olan Fas'a gitmiş ve Karaviyyin Medresesinde farklı hocalardan ders almıştır. İlim tahsili yıllarında pek çok İslam âliminin eserini okuma imkânı bulan Ahmed b. İdris, bunlar arasında bütün eserlerini okuyup incelediği İbn Hacer el-Askalâni'ye (öl. 852/1449) (Azamat, "Ahmed b. İdris", 2/92) özel bir ehemmiyet vermiştir. Muhammed b. el-Bâdevî b. Süde (öl. 1209/1795), Abdulkâdir b. Ahmed el-Arabî (öl. 1216/1802), Allâme Şeyh Müceydîri eş-Şankîti, Şeyh Abdülvehhâb el-Tâzi eş-Şâri ve Şeyh Ebû'l-Kâsım el-Vezîr Ahmed b. İdris'in Fas'ta ilim tahsil ettiği hocalarından bilinenlerdir. (Kerrâr, *e't-Tarikatü'l-İdrisiyye*, 15-16.) İlim tahsilinin ardından Fas'ta kurduğu ders halkalarına etraftan çok sayıda talebe iştirak etmiştir. 1212/1798 yılında pek çok İslam ülkesini içine alan seyahatine başlamıştır. Cezayir, Tunus ve Trablusgarp üzerinden Bingazi'ye geçmiş ve burada bir süre kalmıştır. Daha sonra İskenderiyye üzerinden Kahire'ye giden Ahmed b. İdris, bir yıl kadar Ezher'de halka açık dersler vermeye başlamıştır. 1214/1799 yılında Mısır'dan ayrılarak Mekke'ye gitmiş ve 1243/1828 yılına kadar orada yaşamaya devam etmiştir. (Azamat, "Ahmed b. İdris", 2/93) Ahmed b. İdris, 1828 yılında Mekke şerifinin değişmesi ve ulemanın kendisine yönelik bazı ithamlarda bulunması sebebiyle talebelerini de yanına alarak Mekke'den ayrılmış ve Yemen'e doğru yola çıkmıştır. (Abdürrezzak el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlişe 'aşer*, thk. Muhammed Behçet el-Beytâr (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 1/207) Yemen'de önce Mukha ardından Zebid

na nisbetle “İdrisiyye” yahut “Ahmediyye” isimleriyle tanınmıştır.<sup>23</sup> Kaynaklarda bu tarikat için daha çok İdrisiyye kullanımı yaygındır.

Ahmed b. İdris’in yaşadığı dönem Fas ve çevresi ile seyahatleri sırasında ziyaret ettiği ülkelerde hâkim olan tasavvufî anlayışın çoğunlukla Sünnî tasavvuf anlayışı olduğu bilinmektedir. Fas’ta henüz ilim tahsil ettiği yıllarda tasavvufî ortamlara da girmeye başlayan Ahmed b. İdris’i, Hadis dersleri aldığı hocası Allâme Müceydirî, Fas’ın önde gelen mutasavvıflarından Şâziliyye tarikatının Hızırıyye kolu<sup>24</sup> şeyhi Abdülvehhâb et-Tâzî’yle tanıştırmıştır.<sup>25</sup> Tasavvuf alanında ilk eğitimini Şeyh Abdülvehhâb et-Tâzî’den alan Ahmed b. İdris, yaklaşık dört yıl onun sohbetlerine katılarak tasavvufî bilgi ve tecrübelerini arttırmaya gayret etmiştir. Onun hayatında Şeyh Abdülvehhâb’ın çok derin tesirleri olmuştur. Tasavvufî kişiliğinin oluşmasında bu mürşidinin rolü büyüktür. Şeyh Abdülvehhâb’ın vefatından sonra Şâziliyye tarikatının Nâsiriyye kolu şeyhi olan Ebu’l-Kâsım el-Vezir’in yanında tasavvufî eğitime devam etmiştir. Tasavvufî eğitimini ikmal ettikten sonra bu mürşidinden de irşad izni almıştır.<sup>26</sup> Şâziliyye tarikatının iki ayrı koluna intisabı sebebiyle olacak ki Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (öl. 1332/1914) Ahmed b. İdris’den “Şâziliyyenin kollarından biri olan özel bir tarikatın sahibi” olarak bahsederken,<sup>27</sup> Harîrizâde, Ahmed b. İdris el-Fâsî’ye nisbet edilen İdrisiyye’nin “Tarikat-ı

---

şehrine gitmiştir. Yemenli âlimlerin bir kısmı onu medh eden şiirler yazmışlardır. (Zekeriya, *et-Terbîyetü’r-rûhiyye*, 65-76) Kendisine ilmiye sınıfı mensuplarından pek çoğu saygı gösterirken, bazıları da fikirlerini tenkit eden yazılar yazmışlardır. Yemen âlimlerinden Ebûbekir b. Muhammed et-Tihâmî telif ettiği *Telbisü İblîs* adlı kitabında onun hakkında bazı ithamlarda bulunmuş, başında Nâsır el-Kubeybî’nin bulunduğu güçlü bir Vehhâbî grubu da ona muhalefet etmiştir. (Azamat, “Ahmed b. İdris”, 2/93)

Hayatının son on yılını geçirdiği Yemen bölgesinde ilim ve tasavvuf adına önemli faaliyetler yürüten Ahmed b. İdris, 21 Receb 1253/ 21 Ekim 1837 tarihinde Sabya şehrinde Hakkın rahmetine kavuşmuştur. (Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2011), 1/306; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi’u kerâmâti’l-evliyâ* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2003), 1/579; Kerrâr, *et-Tarîkatü’l-İdrisiyye*, 23; Zekeriya, *et-Terbîyetü’r-rûhiyye*, 79; el-Beytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 1/210; Azamat, “Ahmed b. İdris”, 2/93; Muhammed Ahmed Dernika, *Mu’cemu’l-müellifîne’s-Şüfiyyin* (Trablus: el-Müessesetü’l-Hadîse Li’l-Kitâb, 2006), 45)

Ahmed b. İdris’in üç oğlundan bahsedilir. Bunlar Seyyid Muhammed (öl. 1305/1889), Seyyid Abdülâl (öl. 1296/1878) ve Seyyid Mustafâ’dır. Mustafa küçük yaşta vefat etmiştir. (Kerrâr, *et-Tarîkatü’l-İdrisiyye*, 23) Oğullarından Seyyid Muhammed ve Seyyid Abdülâl onun yolunu devam ettirmişlerdir. Ayrıca Ahmed b. İdris’in soyundan gelen bir kol, Güney Arabistan bölgesinde Asir İdrisi Hanedanı adıyla yerel bir devlet kurmuştur. Bu devlet 1933 yılına kadar fiilen devam etmiştir. Suud Arap Krallığının kurulmasından sonra bu yeni devlete katılmıştır. (Azamat, “Ahmed b. İdris”, 2/93).

<sup>23</sup> M. Kemaleddin Harîrizâde, *Tibyânü vesâilî’l-hakâyık fî beyân-ı selâsili’t-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 65b; Zekeriya, *et-Terbîyetü’r-rûhiyye*, 30.

<sup>24</sup> Hızırıyye kolu Şeyh Abdülaziz ed-Debbâğ (öl. 1132/1720) tarafından kurulmuştur. Bk. (DİA, “Avdülaziz ed-Debbâğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/188.

<sup>25</sup> en-Nebhânî, *Câmi’u kerâmâti’l-evliyâ*, 1/ 567; Zekeriya, *et-Terbîyetü’r-rûhiyye*, 24.

<sup>26</sup> Zekeriya, *et-Terbîyetü’r-rûhiyye*, 15.

<sup>27</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler*, sad. Dursun Gürlek (İstanbul: Bedir Yay., 1997), 27.

Muhammediyye” olduğunu vurgulamaktadır.<sup>28</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf da onu Şâziliyye tarikatının Ahmeddiyye şubesini kuran kişi olarak nitelemiştir.<sup>29</sup>

Ahmed b. İdris’in tasavvufî kişiliğinin gelişmesinde Şeyh Abdülvehhâb’ın vefatından sonra yaptığı seyahatlerin ve tanıştığı tasavvuf erbabının da etkisinden bahsetmek gerekir. Bunlardan biri Mısırlı Halvetî şeyhi Hasan b. Hasan el-Kınâ’î’dir. Mısır’a ilk geldiği dönemde ülkenin kuzeyindeki âlimlerle de tanışan Ahmed b. İdris, Zeyniyye bölgesinde etkin olan Hasan b. Hasan el-Kınâ’î vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına girmiştir.<sup>30</sup> Bu zat Halvetî şeyhlerinden *el-Hikemu’s-Sûfiyye* adlı eserin<sup>31</sup> sahibi Şeyh Mahmud el-Kürdi’den (öl. 1195/1780) el almıştır.<sup>32</sup>

Ahmed b. İdris Fas, Libya ve Mısır’da bulunduğu yıllarda İdrisiyye tarikatının temellerini atmıştır. Mekke’de ikamet etmeye başlamasından sonra dünyanın farklı bölgelerinden kutsal topraklara gelen ulemâ ile buluşması düşüncelerinin tanınması ve yayılmasında etkili olmuştur. Yetiştirdiği talebelerinden hilafet görevi verdiği kişilerin faaliyetleri sonucu tarikatı Yemen ve Sudan’da önemli ölçüde toplumsal kabule mazhar olmuştur. Bu nedenle İdrisiyyenin Kuzey Afrika’da ortaya çıktığı, Mekke’de tanındığı, Yemen ve Sudan’da yayıldığı söylenebilir.

İdrisiyye tarikatı, geniş bir çevrede tanınmakla beraber Ahmed b. İdris’in vefatından sonra bu tarikattan ayrılan kollar sayesinde özellikle Hicaz, Yemen, Fas, Sudan, Eritre’de yayılmıştır. Bu kollar sırasıyla Sudan’da Şâziliyye tarikatı mensubu Şeyh Hamid b. Muhammed el-Meczûb el-Kebîr’e nisbet edilen ve torunu Muhammed el-Meczûb es-Sağîr’in (öl. 1248/1832) İdrisiyye tarikatının bir koluna dönüştürdüğü Meczûbiyye,<sup>33</sup> Muhammed Osman el-Mîrgani’ye (öl. 1270/1853) nisbet edilen Mîrganiyye, Muhammed b. Ali es-Senûsi’ye (öl. 1276/1859) nisbet edilen Senûsiyye ve İbrahim b. Salih er-Reşîd’e (öl. 1291/1874) nisbet edilen Reşîdiyye’dir. İdrisiyyenin devamı olan bu kollardan Senûsiyye, Ahmed b. İdris’in vefatından sonra müstakil bir tarikat olarak hareket etmeye başlamıştır.<sup>34</sup> Muhammed Ali es-Senûsi güçlü ilmî kimliğinin yanında pek çok tarikattan hilafet almış bir mutasavvıftır. Filibeli Ahmed Hilmi (öl. 1332/1914) onun *es-Selsebilu’l-mu’ayyen fi’t-turuki’l-erba’in* adlı eserinden nakille kırk tarikattan icazetli olduğunu aktarmakta-

<sup>28</sup> Harîrîzâde, *Tibyân*, 65b.

<sup>29</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/305.

<sup>30</sup> Azamat, “Ahmed b. İdris”, 2/93.

<sup>31</sup> Mısırlı Halvetî şeyhi Mahmud el-Kürdi’nin bu eserinde yer alan hikmetleri İbnü’l-Arabî’den rüya yoluyla aldığı kaydedilir. Bk. Abdulcebbar Kavak, “İbnü’l-Arabî’nin Rüya Yoluyla Tesirine Bir Örnek: Şeyh Mahmud el-Halvetî’nin el-Hikemu’s-Sûfiyye Adlı Eseri”, *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2018), 1/646.

<sup>32</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü’l-İdrisiyye*, 18.

<sup>33</sup> İbrahim, *Afrika’da Tasavvuf ve Tarikatlar*, 112-115; Kadir Özköse, “Sudan’da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kadiriyye ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi”, *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 174.

<sup>34</sup> Özköse, “Osmanlı Devleti İle Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler”, 17.

dır.<sup>35</sup> Hicaz başta olmak üzere farklı bölgelerde açılan Senûsi tekkeleri faaliyetleriyle günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Senûsiyye dışındaki diğer kollar ise genel itibarıyla İdrisiyyenin öğretilerini devam ettirmişlerdir. Seyyid Ahmed b. İdris'in oğullarından Seyyid Muhammed'in gayretleriyle tarikat daha çok Yemen ve Asya Müslümanları arasında yayılırken, Seyyid Abdülâl'in çalışmalarıyla Sudan ve Afrika Müslümanları arasında etkili olmuştur.<sup>36</sup> İdrisiyye hareketi özellikle Sudan'da kültürel ve toplumsal açıdan önemli bir rol üstlenmiştir.<sup>37</sup> Ahmed b. İdris Sudan'a yönelik ilk ciddi adımını 1228/1813'te Mısır'ın Zeyniyye köyüne gittikten sonra halifesi Muhammed Osman el-Mîrganî'yi tarikatın neşri için Sudan'a görevlendirmesiyle atmıştır.<sup>38</sup> Mîrganî'nin bu dönemde Sudan ve Eritre bölgelerinde yoğunlaşan faaliyetlerini<sup>39</sup> oğlu Hasan b. Muhammed Osman el- Mîrganî daha da genişleterek devam ettirmiştir. İdrisiyye-Mîrganiyye'nin Hatmiyye şubesini kuran Hasan b. Muhammed Osman el- Mîrganî, Sudan'daki İdrisiyye mensupları arasında saygın bir yer edinmiştir. Onun bıraktığı yerden müridi Şeyh İsmail Veli (öl. 1280/1863) devam etmiştir.<sup>40</sup> Ahmed b. İdris'in diğer bir halifesi olan Muhammed el-Meczûb es-Sağîr (öl. 1832) de 1830 yılında Mekke'den ayrılıp Sudan'a gitmiş ve orada vefatına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>41</sup> Yine Ahmed b. İdris'in halifelerinden İbrahim b. Salih er-Reşîd (öl. 1291/1874) Hindistan, Hicaz ve Sudan'da halifeleri yoluyla etkili olmuştur.<sup>42</sup> Onun yetiştirdiği Seyyid Muhammed Emin el-Hindî, Şindi bölgesinden el-Fekî el-Emin, el-Hâc Abdullah el-Hafız ed-Defârî, Şeyh Muhammed ed-Denderâvî gibi halifeleriyle Sudan'da İdrisiyye öğretilerinin yayılmasında önemli rol üstlenmiştir.<sup>43</sup> Bu halifeleri kadar etkin olmasa da Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (öl. 1276/1859) de Sudan'da İdrisiyye'nin yayılmasında katkısı olduğu ifade edilir.<sup>44</sup> Onu Sudan'ın kuzeyinde meskûn olan Bediriyye kabilesine mensup olan ve Hasan es-Sünnî adıyla meşhur olan Hasan Muhammed Belül ile Ebu'l-Me'âlî künyesiyle tanınan Şeyh Abdullah el-Maverzî gibi Ahmed b. İdris'in diğer talebeleri takip etmiştir.<sup>45</sup>

İdrisiyye tarikatının esasları kurucusu Ahmed b. İdris tarafından belirlenmiştir. Sünnî tarikat geleneğine uygun olarak bir silsilesi bulunmaktadır. Ne var ki Ahmed b. İdris ve İdrisiyye mensupları diğer tarikatlar kadar silsileyi ve silsilede yer alan

<sup>35</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler*, 27.

<sup>36</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 69.

<sup>37</sup> Zekerîya, *et-Terbiyetü'r-rûhiyye*, 97-101; Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 81.

<sup>38</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 48.

<sup>39</sup> Adem Yesinde, "Muhammed Osman el-Mîrganî (Sufî Kişiliği ve Tefsirciliği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18 (2008), 4-7.

<sup>40</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 49-51.

<sup>41</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 54.

<sup>42</sup> İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, 114.

<sup>43</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 61-65.

<sup>44</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 55.

<sup>45</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 59.

şahsiyetleri öne çıkarmamışlardır. İdrîsiyye, Kur'ân ve Sünnet'e dayanan, ümmetin birliği ve bilinçlenmesi için çalışan ve tebliğ misyonunu üstlenen bir tarikat olarak tanınmıştır.

## 2. İDRÎSİYYE'NİN SÜNNÎ TARİKAT YAPISI

### 2.1. Tarikatın Kurumsal Yapısı ve Hiyerarşi

İdrîsiyye, kurumsal yapı olarak geleneksel Sünnî tarikatlara benzemektedir. İdrîsiyye'nin ıslahatçı-ihyâcî kimliğine vurgu yapmak için bazen “medrese” kullanımını tercih edenler de olmuştur.<sup>46</sup> Fakat bu durum onun kurumsal olarak Sünnî bir tarikat yapısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez.

İdrîsiyye tarikatına ait yazılı kaynaklarda tarikat hiyerarşisiyle ilgili bir kayda rastlanmamıştır. Bununla beraber tarikatın yayıldığı bölgelerde yürüttüğu faaliyetler ve toplumsal hayattaki işleyişinden yola çıkarak hiyerarşik yapısı hakkında bazı tespitler yapılmıştır. Buna göre hareketin en alt tabakasında çoğunluğu oluşturan müntesipler (müritle) zümresi yer almaktadır. Bunların bir üst tabakasında naibler yahut halifeler bulunmaktadır. Onların da üstünde büyük ve seçkin halifeler yer almaktadır.<sup>47</sup>

### 2.2. Bey'at ve İntisab

Bey'at ve intisap, tarikata girmek, bir şeyhe bağlanmak manasına gelen<sup>48</sup> ve eş anlamlı olarak kullanılan tasavvufî terimlerdir. Tasavvufî terbiye için bir arif-i billah'ın rehberliğinin zorunlu olduğunu belirten Şeyh Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182)<sup>49</sup> bu şekilde mutasavvıfların bu konudaki genel görüşüne de tercüman olmuştur. Bey'at ve intisab bir tarikata girmenin ilk adımını temsil etmektedir. Bu adım o tarikatın kurumsal kimliği ve öğretilerinin de kabulü anlamını taşımaktadır. Geleneksel Sünnî tarikatlarda tasavvufî eğitimden önce yerine getirilmesi gereken başlıca husus şeyhe yapılan bey'at ve intisaptır. İdrîsiyye tarikatına girmek isteyen kişi de önce şeyhe bey'at etmelidir. Bey'at merasimi için kişinin abdest aldıktan sonra şeyhin telkini ile Fâtiha okuması ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salavat getirdikten sonra dinî ve dünyevî işlerinde Seyyid Ahmed b. İdris'i kendisine şeyh ve mürşid olarak seçtiğini ilan etmesi gerekir. Sonra üç defa “tehlîl” olarak bilinen şu duayı okur:<sup>50</sup>

“لا إله إلا الله محمد رسول الله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله”

<sup>46</sup> Kerrâr, *et-Tarikatü'l-İdrîsiyye*, 24.

<sup>47</sup> Kerrâr, *et-Tarikatü'l-İdrîsiyye*, 39.

<sup>48</sup> Osman Türer, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6/124.

<sup>49</sup> Ahmed b. Ali e-Rifâî, *Hâletu ehli'l-hakika ma'allahi Teâlâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 59.

<sup>50</sup> Zekeriya, *et-Terbiyetu'r-rûhiyye*, 29.

Bey'at merasiminde tehlil duasını okuyan kişi bu şekilde mürid olarak tarikata kabul edilmiş olur.

### 2.3. Duâ, Evrâd ve Toplu Zikir

Dua, evrâd ve toplu zikir Sünnî tarikatların yaygın uygulamalarındandır. Arapça “vird” kelimesinin<sup>51</sup> çoğulu olan “evrâd”, tasavvufî bir terim olarak Allah’a yaklaşmak üzere belirli bir zamanda ve belli miktarlarda yapılan ibâdet, dua ve zikir için kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Allah’ın duayı terk eden topluluğu zemmettiğini ifade eden Kuşeyrî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Dua ibadetin özüdür” hadisini<sup>53</sup> zikrederek bu konudaki görüşünü belirtmiştir.<sup>54</sup> Zikir konusuna değinirken de Allah’a ancak zikre devam ederek ulaşılabileceğini söylemiş ve zikrin tasavvuf yolunun güçlü bir esası olduğunu vurgulamıştır.<sup>55</sup>

İdrisiyye saflarına yeni katılanların her vakit namazının ardından tehlil duasını üç defa okumaları, ayrıca “es-Salâtu'l-‘azîme”<sup>56</sup> ve “el-İstiğfâru'l-kebir”<sup>57</sup> dualarını da birer defa okumaları gerekir.<sup>58</sup> Dua ve evrada özel bir ehemmiyet verilen İdrisiyye tarikatında “ahzâb” olarak adlandırılan ve yaygın olarak okunan beş dua bulunmaktadır. Ahmed b. İdris’in Hz. Peygamber’in huzurunda Hızır’dan öğrendiğini ifade ettiği bu duaların ikisini Fas’ta iken, diğer üç duayı ise Hicaz bölgesine gittikten sonra mensuplarına öğretmiştir.<sup>59</sup> Bu dua ve evradın bir kısmı gündüz bir kısmı ise gece okunmak üzere ayrılmıştır. Ahmed b. İdris her dua için belli vakitler ayarlamış ve müritlerinin bu belirlenen vakitlerde okumalarını istemiştir. *el-esas* adlı risalesinde “sâlikin öncelikle bu tarikatın esasını oluşturan hususu yerine getirmesi gerekir ki o da gece ve gündüz vazifeleridir. Sâlik önce gusûl abdesti alıp iki rekât namaz kılmalıdır. Her rekâtta Fatihâ’dan sonra İhlâs sûresi yüz defa okunmalıdır. Selamdan sonra “el-İstiğfâru’s-sağîr” duâsını<sup>60</sup> üç defa okuyup Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hediye etmelidir”<sup>61</sup> diye okunacak duâları belirlemiştir. Örneğin seher

<sup>51</sup> Cemalüddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990), 3/458.

<sup>52</sup> Mustafa Kara, “Evrâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/533.

<sup>53</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), (Da’âvât), 1.

<sup>54</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'rûf Zerik, Ali Abdülhamid Baltacı (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1990), 264.

<sup>55</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 221.

<sup>56</sup> es-Salâtu'l-‘azîme, “اللهم اني أسألك بنور وجه الله العظيم....” diye başlayan duadır. Bk. Zekeriya, *et-Terbiyetu'r-rûhiyye*, 28.

<sup>57</sup> el-İstiğfâru'l-kebir “أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم غفار الذنوب ذا الجلال والاکرام و أتوب إليه....” diye başlayan duadır. Bk. Zekeriya, *et-Terbiyetu'r-rûhiyye*, 28-29.

<sup>58</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 28-29.

<sup>59</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 29.

<sup>60</sup> el-İstiğfâru's-sağîr “أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه....” diye başlayan duadır. Bk. Seyyid Ahmed b. İdris el-Fâsî, *el-Esâs*, haz. Abdülhalık Hakkı (*el-Mehâmidü's-Semâniyye* adlı eserin kenarında, 11-15. sayfalar) (Kahire 1304), 11; Zekeriya, *et-Terbiyetu'r-rûhiyye*, 28-29.

<sup>61</sup> el-Fâsî, *el-Esâs*, 10-11.

vaktinde on iki rekât namazın ardından “el-Mehâmidü’s-semâniye,<sup>62</sup> el-Hizbu’s-seyyfi ve el-İstıġfâru’l-kebir” dualarının okunmasını tavsiye etmiştir. Ayrıca Ahmed b. İdris müritlerine bütün namazlarında Esmâ-i Hüsnâ’yı tekrar etmelerini özellikle sabah ve akşam namazlarında bunu hiç aksatmamalarını istemiştir.<sup>63</sup>

İdrisiyye tarikatında toplu zikir her hafta pazartesi ve cuma gecelerinde yapılmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi (öl. 1332/1914), Ahmed b. İdris’in halifelerinden Muhammed Ali es-Senûsî (öl. 1276/1859) ve Senûsilikten bahsederken her cuma ve pazartesi gecesi toplandıklarını kaydeder.<sup>64</sup> Bu, Ahmed b. İdris’in başlattığı geleneğin kendisinden sonra da devam ettirildiğini göstermektedir. Toplu zikirde cehri olarak “Allah” lafza-i celâli tekrarlanmıştır.<sup>65</sup> Allah’a vuslatın temel unsurunun zikir olduğunu belirten Ahmed b. İdris, talebesi Şeyh Mekki b. Abdülaziz’e gönderdiği bir mektupta, Allah’ı zikretmeyi nefsin en büyük gıdası olarak nitelemiştir. Ayrıca o, dünya hayatını Allah’a taatten başka ganimeti olmayan bir yolculuğa benzetmiş ve Allah’a taatin en efdalinin de zikir olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup>

#### 2.4. Tasavvuf Felsefesinin Benimsenmesi

Sünnî İslam’ın naslarını tasavvuf felsefesine dair fikirleriyle uzlaştıran İbnü’l-Arabî (öl. 638/1240),<sup>67</sup> Sünnî tasavvuf felsefesinin de temel taşlarının konulmasında öncülük etmiştir. Onun yaşadığı on üçüncü yüzyıl, İslam düşüncesinin olgunluk dönemi olarak nitelenir ki, bu zaman dilimi İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle “İslam ma’rifetinin de kemale erdiği devir” olarak görülmektedir.<sup>68</sup>

Sühreverdîyye tarikatından Halvetiyye’ye, Şâziliyye tarikatından Nakşibendiyye’ye İslam dünyasında yaygın olan pek çok tarikatın Sünnî tasavvuf felsefesini kabul ettikleri ve vahdet-i vücûd anlayışı dahil bu alanda İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin telif ettikleri eserleri ilim halkalarında okuyup okuttukları bilinmektedir.

İdrisiyye tarikatı mensupları da Sünnî tasavvuf felsefesini benimsemişlerdir. Ahmed b. İdris, Yemen’in Sabya şehrinde iken oluşturduğu günlük iki ilim ve sohbet halkasının dışında talebeleri için de özel bir ilim halkası kurmuştur. Bu halkada Seleflerin reddettikleri hatta sahiplerini tekfir ettikleri tasavvuf felsefesine dair bazı eserler okunmuştur. Bu eserler İbnü’l-Fârîz’in (öl. 632/1235) *Kaşîdetü’t-Tâiyye* adlı manzum eseri ve ona Dâvûd-i Kayserî’nin (öl. 751/1350) yaptığı ve kısaca “Kayserî”

<sup>62</sup> el-Mehâmidü’s-semâniye, her biri “الحمد لله” ile başlayan sekiz dua cümlesinden oluşmaktadır. Bk. Seyyid Ahmed b. İdris el-Fâsî, *el-Mehâmidü’s-semâniye*, haz. Abdülhalık Hakkı (Kahire 1304), 2-5.

<sup>63</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü’l-İdrisiyye*, 31-32.

<sup>64</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler*, 30.

<sup>65</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü’l-İdrisiyye*, 36.

<sup>66</sup> *The Letters of Ahmad Ibn Idris*, 16.

<sup>67</sup> Ebu’l-‘Alâ ‘Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 19.

<sup>68</sup> Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevi ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 15-17.



adıyla bilinen *Şerhu Kaşîdetü't-Tâiyye* isimli meşhur şerhi ile İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Füşûşu'l-hikem* adlı eseri ve bu esere Nürüddîn Abdurrahmân Câmî'nin (öl. 898/1492) yaptığı ve kısaca "Câmî şerhi" adıyla bilinen *Şerhu Füşûşü'l-hikem* adlı Arapça eserdir.<sup>69</sup> Bu özel ilim halkalarından haberdar olan Yemenli bazı Vehhâbî âlimler Ahmed b. İdris ve talebeleri hakkında hazırladıkları ağır ithamlarla dolu bir risaleyi dönemin bölge yöneticisine gönderip onları şikâyet etmişlerdir.<sup>70</sup>

### 3. İDRİSİYYE TARİKATININ SELEFÎ TASAVVUFA EVRİLMESİ

Ahmed b. İdris'in hem Kuzey Afrika hem de Hicaz ve Yemen'de yaşadığı dönemlerde elde ettiği bilgi ve tecrübe, İdrîsiyye tarikatının kurumsal yapısının ve öğretilerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Onun tamamen Sünnî tasavvuf geleneğinden vazgeçmeden fakat Selefî tasavvuf anlayışından da önemli bazı katkılarla oluşturduğu İdrîsiyye, her iki anlayıştan izler taşısa da İdrîsiyye tarikatinden İdrîsiyye Medresesine, Sünnî tasavvuftan Selefî tasavvufa evrilen yapısı dikkat çekmektedir. Onun Selefî tasavvufa yakınlaşmasında geleneksel Sünnî tarikatların tasavvufî uygulamalarına yönelik İslam dünyasında giderek artan sert eleştirilerin etkili olduğu söylenebilir. Bunu tamamlayan bir husus olarak yaşadığı Hicaz bölgesindeki Vehhâbîler de siyasî ve toplumsal alanda giderek artan nüfuzlarını tasavvuf ehline karşı baskı aracı olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Ahmed b. İdris'in geleneksel Sünnî tarikatların seyr ü sülûk süreci ve zikir meclislerinde icra ettikleri uygulamaların bid'at olduğu ve aşırıya kaçtıkları hususunda Selefîlerle aynı kanaati paylaştığı bu konulardaki görüş ve ifadelerinden anlaşılmaktadır. Onun tasavvufî kimliğini koruması Vehhâbî doktrininden hiç etkilenmediği anlamı taşımamaktadır. Zira pratikte ortaya koyduğu prensipler ve uygulamalar, onun Selefî tasavvufa yöneldiğini ve bazı noktalarda Vehhâbilikten etkilendiğini göstermektedir.

#### 3.1. Kur'ân ve Sünnet'in İhyâsına Yönelik Selefî Söylemleri

Selefîler, din ve akide konularında nasların beyan ve işareti dışında akıl yürütmeyi uygun görmediklerinden, Kur'ân ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin dinî ve itikadî açıdan ele alınmasına karşı çıkmışlardır. Selefî düşüncede Kur'ân'ın lafzına uymak ve Sünnet'e tam teslimiyet göstermek esastır. Modern dönemde ıslah ve tecdid hareketlerinin de Kur'ân ve Sünnet'e dönüşle ilgili söylemleri Selefîlikle ilişkilendirilmiştir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> el-Ömerî, *Munâzara 'ilmiyye*, 15.

<sup>70</sup> el-Ömerî, *Munâzara 'ilmiyye*, 27-28.

<sup>71</sup> M. Sait Özervarlı, "Selefîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/401.

İslahatçı-ihyâcı bir tasavvufî hareket olarak İdrisiyyenin Kur'ân ve Sünnet'e yaptığı vurgu ve bu iki temel kaynağın bilinçli olarak okunup anlaşılmasına yönelik gayret ve faaliyetleri, Selefi düşünceyle örtüşmektedir.

Ahmed b. İdris, kurduğu ilim halkaları ile telif ettiği eserlerde Kur'ân ve Sünnet vurgusunu öne çıkarmıştır. Ona göre İslam toplumunun dinî, itikadî ve ahlâkî olarak ihtiyacı olan başlıca husus, bu iki kaynağın hayatın merkezine oturtulmasıdır. Bu nedenle talebe ve mensuplarına yazdığı mektuplarda Kur'ân ve Sünnet konusunda bilinçli ve samimi okumalar yapmalarını, Kur'ân âyetlerini gerçek anlamından uzaklaştıracak yorum ve değerlendirmelerden uzak durmalarını tavsiye etmiştir.<sup>72</sup>

### 3.2. İtikadî ve Fıkî Mezheplere Bakışı ve İctihad Meselesi

Selefler kendilerini Eş'ârî yahut Mâtürîdî ekollerinden birine nisbet etmedikleri gibi Hanefî-Mâtürîdî gelenekle de ihtilâflıdır.<sup>73</sup> Modern dönem Selefililiğinin en bariz örneklerinden biri olan Vehhâbilikte, bu husus daha katı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu meyanda fıkî mezheplerine bağlı icthad ve bunların taklidi kabul edilmemiş, Sahâbe icmâına değer verilmekle beraber, fukahânın icmâı muteber sayılmamıştır. Kıyas ise nadiren kullanılmıştır.<sup>74</sup>

Mezhep taklidine karşı çıkan Ahmed b. İdris, Müslümanların sadece dört mezhebi taklit etmek zorunda bırakılmasının uygun olmadığını dile getirmiştir.<sup>75</sup> Şer'î delil olarak sadece "Kur'ân" ve "Sünnet"i esas almış, "İcma" ve "Kıyas" delillerini kabul etmemiştir.<sup>76</sup> Bu görüşleri sebebiyle yaşadığı dönem bazı âlimlerce Vehhâbilikle itham edilmiştir.<sup>77</sup>

Ahmed b. İdris'in yaygın fıkî mezheplerin taklidi ve icthad hususundaki görüşleri ilk nesil İdrisiyye mensupları tarafından titizlikle uygulanmıştır. Fakat bu durumun sonraki dönemlerde aynı ciddiyetle devam ettiği söylenemez. Muhtemelen İslam dünyasında yaygın olan Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin toplumun kabulüne mazhar olan yapıları sebebiyle bu görüşlerinde yumuşamaya gitmişlerdir. Bunun en bariz örneklerinden biri İdrisiyye-Reşîdiyye'nin devamı olan Dandaraviyye hareketidir. Bu hareketin kurucusu Seyyid Muhammed Sultan (öl. 1907) kendisi Şafîî mezhebini taklid ederken, müntesiplerini mezhepler konu-

<sup>72</sup> *The Letters of Ahmad İbn İdris*, 15-168.

<sup>73</sup> Uludağ, "Tarihi Süreçte Selefilik", 260-261.

<sup>74</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/612.

<sup>75</sup> Zekeriya, *et-Terbiyyetu'r-rûhiyye*, 72.

<sup>76</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 28.

<sup>77</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 39-40.

sunda taassuba kapılmadan herhangi bir mezhebi taklid etmeleri hususunda serbest bırakmıştır.<sup>78</sup>

### 3.3. Tasavvufî Eğitim Süreci ve Uygulamalarına Yaklaşımı

Seyr ü sülûk sürecinde mânevî gelişim adına yapılan riyâzet, mücâhede ve halvet gibi uygulamaları bid'at ve dalâlet olarak niteleyen Selefilere, tarikatların uyguladığı çileli hayatın şeriata aykırı olduğunu, akıl ve fitratla da uyuşmadığını ifade ederler.<sup>79</sup> İdrîsiyye mensupları da tasavvufî eğitim sürecindeki uygulamalar hususunda Selefilere aynı çizgide yer almakla beraber, "Halvet" uygulamasını bundan istisna ederler. Haddizatında Ahmed b. İdris, tasavvufî eğitime ve insanların mânevî ve ahlâkî gelişimine karşı değildir. Aksine bunun gerekliliğine inanmaktadır. Bu nedenle dinî, ahlâkî ve toplumsal yönlerinin geliştirilmesi ve huzurlu bir iç dünyası için müridin ruhî eğitimden geçmesi üzerinde çokça durmuş<sup>80</sup> ve müritlerini Sünnete ittiba için "Halvet"e girmeye teşvik etmiştir. Fakat uzun süreli uzlet hayatı, riyazet ve mücâhede adı altında nefsin aç bırakılmasını uygun görmemiştir. Ayrıca dünya hayatında helal ve temiz olan şeylerden yararlanılması gerektiğini ifade ederek, dünya hayatından el çekilmesine de karşı çıkmıştır.<sup>81</sup>

### 3.4. Zikrin Merasimle İcra Edilmesine Karşı Çıkması

Sünnî tarikatların en yaygın uygulamalarından biri belli günlerde icra edilen toplu zikirdir. Tarikatlarda zikir hususu asırlar içinde şekillenmiş ve bazı zikir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bu meyanda zikir, sesli veya sessiz yapılışına göre "Cehrî zikir" ve "Hafî zikir" olarak isimlendirilirken, ayakta yahut dönerek yapılışı itibarıyla de "semâ", "kıyâm", "devrân" gibi isimler almıştır.<sup>82</sup> Geleneksel hale gelen bu zikir merasimleri İdrîsiyye tarikatında tasvip edilmemiştir. Ayrıca musiki eşliğinde zikir yapılması ve zikir esnasında kesici alet kullanımı, Ahmed b. İdris tarafından yasaklanmış ve bu davranışları aşırılık olarak nitelemiştir.<sup>83</sup>

### 3.5. Tevessül ve Ta'zîm Meselesine Bakışı

Tevessül, bir aracı vasıtasıyla maddi veya manevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek, iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak anlamlarına gelmektedir. Bir Müslümanın işlediği salih amelleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) veya evliyayı vesile yapmak suretiyle Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Bu kavram ulema arasında tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Ta'zîm ise dinî ve ahlâkî

<sup>78</sup> Zeliha Öteleş, "Tarikat Dönemi Sonrası Tasavvufî Hareketler: Dandaravi Topluluğu Örneği", *Akademiar Dergisi* 7 (Aralık 2019), 145.

<sup>79</sup> Uludağ, "Tarihi Süreçte Selefilik", 260.

<sup>80</sup> Zekerîya, *et-Terbiyetü'r-rûhiyye*, 134.

<sup>81</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 34-35.

<sup>82</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 164.

<sup>83</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 36.

<sup>84</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41/6.

metinlerde gerek kutsala gerekse yüksek şahsiyetlere ve makamlara karşı gösterilmesi gereken saygı için kullanılmaktadır.<sup>85</sup>

Ahmed b. İdris, Allah'ın elçisi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) başka hiç kimsenin kul ile Allah arasına giremeyeceğini belirterek,<sup>86</sup> tevessül ile ilgili kanaatini ortaya koymuştur. Bununla beraber o, ulemâ ve evliyânın ta'zimi konusunda Selefilerden farklı düşünmektedir. Ahmed b. İdris, âlimlerin ve mutasavvıfların ellerinin öpülmesini ve onlara ta'zimde bulunulmasını Sünnete uygun bir davranış olduğunu savunmuştur. Meleklerin, peygamberlerin ve sultanların insanlar için önder ve örnek olan üç grup olduğunu belirten Ahmed b. İdris, meleklerin Âdem'e (a.s.), Hz. Musa'nın (a.s.) Hızır'a, Mısır azizinin de Hz. Yusuf'a (a.s.) ta'zimde bulunduğunu dile getirdikten sonra, "Âlimler peygamberlerin varisleridir"<sup>87</sup> hadis-i şerifinden hareketle âlim ve mutasavvıfların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirasçıları olduğunu, bu nedenle Peygamber'e (s.a.v.) gösterilen saygıyı varislerinin de hakkettiklerini ifade etmiştir.<sup>88</sup>

#### 4. İDRİSİYYE TARİKATININ ISLAHATÇI-İHYÂCI BİR HAREKETE DÖNÜŞMESİ VE TEBLİĞ MİSYONU

Ahmed b. İdris, Kuzey Afrika'da Karaviyyîn Medresesi ve el-Ezher gibi ilmiye ve sufiye sınıfı mensupları açısından iki önemli merkezde bulunmuştur. Hicaz ve Yemen'de iken nüfuzları artan Vehhâbî ulemâ ile aynı entelektüel ortamı paylaşmış, Vehhâbîliği teorik ve pratik olarak yakından tanıma fırsatını yakalamıştır. İslam dünyasının önemli ilim kültür merkezlerinde edindiği yarım asırlık bu bilgi ve tecrübe, kurduğu İdrisiyye tarikatının öğretisi ve uygulamalarının temelini oluşturmuştur. O, İslam toplumunun yeniden ayağa kalkmasında ne geleneksel tarikatların ne de Selefilik'in en katı ve ötekileştirici uygulamalarından biri olan Vehhâbîliğin başarılı olacağına kanaat getirmiştir. Bunun ancak Selefi tasavvuf ile Sünni tasavvuf arasında bir kimliğe sahip olan bir hareketle mümkün olabileceğine ve toplumu ayağa kaldıracak dinamizmin ise ıslahatçı ve ihyâci bir tebliğ misyonu ile gerçekleşeceğine inanmıştır. Bu misyon ve vizyonuyla "İdrisiyye Batılların neo-sufizm adıyla niteledikleri geleneksel çizginin ötesinde modern dönemde ictimâî, iktisadî ve siyasî hayatta ihyâ projesi geliştiren, toplumsal duyarlılıkları harekete geçiren ve İslam dünyasında uyanışa öncülük eden bir hareket konumuna gelmiştir."<sup>89</sup> İdrisiyyenin başlıca yazılı kaynakları, kurucusu Ahmed b. İdris'in eserleridir.<sup>90</sup> Bu eserler incelendiğinde onun, geleneksel tasavvufî kurumların dinamizmini kaybet-

<sup>85</sup> Mustafa Çağrı, "Saygı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/211.

<sup>86</sup> Azamat, "Ahmed b. İdris", 2/93.

<sup>87</sup> et-Tirmizî, *Sünen*, "İlim", 19.

<sup>88</sup> el-Ömerî, *Munâzara 'İlmiyye*, 29.

<sup>89</sup> Kadir Özköse, "Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler", *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 17.

<sup>90</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrisiyye*, 27-28.

tiği inancını taşıdığı bu nedenle İdrîsiyye tarikatına Sünnî tarikatların geleneksel faaliyetlerini aşan bir misyon yüklediği ve hareket mensuplarını ıslahatçı ve tebliğci bir kimlikle yetiştirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. İdris'e göre İslam toplumunda dinî ve tasavvufî kurumların Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaşmaları, gerileme ve başarısızlıklarının en temel sebeplerinden biridir. Bu nedenle Mekke başta olmak üzere farklı bölgelerde yaşayan ve içinde halifelerinin de yer aldığı bazı âlimlere yazdığı mektuplarda İslam'ın toplumsal hayatta bidatlerden uzak sahil bir inançla yaşanması, İslam ahlâk ve mâneviyatının yeniden toplumsal hayatta hâkim olması ve Kur'ân ve Sünnet konusunda bilinçli ve samimi okumalar yapılması, Kur'ân âyetlerini asıl anlamından uzaklaştıracak yorum ve değerlendirmelerden kaçınılması hususlarında nasihatlerde bulunduğu görülmektedir<sup>91</sup> ki bu mektuplarda yer alan bilgiler de Ahmed b. İdris'in kurduğu harekete yüklediği misyonu açıkça ortaya koymaktadır. O, İdrîsiyye tarikatını, toplumsal hayattan kopmadan halkın içinde faaliyet yürüten bir tasavvufî hareket olarak dizayn etmiştir. Bu yönüyle "Halvet der Encümen" prensibini düstur edinen Nakşibendîliğe benzemektedir.

İdrîsiyye tarikatının yenilikçi tasavvufî hareketler arasında yer aldığını vurgulamak için bazı eserlerde "tarikat" yerine "medrese" nitelemesi yapılmıştır.<sup>92</sup> Yine "seyr ü sülûk" olarak isimlendirilen tasavvufî eğitim için de "rûhî eğitim" tabiri kullanılmıştır.<sup>93</sup> İdrîsiyye mensupları Sünnî tarikatların büyük çoğunluğunun aksine kendine has kıyafet ihdas etmemiş, kılık kıyafet konusunda mensuplarını serbest bırakmıştır.<sup>94</sup>

Tarikatların uygulama ve söylemlerinde yer alan bidat unsurlarından arındırılması gerektiğini vurgulayan Ahmed b. İdris, insanların uzun süre toplumdan tecrid edilerek uzlet hayatı yaşamasına karşı çıkmıştır.<sup>95</sup> Tarikat mensuplarının toplumla iç içe yaşayan, çevresiyle iyi geçinen, samimi ve bilinçli bireyler olmalarını istemiştir. Toplumda yaygın olan tütün kullanımına karşı çıkmış ve müritlerinin sigara içmelerini yasaklanmıştır.<sup>96</sup>

Ahmed b. İdris, *el-ķavâ'id* adlı risalesinde tarikat mensupları için dört genel prensip belirlemiştir. Bunlar:<sup>97</sup>

1. Bütün söz ve davranışlarında Allah'a hesap verebilecek bir hassasiyete sahip olmak.

<sup>91</sup> *The Letters of Ahmad İbn İdris*, 15-168.

<sup>92</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 24.

<sup>93</sup> Rûhî eğitim tabiri için bk. Zekerîya, *et-Terbiyetü'r-rûhiyye*, 23-26.

<sup>94</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 39.

<sup>95</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 34-35.

<sup>96</sup> Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye*, 38.

<sup>97</sup> el-Fâsî, *el-ķavâ'id*, 2-5.

2. Her söz ve davranışta sadece Allah rızasını esas almak ve niyetleri bu esasa göre ayarlamak.

3. Merhametli bir kalbe sahip olmak.

4. Güzel ahlak sahibi olmak.

Kurduğu hareketi bir tebliğ hareketi olarak gören Ahmed b. İdris, aktif bireyler yetiştirerek Yemen gibi nüfusunun tümü Müslüman olan ülkelerde İslam'ın ihyasına, Eritre ve Sudan gibi çok sayıda gayr-i Müslim'in yaşadığı ülkelerde ise tebliğ faaliyetlerine yönelmiştir.<sup>98</sup>

## SONUÇ

On dokuzuncu yüzyılda Batı bilim ve teknoloji alanında ciddi gelişme ve ilerleme kaydederken, buna karşın İslam dünyası pek çok alanda gerilemiş, medrese ve tekke gibi ilim ve maneviyat merkezleri de dinamizmini kaybetmeye başlamıştır. Bu dönemde İslam toplumunu yeniden ayağa kaldırmak amacıyla birden çok ıslah ve ihyâ hareketi doğmuştur. Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin (öl. 1253/1837) kurduğu İdrisiyye tarikatı da bunlardan biridir.

Kuzey Afrika'nın önemli ilim kültür merkezlerinden biri olan Fas'ta yetişen Ahmed b. İdris, Cezayir'den Mısır'a, Mekke'den Yemen'e kadar farklı İslam beldelelerini dolaşmış ve pek çok ilim ve tasavvuf erbabıyla görüşmüştür. Vehhâbilerin kutsal topraklarda idareyi ele aldıkları dönem tasavvufi kimliğiyle Mekke'de yaşamıştır. Hem Mekke'de hem de daha sonra yerleştiği Yemen'de Vehhâbilerin baskı ve şikâyetlerine mâruz kalmıştır. İlmî ve tasavvufi birikimiyle saygın bir konuma sahip olan Ahmed b. İdris, karizmatik dinî bir şahsiyet olarak yaşadığı toplumu etkilemiş ve etrafında geniş bir entelektüel kesim oluşmuştur.

Ahmed b. İdris, İslam toplumunun yeniden ayağa kalkmasının din alanındaki bir ihyâ hareketiyle mümkün olacağına kanaat getirmiştir. Bunun için tasavvufî bir İslam dindarlığı temelinde Kur'an ve Sünnet'e bağlı, bidatlerden uzak, toplumsal çatışmalardan kaçınan, dışlayıcı ve tekfir edici bir dil kullanmayan, uzlaştıracı ve birleştirici bir hareketin temellerini atmıştır. Bu tarikatın öğretilerini Selefi tasavvuf ile geleneksel Sünnî tasavvuf anlayışını mezcederek oluşturmuştur. Müritlerini ilim ve tasavvufla bezenmiş, tebliğ misyonuna sahip bilinçli ve duyarlı şahsiyetler olarak yetiştirmiştir.

Kurduğu İdrisiyye tarikatı mensupları, tasavvuf felsefesini benimsemiş, vahdet-i vücüd dâhil İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve takipçilerinin sistemleştirdiği düşünceleri kabul etmişlerdir. *Füsûsu'l-hikem* başta olmak üzere tasavvuf felsefesinin temel kaynaklarını halka açık olmayan özel ilim halkalarında okumuş ve yorumlamışlar-

<sup>98</sup> Kerrâr, *et-Tarikatü'l-İdrisiyye*, 24.

dır. Bir tarikat formunda yapılan bu hareket, yazılı kaynaklarında yer almasa da doğal seyri içinde teşekkül eden şeyh, halife ve müritlerden oluşan hiyerarşik yapısı, şeyh-mürüt ilişkisi, bey'at ve şeyhe ta'zîm, sohbet ve haftalık düzenli yapılan toplu zikir, günlük dua, salavat ve evrad okumaları ve tarikatı temsilen bazı müritlere irşad izni verilmesi gibi özellikleriyle Sünnî tarikat anlayışını temsil etmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) başka hiç kimseye tevessül edilmemesi, tarikat silsilesinin öne çıkarılmaması, tarikata özel bir kıyafetin ihdas edilmemesi, toplu zikirde semâ, devrân ve kıyâm gibi diğer tarikatlarda yer alan ritüellerin olmayışı, musikiden uzak durulması, zikir esnasında kesici alet kullanımının yasaklanması ve râbîta uygulamasının bulunmayışı gibi hususiyetleriyle de Selefi tasavvufa yaklaşmıştır.

İdrîsiyye tarikatı'na girenlerden bütün söz ve davranışlarında Allah'a hesap verebilecek bir hassasiyete sahip olmaları, her söz ve davranışlarında sadece Allah rızasını esas almaları, merhametli bir kalbe ve güzel ahlâka sahip olmaları istenmiştir. Komşularına ve çevreye kötü muamelede bulunmaları, sigara gibi kötü alışkanlıklar edinilmesi yasaklanmıştır.

İdrîsiyye tarikatı Ahmed b. İdris'in vefatından sonra birkaç kola ayrılmıştır. Bunlar Meczûbiyye, Mîrganiyye, Senûsiyye ve Reşîdiyye'dir. Ahmed b. İdris'in iki oğlu Seyyid Muhammed ve Seyyid Abdülâl ile diğer halifelerinin gayretleriyle İdrîsiyye, Hicaz, Yemen, Fas, Sudan ve Eritre'de yayılmıştır. İdrîsiyye ve kolları, ıslahatçı hareketler olarak İslam'ın özellikle Afrika'da yayılması için tebliğ misyonuna ağırlık vermişlerdir.

### KAYNAKÇA

- 'Afiî, Ebu'l-'Alâ. *et-Taşavvuf es- sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'ş-Şa'b, t.s.
- 'Afiî, Ebu'l-'Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Azamat, Nihat. "Ahmed b. İdris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/92. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Beytâr, Abdürrezzak. *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-ğarnî's-sâlise 'aşer*. thk. Muhammed Behçet el-Beytâr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1993.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.42/612. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Chittick, William. *Tasavvuf*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Saygı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.



- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri İle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *Mu'cemu'l-müellifine's-şûfiyyîn*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse Li'l-Kitâb, 2006.
- DİA. "Avdülaziz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Ebû Rumman, Muhammed. *Esrâru't- tarîki's-şûfi*. Ürdün: Muessesetu Fridriş Aybert, 2020.
- Fâsî, Seyyid Ahmed b. İdris. *el-Esâs*. haz. Abdülhalık Hakkı. (*el-Meĥâmidü's-Semâniye* adlı eserin kenarında, 11-15. sayfalar). Kahire 1304.
- Fâsî, Seyyid Ahmed b. İdris. *el-Meĥâmidü's-semâniye*. haz. Abdülhalık Hakkı. Kahire 1304.
- Fâsî, Seyyid Ahmed b. İdris. *el-ĥavâ'id*. haz. Abdülhalık Hakkı (*el-Meĥâmidü's-Semâniye* adlı eserin kenarında, 2-10. sayfalar). Kahire 1304.
- Harîrizâde, M. Kemaleddin. *Tibyânü vesâili'l-hakâyık fi beyân-ı selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430/1b-398a.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *Senûsiler*. sad. Dursun Gürlek. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muĥaddime*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990.
- İbrahim, Abdullah Abdürrezzâk. *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*. çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- İşcan, Zeki. *Selefilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Kara, Mustafa. "Evrâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/533. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kavak, Abdulcebbar. "İbnü'l-Arabî'nin Rüya Yoluyla Tesirine Bir Örnek: Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin el-Hikemu's-Sûfiyye Adlı Eseri". *Uluslararası İbnü'l-*

*Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı*, haz. Fikret Karaman. 641-650. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

Kerrâr, Ali Salih. *eṭ-Tarîkatü'l-İdrîsiyye fi's-Sûdan*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1991.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ma'rûf Zerîk, Ali Abdülhamid Baltacı. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1990.

Mahmûd, Abdulkâdir. *el-Felsefetü's-şûfiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1967.

Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Makdisi, George. "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2003.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etu fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Baskı, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Ömerî, Hasan b. Ahmed b. Abdullah. *Munâzara 'ilmiyye beyne Sîdî Ahmed b. İdris ve Vehhâbiyyeti Necd*. haz. İbrahim er-Rifâ'î. Kına: Dâru Âl er-Rifâ'î, t.s.

Öteleş, Zeliha. "Tarikat Dönemi Sonrası Tasavvufî Hareketler: Dandaravî Topluluğu Örneği". *Akademiar Dergisi* 7 (Aralık 2019), 141-160.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özköse, Kadir. "Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler". *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 11-39.

Özköse, Kadir. "Sudan'da Tasavvufî Tecdid Hareketleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (2021), 197-217.

Özköse, Kadir. "Sudan'da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kadiriyye ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi". *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 163-178.

Rifâî, Ahmed b. Ali. *Hâletu ehli'l-hakika ma'a'llahi Teâlâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2004.

Şahin, Hanifi. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.

*The Letters of Ahmad İbn İdris*. çev. Albrecht Hofheimz vd. ed. Einar Thomassen ve Bern Radtke. London: Hurst and Company, 1983.

- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Türer, Osman. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Tarihî Süreçte Seleflilik-Tasavvuf İlişkileri". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 253-262.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Yalçın, Ahmet. *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbn Teymiyye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yalçın, Ahmet. "İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2019), 139-156.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevesül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/6. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yerinde, Âdem. "Muhammed Osman el-Mirganî (Sufi Kişiliği ve Tefsirciliği)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18 (2008), 1-46.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Zekeriya, Zehre Atife. *et-Terbiyetu'r-rûhiyye fî menheci Ahmed b. İdris ve etbâ'ihî*. Dimaşk: Dâru't-Tekvîn Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2004.



## **Hadis-Rey Tartışmasının Hüküm Tespitine Etkisi: Hükümün Kaynağı Probleminin Kelamla İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme**

The Effect of Ḥadīth-Ra'y Discussion on Judgment Determination:  
An Evaluation in the context of the Relation between the Source of  
Judgment Problem and Kalam

**Elmas Gülhan GENÇDOĞAN**

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Res. Assit., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Kalam,  
Isparta / Turkey  
gulhancam@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9534-6332

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 6 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.994984

**Atıf / Citation:** Gençdoğan, Elmas Gülhan. "Hadis-Rey Tartışmasının Hüküm Tespitine Etkisi: Hükümün Kaynağı Probleminin Kelamla İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme / The Effect of Ḥadīth-Ra'y Discussion on Judgment Determination: An Evaluation in the context of the Relation between the Source of Judgment Problem and Kalam". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 119-142. doi: 10.29288/ilted.994984

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



**Öz\***

*Hükümün tanımına ilişkin fıkıh usulünde ortaya çıkan farklılıklar kelâmî bir zemin barındırmaktadır. Alaaddin es-Semerkindî hüküm teorisinin kelâmî zemininden bahsetmekte ve hükümün mahiyetine ilişkin farklılıklara itikadî ayrışmaların etkisini dile getirmektedir. Mu'tezile'nin şer' gelmeden de fiillerin hükümlerinin bilinebileceğine ilişkin hüsun-kubuh anlayışına bir reaksiyon olarak Eş'arîler; aklın bir filin hüsun ve kubhuna dair hüküm veremeyeceği, aklın nimet verene şükretmeyi gerektirmeyeceği ve şer' gelmeden önce fiillerin hükümünün bulunmadığı iddiasındadırlar. Hüküm teorisinde ortaya çıkan görüş farklılıklarının temellerinde hadis-rey problemi de yatmaktadır. Kur'an ve sünnetin en önemli iki kaynak olduğu ortadadır. Bununla birlikte hadislerin toplanmasının rey ile hüküm verme alanının daralmasına sebep olduğu bilinmektedir. Hadis-rey tartışmalarına kaynaklık etmeleri sebebiyle burada Kur'an ve sünnetin otorite oluşlarına değinilmiştir. Yine burada Kur'an ve sünnetin otoritesinin kelâm eliyle sağlandığı özellikle vurgulanmış, İlahî iradenin hüküm koymada tek yetkili unsur olarak tayin edilmesinin de kelâm eliyle belirlendiği dile getirilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kelâm, Fıkıh Usûlü, Hüküm, Hadis-Rey, İlahî İrade.*

**Abstract**

*The differences that emerged in the fiqh method regarding the definition of the judgment have a kalâm-based ground. 'Alâ' al-Dîn al-Samarqandî talks about the theological ground of the theory of judgment and expresses the effect of theological divergences on the differences regarding the nature of the judgment. As a reaction to the Mu'tazila's understanding of good-evil/husn-kubh, that the judgments of actions can be known even before the shari'a comes, the Ash'arites claim that the mind cannot judge the goodness or badness of an action, that the mind does not require gratitude to the one who gives blessings, and that actions do not have any judgment before the bad thing comes. Also, in the basis of the problem of hadîth-ra'y lies the differences of opinion that emerged in the theory of judgment. It is obvious that the Qur'an and the sunnah are the two most important sources. However, it is also known that the collection of hadiths causes a narrowing of the field of judgment with reason. Since they are the source of the hadîth-ra'y discussions, the authority of the Qur'an and the Sunnah is mentioned here. Here again, it should be emphasized that the authority of the Qur'an and Sunnah is provided by the kalam. The determination of the Divine will as the only authorized element in making judgments has also been determined by the kalam.*

**Keywords:** *Kalam, Fiqh Method, Judgment, Hadîth-Ra'y, Divine Will.*

**Extended Summary**

The problem of the source of the judgments includes the problem of determining the source quality of the Divine will in determining the judgments related to human behaviour. In fact, all schools agree that the Divine will is the source of the judgements. As a matter of fact, this is revealed by the principle of "There is no judge but Allah". However, while the problem is handled within the framework of the good-evil/husn-kubh problem in kalam, it is about how it can be determined that the shar'iyah(bad things), in other words Divine will is at the source of the judgments in terms of Islamic law. While something is called haram, wajib or makruh in the fiqh method, who is the one who referred this decision is evaluated because of theological preferences. Although all schools accept that

\* Bu çalışma; Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi -Fıkıh Usûlünün İnşasında Kelâmın Belirleyiciliği- (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Danışman: Prof. Dr. Galip Türcan) adıyla hazırlanmakta olduğumuz doktora tezimizden üretilmiştir./ This article is extracted from my doctoral thesis that I am writing under the name of The Relationship Between Kalam and Fiqh Method -The Determination of Kalam in the Construction of Fiqh Method- (Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Supervisor: Prof. Dr. Galip Türcan)

Allah is the source of the judgment and the only judge, the ways of revealing the judgment have gained differences with the *hadith*-*ra'y* discussions in the historical process. This study aims to reveal the relationship between the source of the judgment, which is an element of the theory of *fiqh* and *kalām*. In this context, this study aims to show in the context of *hadith* –*ra'y* debates how the Divine will, which is also accepted by the *fiqh* method, has gained dominance in Islamic thought by the hand of *kalām*. In addition, it is another aim of this study to show that the Divine will is the only authoritative factor and that it realizes it by referring to the authority of the Qur'an and the Sunnah. Here, firstly, the effects of the two approaches based on reason and revelation in the history of Islamic thought on the formation of the *fiqh* method were examined. Subsequently, the connection between the *Fiqh* Method and *kalām*, which the *Fiqh* Method has theoretically gained its legitimacy through, has been evaluated in the context of the relations of both sciences in the first two centuries of Hijra. In the determination of the judgments determined by the *kalam*, the problem that Allah is the only judge and whether human beings can make judgments, in other words, the problem of authority, has been dealt with by examining elements such as *qiyas* and *istihsan*. The form of *ra'y*/opinion used by the Prophet and the Companions turned into reason in the process and started to take the place of *ray*. The point to be noted here is that reason was not used in the period of the Companion as it was later conceptualized by the *Mu'tazila*. The Companion used *ra'y*, not reason as it was conceptualized. Here, when examining the *hadith* –*ra'y* problem, an evaluation was made about the authority of the Qur'an and Sunnah. Because the two most important representatives of revelation are the Qur'an and the Sunnah. Here again, it should be emphasized that the authority of the Qur'an and the Sunnah is provided by *kalam*. In the Hijri 2<sup>nd</sup> century, the process of compilation of *hadith* began, and in the following period, which was easily used by the Companions, the field of *ra'y*, a source frequently referred to by *Ahl-al Ra'y*, narrowed. With the collection of *hadith*, many *hadiths* that had not been known before became accessible. As a result of this, the reasons such as resorting to the *ra'y* because of the fear of not being able to reach the *hadith* about a new problem or the fact that the *hadiths* that can be accessed are not authentic have disappeared. Who will give the judgment is related to the limits of the jurisdiction determined by *kalām*. In other words, it is an area determined by *kalām* that the act of making judgments is an authority that belongs only to the Divine will. In fact, such a discussion did not exist in the period of the Companion. However, the *ra'y* that the Companion applied later turned into reason under the influence of philosophy and *Mu'tazila*. In such an environment, what *Shafi'i* did at least in terms of *fiqh*, was to establish the theory of sunni methodology by limiting the jurisdiction of the reason and revealing the principle of *shari'a*. Ultimately, what is dealt with in this article is the problem of who has the will to make judgment. Here, it is examined what the judgment is and who is the owner of the will in making the judgment. It has been accepted by the Muslim majority that only the Divine will have the authority to make judgment. The determination of the Divine will as the only authoritative element in making judgments has been determined by *kalam*. *Fiqh* method has realized the authority of Divine by both appealing to the authority of the Qur'an and the Sunnah and ignoring the elements such as reason in the determination of judgment. Here, it is aimed to emphasize that the authority building in question is done with a theological concern.

## GİRİŞ

Hükümlerin kaynağı problemi beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin ortaya konulmasında İlahî iradenin kaynaklık niteliğinin belirlenmesi sorununu barındırmaktadır. Esasen hükümlerin kaynağında İlahî iradenin olduğu hakkında tüm ekoller görüş birliği içerisindedir. Nitekim bu, 'la hâkime sivallah'<sup>1</sup> 'Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur' ilkesiyle açığa çıkmaktadır. Söz konusu ilke de "Hüküm

<sup>1</sup> Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afifi (Riyad: Dâru's-Samî'i, 2003), 1/111.



*ancak Allah'ındır*<sup>2</sup> mealindeki ayete dayanmaktadır. Ne var ki problem kelâmı husn-kubh problemi çerçevesinde ele alınırken İslam hukuku açısından da şer'iliğin yani hükümlerin kaynağında İlahî iradenin bulunduğu nasıl tespit edilebileceği hususunda ortaya çıkmaktadır. Fıkıh usulünde bir şeye haram, vacip, mekruh derken bu hükmü sevk edenin kim olduğu kelâmî tercihlerin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Tüm ekoller hükmün kaynağının ve tek hâkimin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte hükmün açığa çıkarılmasının yolları tarihî süreçte hadis-rey tartışmalarıyla farklılık kazanmıştır. Yine tarihî süreçte rey ve vahiy beraber bulunurken, ilerleyen süreçte rey tümüyle inkar edilmiştir.

Bu çalışma, fıkıh usulü teorisinin bir unsuru olan hükmün kaynağının kelâmı ilişkisini ortaya koymayı ve bu bağlamda fıkıh usulü tarafından da teslim edilen hüküm koymada tek yetki sahibinin İlahî irade olduğunun kelâm eliyle İslam düşüncesinde nasıl hakimiyet kazandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca kelâmın, İlahî iradenin tek yetkili unsur olduğunu, Kitab ve sünnetin otoritesine atıf yapmak suretiyle gerçekleştirdiğini göstermek de bu çalışmanın başka bir amacını teşkil etmektedir. Bununla birlikte çalışmada öncelikle hüküm kavramının kelâm ve fıkıh usulü bakımından ne anlam ifade ettiği ele alınmış ve hüküm teorisinin kelâmî temelleri bir örnek olarak Alaaddin es-Semerkindî (öl. 539/1144)'nin *Mizâni'l-Usûl* adlı eserinden hareketle gösterilmeye çalışılmıştır. Akabinde de hükmün kaynağı probleminin kelâmı ilişkisi hadis tedvin sürecinin etkileri bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmada daha ziyade fıkıh usulü kaynaklarına atıf yapılmış ve hükmün kaynağı problemi değerlendirilirken başvurulan müelliflerin kelâmî tercihlerinin bu probleme etkisi daha ziyade fıkıh usulü eserlerinin incelenmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Fıkıh usulünün kelâmî temellerine ilişkin özellikle de fıkıh usulünün kaynaklarının kelâm tarafından nasıl değerlendirildiğine dair müstakil bir çalışma mevcuttur.<sup>3</sup> Ancak burada çok daha özel bir çalışma yapılmış ve fıkıh usulünün bir konusu olan hüküm probleminin kelâmı ilişkisi hadis tedvin süreci üzerinden ele alınmıştır. Yine Şafiî (öl. 204/820)'nin, fıkıh usulünde olduğu gibi, diğer İslamî ilimlerde de İlahî iradenin otoritesini asıl kabul ettiği hususunda müstakil bir çalışma mevcuttur.<sup>4</sup> Ancak bu çalışmada Şafiî'nin ilgili yaklaşımının temelinde de kelâmî tercihlerinin bulunduğu hüküm problemi üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır.

<sup>2</sup> el-En'âm 5/57.

<sup>3</sup> Salim Ögüt, "Usûl-i Fıkıhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslamî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 37-61.

<sup>4</sup> Talip Türcan, "Sünnî Şer'ilik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafiî", *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu* (İstanbul: Artus Basım, 2012), 713-725.

## 1. HÜKÜM TEORİSİNİN MAHİYETİ

Hüküm lügatte ‘menetmek’ anlamına gelmekte olup kelimenin kökü, zulme engel olma, bir hayvana kontrol edilmek amacıyla gem takma, sefih bir kimseye engel olma manalarını barındırmaktadır.<sup>5</sup> Kavram olarak hüküm, farklı disiplinler bakımından farklı anlamları ifade etmekle beraber genel manada, bir şeyin diğer bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak isnad edilmesi demektir.<sup>6</sup> Hüküm kavramı kelâm ilminde gerek dinî gerekse aklî tüm ilkeler için kullanılmaktadır. Dinî hükümler naslardan elde edilen sonuçları ifade etmekte ve kendi içerisinde itikadî/aslı, amelî/ferî ve ahlaki hükümler olarak belirlenmektedir. Aklî hükümler, aklın, varlıklar ve kavramlara dair değerlendirmeleri anlamına gelmektedir. Akıl ise bir şey hakkında; varlığı zatının gereği olana vâcib, varlığı yokluğuna müstevi olana mümkün ve yokluğu zatının gereği olan, var olması aklen tasavvur olunamayana ise mümteni/müstahil hükümlerini verebilmektedir.<sup>7</sup> Hukukta hüküm bazen bir yargılamanın sonucunu ifade etmekte, yargılama sonucunda hakimin kararı hüküm olarak adlandırılmaktadır.<sup>8</sup> Bu bağlamda hüküm, dile getirilen yargılama faaliyetinin bir ögesi olmaktadır. Hüküm kavramı ekseninde yargılama da şu unsurlardan meydana gelmektedir: Hüküm/yargı kararının kendi; mahkûmun bîh/hükümün konusu; mahkûmun leh/ taraflardan lehine hüküm verilen; mahkûmun aleyh/taraflardan aleyhine hükmedilen; hâkim/yargı faaliyetini gerçekleştiren kimse.<sup>9</sup>

Hüküm kavramının fıkıh usûlündeki anlamı mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcülerle fukahâ metodunun temsilcileri olan fakihler/Hanefiler bakımından farklılık arz etmektedir. Çoğunluğu da oluşturan mütekellimîn metodunun temsilcileri hükmü; “Şârî’in iktizâ, tahyîr ve va’d bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı”<sup>10</sup> şeklinde; Hanefî usulcüler ise, “Şârî’in iktizâ, tahyîr ve va’d bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eseri”<sup>11</sup> diye tanımlamaktadırlar. Söz konusu iki tanım arasındaki farklılık hitab ve hitabın eseri kavramlarında ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Usulcüler hitabı, fakihler ise hitabın eserini/sonucunu hüküm olarak adlandırmaktadırlar. Bir başka ifadeyle Hanefîler, hükümün mahalli olarak mükelle-

<sup>5</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/91.

<sup>6</sup> Tehânevi, *Mevsû’atu keşşâfi ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirîn, 1996), 1/293.

<sup>7</sup> İlyas Üzüm, “Hüküm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

<sup>8</sup> Şihâbeddin Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm ve taşarrufâtî’l-Kâdî ve’l-İmâm*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), 58.

<sup>9</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/109-110.

<sup>10</sup> Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakki min ‘ilmi’l-üşûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî (Riyad: Dâru’l-Fadîle, 2000), 1/72; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/131.

<sup>11</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-üşûl şerhu mirkâtî’l-vuşûl* (Dersâadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321), 276.

<sup>12</sup> Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73.

fin fiillerini esas alıp Şâri'in hitabının, yani nassın vücûb ve hurmet cinsinden eserine hüküm demektelerdir. Buradan hareketle denilebilir ki Hanefiler insan merkezli bir sistemi benimsemekte ve hükmü, kulların fiillerinin vasfı olarak tayin etmektedirler. Usulcüler ise Allah'ın hitabını yani nassın metnini esas almakta ve hitabı, Şâri'in vasfı olarak kabul etmektedirler. Örnek verecek olursak; “*Namazı dosdoğru kılınız*”<sup>13</sup> ayeti gereğince Hanefiler namazın kılınmasına dair hitabın, kulların fiillerine ilişkin eserini hüküm olarak kabul etmekte, ayetin hükmünün ise namazın vücûbu olduğunu ifade etmektedirler. Ancak Şafîiler bizzat ayetin hüküm olduğunu dile getirmektedirler.<sup>14</sup> Ne var ki hükmün yalnızca şer’î hitap biçimindeki tanımı, beşerî fiillerle ilgili olup kural koyucu olmayan bildirme işlevli/ihbârî fiilleri de kapsayacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir.<sup>15</sup> Ancak belirtmek gerekmektedir ki kimi zaman dilde ihbar için kullanılan, satın aldım, sattım gibi ifadeler esasen akit sigaları olmasına rağmen şer’î bakımdan hükümlerin ortaya çıkmasını sağlayan inşâî bir anlam da barındırabilmektedir.<sup>16</sup>

Hükmün tanımına ilişkin yukarıda dile getirilen farklılık esasen kelâmî bir zemin barındırmaktadır. Semerkant Hanefî-Mâturîdî ekolünün önemli temsilcilerinden Alaaddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*<sup>17</sup> adlı eserinde hüküm teorisinin kelâmî zemininden bahsetmektedir. Buna göre Hanefiler hükmün, Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğu görüşündedirler. Hâdis olan bir fiilin vâcib, hasen, haram ve kabih olması onlara göre Allah'ın hükmü ile sabit olan bir sonucu, bir başka deyişle mahkûmullahı ifade etmektedir ki Allah, hâdis olan fiili bu vasıf üzere yaratmıştır. Allah'ın tek bir fiili bulunmakla beraber fiil, mefulün vASFına göre değişik isimler alabilmektedir. Söz gelimi şayet mefulün vasfı hâdis olmak ise fiil, ihdâs ismini almaktadır. Yine fiilin eseri vücûb ise fiil, icâb ismini, fiilin eseri hurmet ise tahrîm ismini almaktadır.

Semerkandî, hüküm teorisinin kelâmî bir problem olan tekvin-mükevven ile ilgili olduğunu dile getirmektedir. Buna göre tekvin, icâd, ihdâs ve tahlîk Allah'ın ezeli sıfatlarından olup hakiki olarak O'nun fiilidir. Mükevven ise Allah'ın mefulü olup hâdistir. Yine hâdis olan mükevven, Allah'ın müvekkeveni var olma anında ihdas etmesiyle varlık sahasına çıkmaktadır. Bundan dolayı ‘Allah ezelde haliktir ve O'nun tek bir fiili vardır’ denilmektedir.<sup>18</sup> Belirtildiği üzere Semerkandî hüküm

<sup>13</sup> el-Bakara, 2/43.

<sup>14</sup> Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 29-30.

<sup>15</sup> Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, 82.

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzi, *el-Mahşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1/316-317.

<sup>17</sup> Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/470-471.

<sup>18</sup> Alaaddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâicü'l-'uqûl*, thk. Muhammed Zeki Abdullber (b.y.: y.y., 1984), 17.

teorisinin, tekvin ve mükevvenin aynı olup olmadığı tartışması ile ilişkisini dile getirerek, Mu'tezile, Eş'arîler ve kelâmcıların çoğuna göre tekvinin mükevven ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Bunun sonucunda icâb vâcibin, hüküm mahkûmun, tahsîn hasenin, tahrîm hurmetin aynı olmaktadır. Böylece onlara göre mahkûmun bihe hüküm isminin verilmesi, mecazen değil hakikî anlamı itibarıdır. Hüküm teorisine ilişkin ifadelerine devam eden Semerkandî, Mu'tezile'nin hüküm hakkındaki görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre hüküm, fiilin aynı değil, fiilin, vâcib, mendub, hasen ve muharram olmasıyla mevsuf olarak hükmî bir vasıf üzere bulunmasıdır. Söz gelimi namazın farz, malî tasadduk etmenin hasen, zinanın haram olması şer'î birer hükümdür. Yoksa bu fiillerin kendileri şer'î hüküm değildir. Hüküm ile mecazen mahkûm kastediliyorsa Mu'tezile'nin hükme ait bu tanımını doğru kabul edilmelidir. Hüküm ile mecazen değil de hakiki anlamı itibarıyla mahkûm kastediliyorsa bu, tekvin ile mükevveni aynı kabul edenlerin görüşlerini benimsemeyi gerektirmektedir.<sup>19</sup> Yine Mu'tezile'nin bir kısmına göre hüküm, fiilin, vâcib, mendub, mübah ve haram oluşunu Allah'ın bize haber vermesinden/i'lâm ibarettir. Yoksa Mu'tezile'ye göre, ihdâs ve bir olsa bile, Allah'ın fiilde hasen, kubuh, vücûb, hurmet gibi vasıfları ihdâs ve icâdî değildir.<sup>20</sup>

Burada ifade edilmelidir ki, yalnızca Mu'tezililere göre değil usûlcülerin çoğuna göre de hüküm, fiilin kendi değildir. Her ne kadar 'namaz farzdır', 'zina haramdır' gibi kullanımlarda fiil hüküm ile aynı gözükse de fiilin, hükmün aynı olmadığına dair birçok gerekçe ileri sürülmüştür. Söz gelimi zaten fiilin kendi ve sıfatlarının tamamı sem'den önce de bilinmektedir. O halde hüküm sem' ile biliniyorsa sem'den önce bilinen ile aynı olamaz.<sup>21</sup> Yine 'şarap içmek yasaklanmıştır' cümlesinde olduğu gibi yasaklama fiilinin şarap içmeye izafesi fiilde devamlılığı olan zatî bir nitelik taşımamaktadır. Zira zaruret halinde şarap içildiğinde, şarap içme fiili aynı olmakla beraber sonucu itibarıyla farklı hükümler almakta hatta ikinci durumda söz konusu fiil vâcib olmaktadır.<sup>22</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki bir şeyin yasaklanmasıyla kastedilen nehye konu olması, vâcib olmasıyla kastedilen de emre konu olmasıdır. Görüldüğü üzere fiil her iki durumda da aynıdır. Ne var ki hükümlerin söz konusu durumlarda farklı oluşu, hükmün fiillere izafesinin şer' tarafından gerçekleştirildiğinin bir göstergesidir. Şayet hüküm Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiillere ait zatî bir özellik olsaydı hükümlerde farklılığın olmaması gerekirdi.<sup>23</sup>

Hükümün tanımında mütakellim usûlcülerle fakihler arasında yer alan, 'mükellefin fiillerine ilişkin Şârî'in hitabı' ve 'hitabın eseri' farkının temelinde yine kelâmî

<sup>19</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâicü'l-'ukûl*, 18.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâicü'l-'ukûl*, 19.

<sup>21</sup> Bâkullânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd es-şâgîr*, thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenid (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 1/274.

<sup>22</sup> Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yöntemi Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 108.

<sup>23</sup> İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yöntemi Delâlet Anlayışı*, 110.

bir mesele olan hüsün-kubuh problemi yer almaktadır. Mütakellim usulcüler tarafından aklın şer'i hükme ulaştırılan bir yol olarak kabul edilmemesi ve şer' gelmeden önce fiillerin hükmünün bulunmaması hükmün, Şârî'in hitabı olarak anlaşılmasını gerektirmiştir. Hükmün yukarıda dile getirildiği şekilde ifade edilmesinin temelinde de esasen itikadî bir ayrışmanın varlığından söz etme imkânı bulunmaktadır. Mu'tezile'nin şer' gelmeden de fiillerin hükümlerinin bilinebileceğine ilişkin hüsün-kubuh anlayışına bir reaksiyon olarak Eş'ariler; aklın bir fiilin hüsün ve kubhuna dair hüküm veremeyeceği, aklın nimet verene şükretmeyi gerektirmeyeceği ve şer' gelmeden önce fiillerin hükmünün bulunmadığı iddiasındadırlar.<sup>24</sup> Nitekim İbn Rüşd (öl. 595/1198) hükmün, Şârî'in hitabından ibaret olduğu görüşünü Ehl-i Sünnet'e atfetmekte, akabinde de Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına uygun olarak hitap bulunmadığında fiillerin güzellik ve çirkinliklerinin bilinemeyeceğini dile getirmektedir.<sup>25</sup> Hatırlanacağı üzere Mu'tezile fiillerin güzellik ve çirkinliklerini, fiillerin zatî vasıfları olarak kabul etmekte ve söz konusu vasıfların da akıl tarafından bilinebileceğini ileri sürmekteydi.

## 2. HÜKÜM TESPİTİNDE HADİS-REY PROBLEMİ

Burada öncelikle, İslam düşünce tarihinde var olan akıl ve nakil merkezli iki yaklaşımın fıkıh usûlünün oluşumuna tesiri ele alınacaktır. Akabinde ise fıkıhın yöntemleri anlamına gelen fıkıh usûlünün, teorik olarak, meşruiyetini kendisi vasıtasıyla kazandığı kelâmıla irtibatı, her iki ilmin de ortaya çıktıkları hicri ilk iki yüzyıldaki ilişkileri bağlamında değerlendirilecektir. Hadis-rey problemi ekseninde hadis tedvin sürecinin, fıkıh usûlünün de en önemli meselesi olan ve yine esasen kelâmın belirgin kıldığı, fiillere ait hükümlerin tespitinde Allah'ın tek hakim olduğu anlayışı ile insanın da hüküm vermede bir dahlinin olup olmadığı problemine, bir başka deyişle yetki problemine etkisi de maslahat, kıyas ve istihsan gibi unsurların incelenmesi suretiyle burada tetkik edilecektir.

### 2.1. Sahabenin Reye Yaklaşımı

İslam düşünce tarihinde kuramsallık kazanan temel iki yaklaşımın varlığından bahsedilebilir. Hangi ilim sahasında olursa olsun ilk yaklaşım tarzı nakli esas alan, olabildiğince gelenekçi, ikincisi ise naklin yanında akla da yer veren, rey' i benimseyen ve ortaya çıkan yeni problemler karşısında rey'i temel alan yaklaşım tarzıdır. Rey, 'sonuç itibarıyla isabetli olanı çıkarsama'<sup>26</sup>, 'kişinin, zıt iki şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması'<sup>27</sup> ve 'istenilen sonuca ulaştırması umulan

<sup>24</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız (Medine: y.y., ts.), 1/177.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûri fi uşûli'l-fıkh ev muhtaşaru'l-mustaşfâ*, thk. Cemâleddin el-Alevî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 41.

<sup>26</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-uşûl*, haz. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 148.

<sup>27</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât mu'cem fi'l-muštahalât ve'l-furûki'l- luğaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Misrî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012), 402.

öncüller üzerinde düşünme<sup>28</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Nakli ve akli esas alan söz konusu yaklaşım tarzlarına ilişkin ayırım, itikat ve fıkıh bakımından bu şekilde olduğu gibi hadis, tefsir, nahiv gibi ilimler bakımından da böyledir. Söz gelimi Kur'an'ın anlaşılmasında yalnızca Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden hareketle rivayete dayalı tefsir yapılmakla beraber, Kur'an ve sünnet yanında Arap dilinin imkanları, nüzul sebepleri gibi unsurları referans alan tefsirler de mevcuttur. Yine nahiv ilmi için de benzer bir durum söz konusudur. Kûfe ve Bağdat merkezli dil bilimciler rivayet ve işitmeye (sem') dayanırken Basra merkezli olanlar rey' ve kıyasa dayanmaktadırlar.<sup>29</sup>

Nakil ya da akıl esaslı düşünce tarzının kökenleri sahabeye kadar uzanmaktadır. İslam düşüncesinde aklın kullanımının ilk örneklerini sahabe döneminde görme imkanı bulunmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki burada ifade edilen akıl ile sonraki yüzyıllarda gelişen ve sistematik düşünme tarzını ifade eden akıl anlaşıl-mamakta daha ziyade rey'in, sahabenin de Kur'an ve sünnetten sonra sıkça başvurduğu formu kastedilmektedir. Rey'in söz konusu formuna ilişkin Hz. Peygamber'den rivayetler de zikredilebilir. Söz gelimi Bedir Gazvesi'nde ordugâhın kurulacağı yerin Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlendiğini soran sahabîye 'rey' ile<sup>30</sup> cevabı ilgili rey'in örneğini teşkil edebilir. Cüveynî (öl. 478/1085) sahabe, tabiîn ve daha sonrakilerin rey ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazaî kararlarının onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp sadece reye dayandığını ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Muaz hadisi olarak bilinen rivayet, ilerleyen süreçte akıl esaslı yaklaşımların temelini oluşturan ve yukarıda Hz. Peygamber'den örnekle dile getirilen rey'in bir devamı niteliğinde, bu doğrultuda da aklın kullanımına dair en özgün rivayet olabilir. Buna göre Muaz b. Cebel Yemen'e giderken Hz. Peygamber onun ne ile hüküm vereceğini sormuş, Muaz da ilk olarak Allah'ın Kitabıyla akabinde Hz. Peygamber'in sünnetiyle, karşılaştığı problemin hükmünü burada da bulamazsa kendi rey'i ile içtihat edeceğini dile getirerek nassın bulunmadığı yerde yeni bir hüküm oluşturabileceğini göstermiş, Hz. Peygamber de onun bu cevabı karşısında memnun

<sup>28</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât mu'cem fi'l-muştalahât ve'l-furûki'l- luğaviyye*, 402; Rey'in farklı anlamları ve rey hakkında detaylı tartışmalar için bk. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

<sup>29</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 115.

<sup>30</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/263.

<sup>31</sup> İmamul-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399), 2/768, 771; H. Yunus Apaydın, "Re'y", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Hz. Ömer de Şurayh (öl. 80/699)'ı Kûfe kadılığına tayin ettiğinde ona şöyle söylemiştir: “Kur’an’da apaçık bir hüküm bulmaya bak. Şayet böyle bir hükmü bulursan o konuda kimseye bir şey sorma. Fakat Kur’an’da açık bir hüküm bulmadığın bir meselede sünnete ittiba et. Sünnette de bir şey bulamazsan reyinle içtihat et.”<sup>33</sup> İşte söz konusu rivayetler daha sonra gelişen sistematik düşünce tarzının sahabe dönemindeki en önemli dayanaklarını oluşturmaktadır.

Çeşitli şekillerde dile getirildiği üzere sahabe, ortaya çıkan bir problemin hükmünü belirlerken öncelikle Kitab’a, Kitab’da aradığı problemin çözümünü bulamazsa sünnete başvurmaktadır. Onlar, her iki kaynaktan da ilgili problemin çözümünü bulamadıklarında ise toplumun menfaatini/maslahatı gözeterek reyleri ile hüküm vermektedirler.

Maslahat, gerçekte ‘insanların ihtiyaçlarının karşılanması’ndan ibaret olan anlamı itibarıyla ilk dönemlerde kullanılmasına karşın, diğer birçok kavram için de söylenebileceği gibi, İslamî ilim sahalarının ortaya çıkmasıyla fıkıh usulündeki manasına kavuşmuştur. En açık şekilde maslahat, bir menfaatin elde edilmesinden veya bir zararın giderilmesinden ibarettir. Yine maslahat ile esasen şer’in amacına ilişkin ‘koruma’ kastedilmektedir. Buna göre şer’in insanlardan gerçekleştirmelerini beklediği amacı beş kısımdır. O da, onların dinlerini, canlarını, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumaktan ibarettir. Bu asıllardan her birinin içerdiği husus, maslahattır. Bu temel asılların dışında kalan her bir husus da mefset olup, onun giderilmesi de maslahattır.<sup>34</sup> Maslahatın gözetilmesi neticesinde hüküm verme, hatta bazen ilgili konuda açık nassın varlığına rağmen, maslahat gerekçesiyle, farklı bir nassı esas alarak hüküm verme sahabenin yaşanan olaylar karşısında rey kullandığının bir göstergesidir. Söz gelimi, Hz. Ömer döneminde fethedilen Mısır ve Irak topraklarının savaş ganimeti olarak savaşımlar arasında dağıtılması, savaş ganimetlerinin dağıtımı ile ilgili ayet<sup>35</sup> gereğince mümkün olmasına rağmen Hz. Ömer maslahat gereği, servetin belli kimseler elinde dönüp dolaşan bir şey olmamasını ifade eden ayeti<sup>36</sup> esas almış ve ganimetin savaşımlar arasında dağıtılmamasını emretmiştir.<sup>37</sup>

Sahabenin içtihatlarının incelenmesi neticesinde onların, hükümleri görüşüp istişare ettikleri meclislerde, ortaya çıkan her bir problem için bir asıl arayıp bundan

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, “es-Sunen”, *Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sitte ve Şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kitâbu’l-kazâ”, 11.

<sup>33</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Fakîh ve’l-mutefakkîh*, thk. Ebu Abdurrahman - Adil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/491.

<sup>34</sup> Muhammed Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 194.

<sup>35</sup> el-Enfal 8/69.

<sup>36</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>37</sup> Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi-Makasidü’s-Şeria-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 27.



bir anlam çıkarmaya çalıştıkları ve akabinde de meydana gelen olayı bu asla dayandırdıkları görülmemektedir. Başka bir deyişle sahabe, bir probleme ilişkin asıl bulunsun ya da bulunmasın rey kullanmaktaydı. Yani sahabenin içtihat uygulamasının bu denli esnek bir yapıda olması ve ilgili içtihat uygulamasının yalnızca naslardaki hükümlere bağlı olmaması ve onların, hakkında hüküm verdikleri her bir olay için bir asıl arama çabasına girmemeleri maslahatın kabul edilmesindeki en önemli etken olmuştur denilebilir.<sup>38</sup>

Nakil-akıl tartışması, yukarıda ifade edildiği şekliyle sahabenin rey kullanmasında değil ilgili kullanımlardan hareketle kıyas ve içtihat temelli bir metodolojinin oluşturulup oluşturulamayacağına ortaya çıkmaktadır. Kıyası benimseyen yaklaşımlar, sahabenin reye başvurmasını, Muaz hadisi ve Hz. Ömer'in mektubu örneklerinde de ifade edildiği üzere, kendilerine dayanak yapmışlardır. Rey karşıtı birtakım yaklaşımlar ise reyin ilk kez sahabe döneminde ortaya çıktığını ifade ederek Hz. Peygamber'in reye başvurmadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar.<sup>39</sup> Söz gelimi İbn Hazm (öl. 456/1064), Hz. Peygamber'in din konusunda yalnızca Allah'tan geleni söylediğini ifade etmekte, bununla beraber dünya işlerinde reye başvurduğunu da kabul etmektedir. Ona göre rey ilk ihdas edenler, İslam düşüncesinde akılcı yaklaşımların da temelini teşkil eden, Kûfe'de Ebu Hanife (öl. 150/767), Basra'da Osman el-Bettî (öl. 143/760) ve Medine'de Rebîaturrey (öl. 136/753)'dir.<sup>40</sup> Bu tür rey ise sistematik bir biçimde fetva ve yargı kararlarında kullanılan rey olarak anlamak gerekmektedir. Esasen reyin Hz. Peygamber ve sahabe tarafından kullanılan formu ilerleyen süreçte akla dönüşmüş ve reyin yerini akıl almaya başlamıştır. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus sahabe döneminde, daha sonra Mu'tezile eliyle de kavramsallaştığı şekliyle aklın değil, reyin kullanımınıdır.

## 2.2. Kitab ve Sünnetin Otoritesi

Hadis-rey/nakil-akıl problemini incelerken, naklin en önemli iki temsilcisinin Kur'an ve sünnet olması, yine bilhassa hadis tedvin süreciyle sünnetin sınırlarının belirlenmesinin, reyin alanının daralmasına neden olması gibi sebeplerden dolayı ilgili iki kaynağın otorite oluşu hakkında değerlendirme yapılabilir. Yine burada Kur'an ve sünnetin otoritesinin kelâm eliyle sağlandığının özellikle vurgulanması gerekmektedir.

Her itikadî yaklaşım var olma iddiasıyla ortaya çıkmış, ilgili varlık iddialarını da meşruiyetlerini sağlamak suretiyle devam ettirmiştir. Dile getirilen itikadî yaklaşımların dinen geçerli olması, görüşlerinin öncelikle Kur'an'a akabinde Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmamasına bağlıdır. İtikadî tercihler bakımından meşruiyet

<sup>38</sup> Cuveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, 2/1117.

<sup>39</sup> Apaydın, "Re'y", 35/37-40.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *Mulahhas ibtâli'l-kıyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, nşr. Said el-Afgâni (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1960), 66.

iddiası yadsınamaz olduğu gibi fikhî hükümler bakımından da söz konusu meşruiyetin sağlanabilmesi asıdır. Hatta fikhin kelâm ile ilişkisini açıklayan başlıca argüman da kelâmın, fikhin en temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetin otoritesini ispatlamasıdır. Bir başka deyişle kelâm, fikhin kaynaklarından Kur'an ve sünnetin hüccet niteliğini ispat eden bir oluşumdur. Bu, fikhin, bir hükmün doğruluğu veya yanlışlığını ispat etmek istediği zaman başvurduğu kaynakların, kaynaklık niteliğinin kelâm tarafından ortaya konulduğunu göstermektedir.<sup>41</sup>

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (öl. 100/718)'nin risalesi ilk kelâm metinlerinden kabul edilebilir. İlgili risalede Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, ele aldığı kelâmî meseleleri yorumlarken doğrudan Kur'an'ın otoritesine başvurmuş, kendi görüşlerine yer verdikten sonra Kur'an'ın tercihlerini dile getirmiş ve Kur'an'ın bir konudaki tercihinin asıl olduğunu belirtmiştir. O, Kaderiyye'nin yaklaşımlarına itiraz ederken en temel dayanak olarak onların tercihlerinin Kur'an'a aykırı olduğunu ifade etmek suretiyle bir görüşün Kur'an'a uygunluğunun asıl olduğunu vurgulamış,<sup>42</sup> böylelikle, henüz erken sayılabilecek bir dönemde Kur'an'ın kaynak niteliğine ilişkin önemli bir atıfta bulunmuştur.

Fıkıh usûlü delilleri hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan sünnetin delil niteliği de kelâm tarafından belirlenmiştir. Esasen sünnetin delil olması ve otoritesinin kelâmcılar eliyle belirlenmesi doğal karşılanmalıdır. Nitekim dinin itikadî alanına ilişkin söz söyleyen kelâm, itikadî hükümleri, kaynağında İlahî iradenin olduğu bir alana refere etmek durumundadır. Zira bu, kelâmın gayesine yönelik yapılan tanımlardan hareketle de görülebilecektir.<sup>43</sup> Bu ise öncelikle Kitab eliyle olmaktadır. Ancak bilinmektedir ki Kitab'ın vahiy mahsulü oluşunun ispatı da sadece Allah'ın göndermiş olduğu peygamber vasıtasıyla mümkündür. Söz konusu ispat ise kelâm bakımından ilk olarak Hz. Peygamber'in, bu bağlamda nübüvvet kurumunun yine daha sonra kuramsallık kazandığı anlamıyla da sünnetin otoritesinin tespitine bağlı bulunmaktadır. Kelâm ilgili otorite inşasının ne kadar önemli olduğunun farkındadır. Çünkü dinin aslını oluşturan itikadî hükümler ancak kaynağında İlahî irade olan Kitab ve yine otoritesi bizzat Kitab tarafından, "*Peygamber size ne verdiyse alın, size neyi yasak ettiyse ondan kaçının*"<sup>44</sup> ve "*Allah'a ve peygambere itaat edin*"<sup>45</sup> mealindeki ayetlerle belirlenmiş sünnet vasıtasıyla tespit edilebilmektedir. Bu ise Kitab yanında sünnetin de otorite oluşunu zorunlu kılmaktadır. Nitekim ilgili otoritenin ne kadar önemli olduğu ilk kelâmcılar tarafından da teslim edilmiştir.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Ögüt, "Usûl-i Fikhin Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", 41.

<sup>42</sup> Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, "Risâle fî'r-red 'ale'l-kaderiyye", *Bidâyetü 'ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almâni li'l-Ebhâsi'-ş-Şarkıyye fi Beyrut, 1977), 24-32.

<sup>43</sup> Seyyid Şerif Curcâni, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1938), 162.

<sup>44</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>45</sup> Âl-i İmrân 3/32.

<sup>46</sup> Ebu Hanife, "*el-Fıkhul-Ekber*", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 73.

### 2.3. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Ekolleri

Kelâmın ortaya çıkışı hatırlanacak olursa burada da nakil ve akıl temelli iki yaklaşımın varlığı görülecektir. Emevîlerin iktidarlarını İlahî iradeye bağladıkları bunu da, otoritelerine karşı çıkmanın Allah'ın iradesine karşı gelmek olduğu iddiasıyla, cebr ifade eden ayetlerin yalnızca lafzından hareketle yaptıkları bilinmektedir.<sup>47</sup> Nassların cebrî yaklaşıma zemin olabilecek ifadeler barındırdığı bir gerçektir. Ne var ki cebr ifade eden ayetlerin yanında insan özgürlüğünü esas alan ayetlerin var olduğu da bilinmektedir. Nitekim Emevîlerin iktidarlarını naslardan hareketle meşrulaştırma çabaları karşısında Hasan Basrî (öl. 110/728)'nin Abdulmelik b. Mervân (öl. 86/705)'a yazmış olduğu mektuptaki ifadeleri mutlak cebrin olmadığı, aksine insanın fiillerinde hür olabileceğinin göstergesidir.<sup>48</sup>

İlerleyen süreçte ortaya çıkan itikadî problemlerin çözümünde sadece nakli esas alan Ehl-i Hadis ile onların karşısında aklı, şer'î deliller sıralamasında ilk sıraya kadar çıkararak Mu'tezile<sup>49</sup>, yukarıda dile getirilen temel iki yaklaşımın kelâmdaki temsilcileri olmuşlardır. Fıkıhta da benzer bir durumdan söz edilebilir. Malik b. Enes (öl. 179/795)'in öncüsü olduğu Ehl-i Hadis ile önderliğini Ebu Hanîfe'nin yaptığı Ehl-i Rey fıkhındaki nakil ve akıl temelli yaklaşımın temsilcileridir.<sup>50</sup>

Ehl-i Hadis öncelikli olarak Kitab'ın kaynaklık niteliğine başvurmuş, Kitab'ta sarıh olarak yer almayan bir problemle karşılaştıklarında sünnetin delil niteliğini değerlendirmişlerdir. Yine sünnette de ilgili konuda delil bulamazlarsa selefın eserine ve fakihlerin icmâına başvurmuşlardır. Ancak dile getirilen kaynaklarda karşılaştıkları probleme dair bir çözüm bulamadıklarında o zaman Kur'an ve sünnet perspektifinde reyleriyle hareket etmişlerdir.<sup>51</sup> Ehl-i Hadis'in en büyük özelliği rey ve kıyasa olabildiğince az başvurmaları ve bir zaruret bulunmadıkça da fetva vermeyip herhangi bir istinbatta bulunmayışları gösterilebilir. Yine onlar Ehl-i Rey'in aksine farazî olanla ilgilenmemiş, bir probleme ilişkin hüküm vermek için ilgili problemin açığa çıkmasını beklemişlerdir. Ehl-i Hadis'in, hadis toplama ve hadis rivayet etme işini her türlü faaliyetten önde tutmaları da onları Ehl-i Rey'den ayırıcı başka bir özelliktir. Bu doğrultuda rivayet ettikleri hadis ve esere aykırı hiçbir fetva ve reye değer vermemişlerdir. Onlar öncelikli olarak ortaya çıkan bir meseleye dair açık bir ayet varsa onunla hüküm vermişler, ayetin delaleti zannî ise sünnete başvurmuşlardır. Şayet ilgili probleme dair bir ayet mevcut değilse Hz. Peygamber'in sünnetine bakılmış, sünnetin mütevatir veya âhâd olması dikkate alınmamıştır.

<sup>47</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 332.

<sup>48</sup> Hasen el-Basrî, "Risâle fi'l-kader", *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 111.

<sup>49</sup> Resî, "Kitâbu Uşûli'l-adl ve't-tevhîd", *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 124.

<sup>50</sup> Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, haz. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/216-217; İbn Haldûn, "Mukaddimetü İbn Haldûn", *Târîhu İbn Haldûn* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/546; Taha Feyyaz Cabir el-Alvânî, "Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 389.

<sup>51</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sabık (Kahire: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1/254-255.

Yaşanan problemlere sünnetten de çözüm bulunamadığı taktirde sahabe veya tabiinden bir grubun yaşanan probleme dair hükümleri değerlendirilmiştir. Tüm bunlar da yaşadıkları probleme çözüm olamamışsa o zaman Kitab, sünnet ve genel hükümlere bakılarak bir benzeri bulunmuş ve ona göre hüküm verilmiştir.<sup>52</sup>

Ehl-i Hadis'in naslara yaklaşımından farklı olarak Ehl-i Rey, İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi, bunun sonucunda da farklı din ve kültürden insanların Müslüman olması ya da İslam coğrafyası içerisinde kalması neticesinde ortaya çıkan gerek itikadî gerekse fikhî problemleri, aklın otoritesine başvurmak, bu minvalde de kıyas, rey, istihsan, istikra gibi Müslümanlar bakımından henüz kuramsallaşmamış metodları istihdam etmek suretiyle çözüme kavuşturmuştur. Hz. Peygamber'in bizzat reye başvurması onların reyî kullanmalarındaki en temel dayanakları olmuştur. Ehl-i Rey'in en belirgin tavrı farazî problemlerle de ilgilenmiş olmalarıdır. Ehl-i Rey farazî problemler için bile fetva verebilirken hadis rivayetinden çekinmişlerdir. Hz. Peygamber ve sahabenin önde gelenlerinin hadislerin rivayet edilmesine ilişkin sınırlayıcı tavırları Ehl-i Rey'in hadislere başvurmadaki tavırlarını da belirlemiştir. Ehl-i Rey'in hadis rivayeti ve kullanımına ilişkin tutumlarının temelindeki en büyük faktör, Kûfe etrafında hadis uydurma faaliyetlerinin artmasıdır. Tüm bunlara ek olarak çoğunlukla Irak bölgesinde varlık bulan Ehl-i Rey'in ulaşabildikleri hadis ve eser sayısı Ehl-i Hadis'e göre daha sınırlıdır. Dile getirilen bu unsurlar Ehl-i Rey'i Kitab ve sınırlı hadisler ekseninde rey ve akli kullanmaya teşvik etmiş gözükmektedir. Bu bağlamda onlar kıyas, ıstıslah ve özellikle istihsan gibi henüz tam olarak kavramsallaşmamış şer'î delillerin ilk örneklerini de vermişlerdir.<sup>53</sup>

#### 2.4. Şer'iliğin Oluşumunda Hadis Tedvin Sürecinin Etkisi

Hicri 2. asra gelindiğinde hadis tedvin süreci başlamış ve sahabenin rahatlıkla kullandığı, ilerleyen süreçte de Ehl-i Rey'in sıkça başvurduğu bir kaynak olan reyın alanı daralmıştır. Hadislerin toplanmasıyla daha önce bilinmeyen pek çok hadis ulaşılabilir olmuş, bunun sonucunda da ortaya çıkan bir probleme dair herhangi bir rivayete ulaşamama veya ulaşılabilen kaynakların güvenli bir yolla gelip gelmediğine dair bir çekincenin neticesinde reye başvurulması gibi sebepler ortadan kalkmıştır. Söz gelimi Ebu Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) hadislere, hocaları Ebu Hanife'den daha rahat ulaşabilmişlerdir. Bir başka deyişle Ebu Yusuf, Ebu Hanife'ye göre, Muhammed eş-Şeybânî de Ebu Yusuf'a göre hadislere daha rahat ulaşmış ve hüküm tespitinde hadislere daha fazla atıf yapabilmişlerdir. Hatta Muhammed eş-Şeybânî'nin verdiği kimi hükümlerde hocası Ebu Hanife'den ayrılmasının sebepleri arasında, Ebu Hanife'nin ulaşamadığı ancak Mu-

<sup>52</sup> Dıhlvî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 254-255; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 105-106.

<sup>53</sup> Dıhlvî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 259-260; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 107-108.

hammed eş-Şeybânî'nin ulaştığı hadisler gösterilmektedir.<sup>54</sup> Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin hadislerin tedvin edildiği bir süreçte yaşaması onun, bir meselenin hükmünü verirken hocasına kıyasla hadislere daha fazla atıfta bulunmasına ve hatta dönemin etkin tavrına uyarak hadis baskısı altında kalıp reye daha az başvurmasına neden olmuştur.<sup>55</sup>

Ehl-i Rey, hadis tedvin süreciyle birlikte Kitab'tan ve ulaşabildikleri sınırlı hadislerden elde edemedikleri hükümler hakkında reyi olabildiğince kullanmaktan ibaret olan önceki tavırlarından geri adım atmışlardır.<sup>56</sup> Akabinde onlar, Ehl-i Hadis'in yoğun eleştirilerine maruz kalmaları neticesinde reyin alanını yeniden belirleme ve reye yeni bir biçim verme yoluna gitmişlerdir. Bu tavrın etkileri Ebu Hanife'de de gözükmele beraber hadis tedvin süreci esasen Muhammed eş-Şeybânî'nin tutumunu belirlemiştir denilebilir. Rey ile hüküm verme neticesinde elde edilen sonuç/hüküm, hüküm veren kişinin bilmediği ancak bir başkasının bildiği sünnete aykırı olabilmekteydi. İşte söz konusu problemin farkında olunmasıyla reyin alanı daralmış, hakkında nass bulunan bir meselede rey kullanılmamış ve kıyasa başvurulmamıştır. Kıyasın zorunlu olduğu yerlerde ise bir 'asıl' belirlemek koşuluyla ancak kıyas yapılabilmektedir. İlgili 'asıl' ise Kitab ve sünnetten elde edilmiştir.<sup>57</sup>

Kıyas yaparken bir asıl arama esasen sahabenin başvurduğu bir yöntem değildir. Onlara göre rey ile hüküm verme, dinin genel kaidelerini göz önüne alarak hüküm vermektir. Başka bir deyişle sahabe, fetva verdiği olayı belirli bir temel hükme dayandırmaz ve hükmün ihtiva ettiği olaya fetva konusu olayı benzetmeye çalışmazdı.<sup>58</sup> Söz gelimi Hz. Ömer, sahabeden Muhammed b. Mesleme'nin tarlasından, isteği olmaksızın, komşusunun su arkını geçirmesi yönünde, tarla sahibine zarar vermediği ve komşusuna da yarar sağladığı gerekçesiyle karar vermiştir.<sup>59</sup> Ancak Hz. Ömer ilgili hükmü, belli bir asla dayanma veya bir benzer olaya kıyas yapma yoluyla vermemiştir. O, fetvasını genel bir kaide olan 'faydalıyı helal ve zararlıyı haram kılma' hükmüne dayandırmış, kararını da tarla sahibine zarar vermeyeceği, komşusuna da fayda sağlayacağı gerekçesiyle vermiştir.<sup>60</sup> Ne var ki hicri 2. yüzyıla gelindiğinde sahabenin aksine, hüküm verirken bir asıl belirleme zorunlu hale gelmiş ve böylelikle kıyasın çerçevesi oluşturulmuştur. Gerçekte de hüküm verilirken bir asıl aranması önemlidir. Aksi halde yalnızca rey veya maslahatın gözetilmesiyle hüküm verme, hüküm verecek kişinin bilmediği bir nasla çelişebilmektedir. İlgili

<sup>54</sup> Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-*, 294.

<sup>55</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1967), 306.

<sup>56</sup> Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazaratun 'âmmetun fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadis, 1965), 221.

<sup>57</sup> Muhammed Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 132-133.

<sup>58</sup> Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Qavâ'iu'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/260.

<sup>59</sup> Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 132-133.

<sup>60</sup> Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 132-133.

problem neticesinde kıyas ortaya çıkmış böylece kıyas, Kitab ve sünnetten sonra kendine başvurulabilen bir kaynak olarak belirlenmiştir. Hicri 2. asrın sonlarında ise Şafîî kıyasa bugünkü formunu vermiş ve kıyasın şer'î deliller arasında zemin bulmasını sağlamıştır.

Felsefenin İslam düşüncesinde yer almaya başlaması, mu'tezilî tavırların yaygınlık kazanması ve özellikle de kelâm kültürünün Müslümanlar arasında yerleşmesinin sonucu, hicri 2. yüzyıl ve devamında, sahabenin başvurduğu rey yerini sistematik düşüncenin temsilcisi akla bırakmaya başlamıştır. Şafîî de esasen bu kelâm temelli akli reddetmekte, aklın usuldeki en büyük tezahürlerinden istihsanı da şiddetli şekilde eleştirmektedir.<sup>61</sup> Kelime anlamı itibarıyla bir şeyi, iyi ve güzel bulmayı ifade eden istihsan,<sup>62</sup> usul terimi olarak müçtehidin, bir meselenin hükmüne dair genel kuraldan vazgeçerek hukukun gayesine daha uygun bulduğu bir başka hüküm vermesi demektir. Bir tür bağımsız rey faaliyeti olarak düşünülebilecek istihsanın daha sonra kavramsallık kazandığı şekliyle ilk kullanımı, hakkında çeşitli ihtilaflar da bulunmakla beraber,<sup>63</sup> Ebu Hanife'de görülmektedir. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî de istihsanın hocası Ebu Hanife tarafından kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>64</sup> Ebu Hanife ve Hanefiler, fikhî hükümler bakımından istihsanın öncülere iken kelâmî bir konuda istihsanı fasit kabul etmişlerdir.<sup>65</sup> Esasen dinin itikadî alanına ilişkin şer'î bir delil olmaksızın istihsanda bulunmak mümkün değildir. Hatta itikadî alanda değil istihsan ile hüküm vermek, tevatür derecesine ulaşmamış bir hadis ile hüküm vermek dahi mümkün değildir.

Şafîî öncesinde istihsan hakkında iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, fıkıh bakımından, daha güçlü şer'î delil sebebiyle genel kuralın terkedilmesi, diğeri ise bağımsız reye başvurmadır.<sup>66</sup> Ancak kabul edilmelidir ki istihsanın daha güçlü bir delil sebebiyle kıyastan vazgeçmek anlamında kullanımını herkes kabul edebilecektir. Şafîî'nin itiraz ettiği istihsanın bu tür istihsan olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>67</sup>

Reyle hüküm verme, bazen bir meseleye dair nass bulunmadığında gerçekleştirilmekte bazen de bir problem hakkında açık nassın varlığına rağmen nasstan farklı olarak yapılmaktadır.<sup>68</sup> Her iki tür rey faaliyeti de istihsan olarak tayin edilebilir.

<sup>61</sup> eş-Şafîî, *el-Umm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 9/72-73.

<sup>62</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâ'î'l-Meârifî'n-Numâniyye, ts.), 2/201.

<sup>63</sup> İlgili konudaki tartışmalar için bk. Muharrem Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 195.

<sup>64</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 213.

<sup>65</sup> Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/268.

<sup>66</sup> Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/201.

<sup>67</sup> Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/270.

<sup>68</sup> Ganimetlerin dağıtımı ile ilgili açık ayete rağmen Hz. Ömer'in nassın gayesini esas alması ve ganimetleri dağıtmaması, bir kişiye karşılık birden fazla kişinin kısas edilmesi örnek olarak gösterilebilir. Yine Hz.

Ancak ilerleyen süreçte açık nassa rağmen farklı bir hüküm verilemediği gibi, hakkında nass bulunmayan bir meselede hüküm verilmesi bile eleştirilmiştir. Şafî ile ise istihsanın Kitab ve sünnetten bir asla refere edilmeksizin, bağımsız reye başvurmaktan ibaret olan yönü şiddetli eleştiriye maruz kalmıştır. Bu doğrultuda istihsanın, Mâturîdî (öl. 333/944) tarafından da benimsenen hiçbir delil yokken aklen bir şeye karar verme anlamındaki kullanımına itiraz edilmektedir. Mâturîdî istihsanı, “bir hadise ile ilgili kıyas yapmaya ve hükmü tespit etmeye imkan veren bir asıl bulunmadığında, güç yetirebileceğinin en iyisini seçme konusunda alimin gerçekleştirdiği içtihad”<sup>69</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Esasen istihsanın Mâturîdî tarafından da tanımlanan ilgili şeklini Şafî’nin reddetmesi, Şafî’nin İlahî otorite dışında hiçbir otoriteyi tanımayan sistemi içerisinde tutarlı görünmektedir. Söz konusu sisteme göre Şafî bir meseleye dair hüküm verirken sadece nassı esas almakta ve akli, otorite ve yetkili kabul edebilecek her türlü tavrın karşısında durmaktadır. İlgili sebepten dolayı o, istihsanı reddetmektedir.<sup>70</sup> Onun kıyası şer’i delillerden kabul etmesinin temel gerekçesi de kıyasın, nass kapsamında olduğunu ifade etmesidir. Yoksa Şafî’ye göre şer’i hükümler ya doğrudan ya da kıyas gibi dolaylı bir yolla nassa referansta bulunmak zorundadır.

İstihsan gibi bağımsız rey faaliyeti olarak değerlendirilebilecek delillerin, kendine ilk dönemlerden itibaren zemin bulabilmesine rağmen Şafî tarafından reddedilmesi de hadis tedvin sürecinin tamamlanması ve sünnetin sınırlarının belirlenmesinin bir neticesi olarak kabul edilmelidir. İlk dönemlerde, ortaya çıkan bir problemin hükmünde vahiy ve rey beraber bulunurken ilerleyen süreçte rey tüümüyle inkar edilmiştir. Reyin inkarına kadar varan sürecin başlangıcı hadislerin tedviniyle gerçekleşmiş Şafî de reyin inkarı hususunda daha ileriye götürülemeyecek bir tavrın temsilcisi olmuştur denilebilir. Nitekim Şafî’den sonra Hanefî usulcüler istihsanı neredeyse özür dileyerek anlatmakta ve istihsanın, esasen kıyasın bir türü olduğunu dile getirmektedirler. Bu doğrultuda Hanefî usul eserlerinde istihsanın, kıyas başlığı altında ve onun bir bölümü olarak ele alındığı görülebilmektedir.<sup>71</sup>

Şafî’nin sünnî usûl teorisinin oluşumuna en büyük katkısı reyi reddetmesine karşın kıyası kabul etmesi ve kıyası hadisçilere kabul ettirmesidir. Bu aslında hadisçiler lehine bir uzlaşma olarak değerlendirilmelidir.<sup>72</sup> Şafî’nin yaptığı, kıyası nass olarak tanımlaması ve ona şer’îlik atfetmesidir. Hatta ona göre kıyas, nassların ala-

Ömer’in müellefe-i kulûba zekattan verilen payı kaldırması da bunun en iyi örneğidir. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvi (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsîl-Arabî, 1992), 4/325.

<sup>69</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehl-i’s-Sünne*, thk. Fatime Yusuf el-Haymî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 3/156.

<sup>70</sup> Şafî, *el-Umm*, 4/57.

<sup>71</sup> İstihsanın, kıyas başlığından sonra ele alındığına dair örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, thk. Acil Câsim en-Neşmî (Kuveyt: y.y., 1994), 4/223.

<sup>72</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 119, 121.



nını genişletmenin tek geçerli yöntemidir.<sup>73</sup> Nitekim Şafîi içtihadı da yalnızca kıyasla sınırlamaktadır. Bunun temelinde onun kıyası reye bağlı bir yöntem değil, Allah'tan gelen bir delalet olarak değerlendirmesi yatmaktadır.<sup>74</sup> Hatta Şafîi'nin kıyası şer'î hükümlerden kabul etmesi, İslam hukukunda bir hususun şer'î olarak nitelenmesi için doğrudan nass bulunmasının zorunlu olmadığı prensibini doğurmuştur. Bir başka deyişle istinbat yoluyla elde edilen hükümler de şer'î niteliğindedir. Söz gelimi Şafîi, deliller arasında maslahatı zikretmemiş olsa da istihsanın aksine, maslahatı bir delil türü olarak benimsemektedir. Çünkü ona göre maslahat kıyasın bir türü olarak kabul edilmelidir. Kıyas Şafîi'ye göre, sonraki usûlcülerin benimseydiği teknik kıyastan daha genel bir anlam taşımaktadır.<sup>75</sup> Maslahatı kabul etmesinin altında Şafîi'nin hadis ve rey taraftarlarının görüşlerini mezcetme isteği yatmaktadır. Nitekim onun yaşadığı dönemde hadisçiler münazaradaki zayıflıkları nedeniyle otoritelerini kaybetmiş, bununla birlikte rey ehli de sürekli eleştirilerin odağında kalmıştır. Böyle bir ortamda Şafîi'nin yaptığı hadisçilerin uzak durduğu rey ve türrevlerini mevcut nasslar ile uzlaştırmaktan ibarettir.

Şafîi'nin kıyası nass kapsamında kabul etmesi, bu doğrultuda da usulüne uygun bir şekilde yapılan istinbat sonucu elde edilen hükümlerin de şer'î olarak nitelenmesi sonraki süreçte bir sistematığe kavuşmuştur. Burada Şafîi'nin ortaya koyduğu ve ilerleyen süreçte sünî fıkıh teorisinin temelini oluşturan şer'îlik prensibini özellikle vurgulamak gerekmektedir. Fıkıh usûlünde bir meseleyi şer'î olarak kimin nitelediği mezheplerin ayırt edici özelliği olmuştur. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki fıkıh usûlüne ait bir problem olan şer'îlik esasen kelâm ile ilişkilidir. Söz gelimi, fıkıh usûlü bir şeye helal ya da haram derken yani hüküm tespit ederken bu vasıfların kim tarafından verildiği zaman içerisinde bir probleme dönüşmüş, Ehl-i Sünnet söz konusu nitelenmenin yalnızca Allah tarafından yapılabileceğini ifade ederken Mu'tezile aklın da böyle bir nitelirmede bulunabileceğini dile getirmiştir. Söz gelimi Cessâs (öl. 370/981)'a göre hüküm konusunda aklın üç görevi vardır. Bunlardan ilki, aklın nimete şükürle karşılık vermek gibi davranışları vâcib kılması, ikincisi küfür, zulüm gibi davranışları haram kılmasıdır. Aklın hüküm vermede diğer bir görevi daha vardır ki buna göre akıl bazen haram, bazen mubah bazen de vâcib hükmünü verebilmektedir. Bu, iyilik ve kötülüğün gerektirdiği duruma göre değişiklik gösterebilmektedir. Ona göre aklın haram ya da vâcib kıldığı hükmü şer', geldikten sonra bir değişikliğe uğratmamaktadır. Şer', iyi ve güzel olan şeylere aklın verdiği vâcib hükmüyle, kötü ve çirkin olanlara aklın verdiği haram hükmüne aykırı-

<sup>73</sup> Şafîi, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1938), 477.

<sup>74</sup> Türçan, "Sünî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafîi", 719-720; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 120; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 219, 279.

<sup>75</sup> Soner Duman, "Şafîi'nin Usûl Anlayışında "Maslahat-ı Mürsele" ve İstislâh'ın Yeri", *Makâsîd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, haz. Ahmet Yaman (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 252.

rı düşmemektedir. Üçüncü kısımda istihdam edilen davranışların şer' tarafından farklı hükümler verilmesini akıl da uygun bulmaktadır. Bu nedenle Cessâs'a göre üçüncü kısımda ele alınan davranışlara dair şer' bir hükümde bulunmuşsa akıl o hükmü değiştiremez.<sup>76</sup>

Hükümün kim tarafından verileceği kelâmın belirlediği yetki alanının sınırları ile ilgilidir. Bir başka deyişle hukuk koyma yani teşri' işleminin yalnızca İlahî iradeye ait bir yetki olduğu kelâmın belirlediği bir alandır. Söz konusu yetkinin Allah'a aidiyeti özellikle Ehl-i Sünnet tarafından inşa edilmiş, ilgili yetkilendirme faaliyeti sünnî tavrın en önemli göstergesi kabul edilmiş ve kendisi dışındaki dini yorumlama biçimleri de sünnet karşıtı, sahabe ve tabiînin tercihlerine aykırı yani bid'at olarak belirlenmiştir.<sup>77</sup> Aslında sahabe döneminde böyle bir tartışma mevcut değildir. Yukarıda çeşitli şekillerde dile getirildiği üzere sahabe, bir meselenin hükmünü Kitab'ta varsa almakta, yoksa sünnete başvurmakta orada da bulamazsa maslahatı gözetererek reyile hüküm vermekteydi. Ancak daha sonra sahabenin başvurduğu rey, felsefe ve Mu'tezile'nin etkisiyle akla dönüşmüştür. İşte böyle bir ortamda Şafî'nin yaptığı, en azından fıkıh bakımından, aklın yetki alanını sınırlamak ve şer'îlik prensibini ortaya koymak suretiyle sünnî usûl teorisini kurmak olmuştur.

Şer'îlik genel anlamda bir meselenin İlahî iradeye aidiyeti demektir.<sup>78</sup> Esasen fıkıh bu yönüyle de diğer hukuk sistemlerinden ayrılmış olmaktadır. Zira şer'î nitelmesi beşerî davranışlara ilişkin 'olan' değil 'olması gereken' anlamına gelmekte hatta yalnızca olması gerekeni de değil, kaynağında İlahî iradenin bulunduğu bir durumu ifade etmektedir. Bir hükmün şer'î olarak nitelenmesi, o hükmün İlahî iradeye dayandığını göstermektedir.<sup>79</sup> Dile getirilen hükmün İlahî iradeye aidiyeti ise itikadî ekoller bakımından olduğu gibi fikhî ekoller bakımından da meşruiyetin en temel dayanağı olmaktadır. Bir başka deyişle İslam düşüncesinde ilgili meşruiyetin sağlanabilmesi için her fikrî yapının İlahî iradeye mensubiyeti asıldır. Fıkıhın da benimsediği, meşruiyetin temelinde İlahî iradenin olduğu yaklaşımının temelinde ise kelâmın inşa ettiği, insan merkezli olmayıp İlahî iradeyi asıl alan ve meşruiyetin tek dayanağı olarak İlahî iradeyi/İlahî otoriteyi belirleyen anlayış bulunmaktadır. Bu ise İslam düşüncesi için söyleyecek olursak, kelâmın zamanla kuramsallaştırdığı bir unsur olarak ortada durmaktadır.

Hadis-rey probleminin, fikhî hüküm ile kelâm arasındaki ilişkiyi açıklayan bu çalışmada yer almasının sebepleri arasında, Hz. Peygamber'den başlamak suretiyle reyın kullanımında bir sakınca görülmediği, bir başka deyişle reyın doğal bir süreç-

<sup>76</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/149-150.

<sup>77</sup> Seyyid Şerif Curcâni, *et-Ta'rifât*, 37.

<sup>78</sup> Tâceddin Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, thk. Şâban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtîl-Ezheriyye, 1981), 1/79.

<sup>79</sup> Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, 1/79; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh me'a't-telvih li metni't-tenkih fi uşûli'l-fikh* (Karaçi: Kadim-i Kütüphane, ts.), 1/28.

te istihdam edildiği ancak zamanla kelâmın, ilgili doğal sürece müdahalesi ve zaman içerisinde karşılaşılan farklı din ve kültürlerin de bir bakıma buna mecbur bırakılmasıyla insan unsurunu arka plana itip İlahî otoriteyi güçlü kılma çabası gösterilebilir. İfade edilen meşruiyetin fıkıh usûlü bakımından sağlanması, şer'îlik prensibi ile olmuş, bunu da sistematik olarak ilk kez Şafîî belirlemiştir. Söz gelimi, Şafîî'ye göre sünnet de tıpkı Kitab gibi vahiy mahsulüdür.<sup>80</sup> Şafîî, sünnetin sınırlarını belirlemiş ve sünneti, merfû olarak rivayet edilen haberler bütünü olarak kayıtlamıştır. Ona göre sünnet, yalnızca Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler, bir başka deyişle, hadis formuna gelmiş olan rivayetlerin toplamından ibarettir.<sup>81</sup> Oysa Şafîî'den önce Hanefî ve Malikîler, sünneti, yalnızca Hz. Peygamber'in sünneti olarak değil, sahabenin uygulaması olarak anlamışlardır. Söz gelimi, onlara göre Hz. Ömer'in tercihleri de sünnet kapsamındadır.<sup>82</sup>

Hanefîlerde sünnet, Hz. Peygamber ve sonrasında sahabenin takip ettiği yoldur.<sup>83</sup> Serahsî (öl. 483/1090), sünnet kavramının yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetiyle sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir. Ona göre selef, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in takip ettikleri yola da sünnet ismini vermiştir.<sup>84</sup> Oysa Şafîî'ye göre Hanefî ve Malikîlerin sünnete atfettikleri içerik kabul edilebilir değildir. Nitekim Şafîî, sahabenin içtihadıyla amel etmemektedir.<sup>85</sup> Esasen sünnet bağlamında verdiğimiz ilgili örnekten de anlaşılacağı üzere Şafîî için bir hükmün İlahî iradeye aidiyeti asıldır. İlahî iradeye aidiyet problemi, esasen kelâmî bir problem olarak da düşünülmelidir. Şafîî söz konusu aidiyetin açığa çıkmayacağı gerekçesiyle ve geliştirmiş olduğu şer'îlik prensibine de uygun olarak sünneti, merfû haberler bütünü olarak tanımlamıştır. Bu tanım esasen Şafîî'nin genel anlayışı bakımından da tutarlı gözükmektedir. Söz konusu problemde de görüleceği üzere Şafîî'nin, Hanefî ve Malikîlere en büyük itirazı onların sünnet tanımının İlahî iradeyi temsil etmemesidir.

## SONUÇ

Fıkıh usulü teorisinin bir unsuru olarak hüküm hakkında belirtilmesi gereken belki de en önemli şey, hüküm koyacak iradenin kim olduğu problemidir. Hükmün ne olduğu, hüküm koymada irade sahibinin kim olduğu, özelde hüküm probleminin genelde ise hukuk teorilerinin en önemli konusunu teşkil etmektedir. Fıkıh usulü bakımından söyleyecek olursak hüküm koymada yetki sahibinin yalnızca İlahî irade olduğu Müslüman çoğunluk bakımından teslim edilmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam düşüncesinde Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur prensibi

<sup>80</sup> Şafîî, *el-Umm*, 9/70; Türcan, "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafîî", 718.

<sup>81</sup> Şafîî, *er-Risâle*, 453.

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 77-78.

<sup>83</sup> Ebu Hanîfe, "er-Risâle", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 83.

<sup>84</sup> Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1/114.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/458.

hakimiyet kazanmıştır. İlahî iradenin hüküm koymada tek yetkili unsur olarak tayin edilmesi kelâm eliyle belirlenmiştir. Kelâm İslamî ilim sahaları bakımından, İlahî iradenin otoritesini, Kitab ve sünnetin otoritesine atf yaparak gerçekleştirmiştir. Kelâmın İlahî iradenin otoritesini güçlendirmekten ibaret olan söz konusu tavrı reyin ilk dönemlerden itibaren kullanılmasına karşın ilerleyen süreçte, en azından fıkıh usulünde, aklın geri plana itilip daha literal ve lafızcı bir söylemin yerleşmesinde takip edilebilecektir. Felsefi düşüncenin İslam dünyasında yer almasından sonra kelâmın aklılaştığı ve akli unsurları ne ölçüde kullandığı bilinen bir olgudur. Ancak burada daha ziyade fıkıh usulü bakımından nakil-akıl ilişkisine değinilmiş aklın kelamda kullanımı değerlendirilmemiştir.

### KAYNAKÇA

- Abdulkâdir, Ali Hasan. *Nazaratun 'âmmetun fi târîhi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadis, 1965.
- Alvânî, Taha Feyyaz Cabir. "Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler". çev. Selahattin Kıyıcı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 369-395.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35: 37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Avde, Casir. *İslam Hukuk Felsefesi-Makasidü'ş-Şeria-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-mutefakkih*. thk. Ebu Abdurrahman - Adil b. Yusuf el-Azâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-şâğîr*. thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- el-Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. "Risâle fi'l-ķader". *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Acîl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt : y.y., 1994.

- Curcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî uşûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sabık. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Duman, Soner. "Şâfiî'nin Usûl Anlayışında "Maslahat-ı Mürsele" ve İstislâh'ın Yeri". *Makâsıd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. haz. Ahmet Yaman. 241-271. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. "es-Sunen". *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. "er-Risâle". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-muştalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız. 4 Cilt. Medine: y.y., ts.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- el-Hanefiyye, Hasen b. Muhammed b.. "Risâle fi'r-red 'ale'l-ğaderiyye". *Bidâyetu 'ilmi'l-kelem fi'l-İslâm*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, 1977.
- Hudârî, Muhammed. *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. ez-Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-uşûl*. haz. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. "Mukaddimetu İbn Haldûn". *Târîhu İbn Haldûn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Mulahhas ibtâli'l-kıyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*. nşr. Said el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1960.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *ed-Darûrî fi uşûli'l-fıkh ev muhtaşaru'l-mustaşfâ*. thk. Cemâleddin el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütetekellimîn Yöntemi Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-Ķâdî ve'l-İmâm*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî. *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*. thk. Fatıme Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtu'l-uşûl şerhu mirkâti'l-vuşûl*. Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321.
- Tâhir b. Âşur, Muhammed. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Öğüt, Salim. "Usûl-i Fıkhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslamî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 37-61.
- Önder, Muharrem. "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 181-208.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkḥ*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî. 6 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail. "Kitâbu Uşûli'l-adl ve't-tevhîd". *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Hanefî. *et-Tavdîh me'a't-telvîh li metni't-tenkîh fi uşûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Karaçi: Kadîm-i Kütüphane, ts.
- Schachth, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford at The Clarendon Press, 1967.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Ḳavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkindî, Alaaddîn. *Mîzânu'l-uşûl fi netâicü'l-'uḳûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulberr. b.y.: y.y., 1984.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Numâniyye, ts.
- Subkî, Tâcu'd-Dîn Abdulvehhâb b. Ali. *el-İbhâc fi şerḥi'l-minhâc*. thk. Şâban Muhammed İsmail. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1981.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatu Mustafa, 1938.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. haz. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳkı min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Türcan, Talip. "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafiî". *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu*. 713-725. İstanbul: Artus Basım, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.



## **Felsefi Kelam ve Ahlâk Felsefesi Bağlamında Kötülük Problemi: Nasîruddin Tûsî Merkezli Bir Analiz**

The Evil Problem in the Context of Philosophical Theology and Ethic:  
An Analysis Centered on Nasr ad-Din Tusi

**Anar GAFAROV**

Doç. Dr. Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Azerbaycan Milli  
İlimler Akademisi Felsefe Sosyoloji Enstitüsü

Assoc. Prof. Azerbaijan Institute of Theology, Department of Religious Studies,  
Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Philosophy and Sociology,  
Bakü, Azerbaycan

anargafarov@ait.edu.az

ORCID ID: 0000-0002-3113-1287

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.976181

**Atıf / Citation:** Gafarov, Anar. "Felsefi Kelam ve Ahlâk Felsefesi Bağlamında Kötülük  
Problemi: Nasîruddin Tûsî Merkezli Bir Analiz / The Evil Problem in the Context of  
Philosophical Theology and Ethic: An Analysis Centered on Nasr ad-Din Tusi".

*ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December  
2021/2), 143-167. doi: 10.29288/ilted.976181

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İnsanoğlunun karşılaştığı doğal felâketler ve başka türden kötü olaylar Tûsî'yi kötülük problemine eğilme ve Tanrı'nın adâletine dair mantıklı ve tutarlı bir açıklama yapma gayreti içine itmiştir. Filozofun bu eksenindeki temellendirmeleri aslında hayatın kaynağına, insanın varlık âlemindeki yerine ve yaşamın hangi hayat felsefesine ve ilkelere göre belirleneceğine ilişkin merakın sorunsallaştırılması ve hayatın anlamlandırılması açısından büyük önemi hâizdir. Çalışmanın amacı Tûsî'nin kötülük (şer) problemine ilişkin düşünce ve yaklaşımlarını derli-toplu bir şekilde ortaya koymak, bu konuda seleflerinden ne ölçüde etkilendiğini, kendine özgü katkısının olup olmadığını belirlemekle birlikte, filozofun doğal felâketler ve başka türden kötü olayları Tanrı'nın adâleti ile nasıl bağdaştırdığını ortaya koymaktır. Çalışmanın temel tezi Tûsî'nin kötülük problemine ilişkin görüş ve yaklaşımlarında genelde Mu'tezile-Şîa ve İslâm Meşşâî geleneği çizgisini devam ettirdiği yönündedir. Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği konusunda Tûsî'nin genelde Mu'tezile olmakla, kısmen Eş'arî çizgisini benimseyerek sentezçi bir tutum sergilediği de söylenebilir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kelâm, Ahlâk, Tûsî, Kötülük, İlahî Adâlet.*

## Abstract

*Natural catastrophes and other bad events faced by humankind have driven Tûsî to investigate the problem of evil and to come up with a logical and consistent explanation to the problem of God's justice. The philosopher's grounding on this axis is actually extremely important in terms of problematising the curiosity about the source of life, the place of man in the realm of existence, and according to which philosophy and principles of life will be determined, and to make sense of life. The purpose of the study is to reveal Tûsî's thoughts and approaches on the problem of evil in a compact way and to determine to what extent he was influenced by his predecessors in this regard, and whether he has a unique contribution, and to justify how the philosopher reconciles natural calamities and other bad events with the justice of God. The main thesis of the study is that Tûsî generally continues the tradition of Mu'tazila-Shia and Islamic Peripatetic philosophers' views and approaches regarding the problem of evil. It can be said that although Tûsî generally adopts the Mu'tazilian approach regarding whether or not bad deeds can be attributed to God, he partially admits the Ash'arî line and a synthesist attitude.*

**Keywords:** *Theology, Ethics, Tûsî, Evil, Divine Justice.*

## Extended Summary

In the article, the problem of evil is basically problematized with the following few questions: What is the place and meaning of bad phenomena in the universe according to Tûsî? How can we reconcile natural disasters, painful and sad events with the belief in God, who is merciful, compassionate, the ultimate source of goodness, absolute knowledge and unlimited power? If God willingly created evil, would not that cast doubt on His justice? Is it beyond God's power to prevent evil? Why did God give man the freedom to do evil? What is the place and value of Tûsî's thoughts and approaches on the problem of evil in Islamic theological thought and philosophical tradition? The goal of the study is to discuss Tûsî's approaches to the problem of evil in the context of philosophical theology and moral philosophy, accompanied by the aforementioned questions. Discussions in this direction are of great importance in terms of problematizing the curiosity about the place of human beings in the world of existence and about according to which philosophy and principles of life will be determined, and from the aspect of making sense of life. In the tradition of Islamic theology, we can classify the explanations on the question of whether husn and kubuh are mentally or religiously fixed in three approaches: "mental objectivism" ("rational objectivism"), "subjectivism" and "synthesisist approach". The first approach is advocated by Mu'tazilah, Cehmiyya, Karrâmiyya, Imamiyya Shia and some Maturidis. According to them, good and evil are the intrinsic properties of things, they are

objective. Therefore, it is claimed that goodness and evil are ontologically intrinsic and epistemologically rational. As for the subjectivist approach, this approach was adopted by Ash'ari, Salafi scholars, Ibn Hazm (d. 456/1064), Shafi'i, Maliki, Hanbali and some Hanafi scholars. According to this approach, husn and kubuh are not objective, they are religious and fixed by shari'a. What God says good is good, and what God says bad is bad. In this case, the source of characterizing actions as good or bad is not reason but religion. The synthetic approach was accepted mostly by Maturidi-Hanafi and some Salafi scholars. On the one hand, they agree with the view of Mu'tazilah, claiming that husn and kubuh are inherent characteristics of most of the actions, and on the other hand, they differ from the mu'tazilah's approach by emphasizing that the inherent characteristics of good and bad actions do not necessitate their being halal (fard) or haram. As for the Islamic philosophers, who classify the human soul in two parts as theoretical and practical, they claim that the theoretical mind, which makes judgments about a-prioric things, does not make judgments about the good and the kubuh in actions, but that it belongs to the practical mind. In addition, they also state that practical intellect requires the advises of individuals separately when deciding whether an action is good or bad. As in the Islamic theological tradition, Tusi also evaluates the problem of evil with metaphysical, ontological, epistemological and ethical dimensions under the titles of husn and kubuh, goodness and evil. In this sense, the aforementioned subject is discussed from different aspects such as the existence of evil in the world, the true nature of good and evil, the relationship of evil in the world with the attributes of God, the objectivity and subjectivity of values, the position and realm of authority of reason and revelation in jurisdiction related to evil, the nature of goodness and evil in human actions. When compared with his predecessors, we can say that Tûsî continued the line of Mu'tazilah-Shia in the aforementioned issue. As a matter of fact, according to the thinker, the mind determines the husn and kubuh in particular. The mind can necessarily know that some things are good or bad without resorting to religion. If husn and kubuh were not rational, but religious (determined by shari'a), then they would in fact not have been fixed either by reason or by the shari'ah. As a result, Tûsî claims that good and evil are intrinsically-objective, and this approach sets him apart from Ash'ari thinkers. It can be said that Tusi exhibited a synthesizing attitude, generally adopting the Mu'tazilah's line and partly Ash'ari's thought, on whether bad deeds can be attributed to God or not. Tûsî, who defends the Mu'tazilah's view that bad actions can not be attributed to God, also states that God's power encompasses everything, including evil actions, but due to his wisdom, he will not commit bad actions. After all, we can not attribute all actions to God, and the source of some actions is man himself. This thesis is tried to be based on the free will of man. Therefore, the problem of evil is an issue that has ethical dimensions as well. Tusi, who says that the source of good and bad morality is the human soul itself, also discusses the issue from an epistemological point of view. According to him, reason is the basic ability while producing moral propositions, and divine laws are the basic principles that reason should give importance. The development of the moral reasoning ability of the mind necessitates the learning of divine laws. As for the woes and disasters that exceed human will, Tûsî generally adopts the Mu'tazilite attitude in this regard. First of all, he divides the pains into two as good (hasan) and bad (kabîh), making the first of them belong to God and the second to human being. Pains of divine origin are conditional and do not lead to oppression against the taxpayer. Our thinker, who basically classifies the conditions that make the suffering good into four groups, says that some human-induced sufferings can also be good. In this sense, we can talk about key concepts such as "deserving pain", "custom", "self-defense" and "repelling greater harm". Tusi tries to solve the problem of how to reconcile the evils that transcend human will and consent with God's justice, by grounding evil in terms of eschatology. The key concept in this sense is the concept of "ivaz", which is defined as the payment of a price in the hereafter and all kinds of deserved benefits. Based on the idea (aslah) that everything created by God is for the benefit of the servant, Tusi tries to ground the natural disasters that happen to human being and the evils he encounters in the context of life after death, and to reconcile the issue with divine justice.

## GİRİŞ

Müteahhirûn dönemi Kelâm ve Meşşâî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Nasîrüddin Tûsî (öl. 672/1274), Gazzâlî'yle (öl. 505/1111) birlikte İslâm düşüncesini ihyâ eden düşünürlerden biridir. *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, *el-Fuşûl*, *Telhîşü'l-Muhaşşal*, *Qavâ'idü'l-'akâ'id*, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhat* vb. eserleriyle İslâm düşüncesine önemli derecede katkı sağlayan Tûsî, hem İsmailî hem de İlhanlı döneminde büyük rağbet görmüş bir filozoftur. Ayrıca, o, İslâm düşüncesinde felsefi kelâm geleneğinin oluşum ve gelişmesine de büyük katkı sağlamıştır. Tabii ki, felsefi konuların kelâm eserlerine sirâyet etmesi Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeyi muhatap almasıyla birlikte başlamıştır. Bu durum ilk başta, Fahreddin er-Râzî'yle (öl. 606/1210) belirginleşen “Sünnî-Eş'arî Felsefi Kelâm” geleneğinin oluşmasına neden olmuştur.<sup>1</sup> Fakat müteahhirûn dönemiyle birlikte Sünnî kelâmındaki gelişmelerin de etkisiyle İmâmî-felsefi kelâm geleneğinin de oluşmaya başladığı görülüyor ki, bu geleneğin kurucu ismi bizzat Nasîrüddin Tûsî'dir. Râzî'nin felsefi kelâm projesini üslûb açısından eleştiren Tûsî, bu alanda Râzî'nin eserlerine alternatif olarak ilk önce *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'ı kaleme almıştır. Zîrâ Tûsî'ye göre Râzî'nin felsefi kelâm alanında telif ettiği ve kelâmcılarla filozofların görüşlerini bir birine alternatif fikirler olarak sunduğu *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *el-Me'tâlibü'l-'âliye* ve *el-Muhaşşal* adlı eserlerindeki tutumu kabul edilemez. Nitekim Râzî ilk iki eserinde daha çok tasvîrî bir yönetime başvururken, *el-Muhaşşal*'da kelâmî gelenekten yana tavır almıştır. Tûsî'nin bu bağlamda eleştirilerini dile getirmek adına hatta daha sonra *Telhîşü'l-Muhaşşal* (*Naḥdü'l-Muhaşşal*) adlı ayrıca bir eser de yazdığını görüyoruz.<sup>2</sup>

Râzî'nin eserlerinden farklı olarak, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'da “kelâmcılara göre”, “filozoflara göre” gibi başlıklara rastlayamayız. Eserinde yeri geldiğinde kelâmî, yeri geldiğinde de Meşşâî gelenekten yana tavır alan Tûsî, konuları anlatırken cedelî bir üslûp kullanmayarak polemikten uzak bir tavır sergilemeye gayret eder. Sonuç olarak Tûsî'nin kelâm alanındaki faaliyetlerini meslektaşım Agil Şirinov'dan ödünç aldığım bir tanımla “burhan esaslı felsefi kelâm projesi”<sup>3</sup> diye nitelendirebiliriz.

Aslında kelâm ile felsefeyi mezc girişimleri Gazzâlî ve Râzî'yle başlasa da, Taşkoprîzâde'nin (öl. 968/1561) de haklı olarak belirttiği gibi İslâm düşüncesinde Kelâm ile Meşşâî felsefeyi tam anlamıyla ilk mezcedenin Tûsî olduğunu söyleyebiliriz. Zîrâ Gazzâlî ve Râzî'nin Kelâm ile Felsefenin mezcine ilişkin faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepkiyi ve filozoflara cevap verme amacını barın-

<sup>1</sup> Bu geleneğin en önemli yapıtları olarak Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *el-Me'tâlibü'l-'âliye* ve *el-Muhaşşal* adlı eserleri zikredilebilir.

<sup>2</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*: h.671-680, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 115.

<sup>3</sup> Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 20.

dırıyordu.<sup>4</sup> Bu anlamda, özellikle Râzî'nin ismini zikredebiliriz. Nitekim onun eserlerinde Meşşâî felsefeye karşı bir tavır görülmektedir. Onun kelâm eserlerinde felsefe yapmış olması gerçeğine gelirsek, bunun bilhassa, Eş'arî kelâmı adına olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, böyle bir tutumu Tûsî'nin kelâm eserlerinde göremiyoruz. Dolayısıyla filozofun mezkûr eserlerinde Meşşâî felsefeye karşı herhangi bir tepkisellikten bahsedilemez. Bu durum, onun kendisinin Meşşâî geleneğin temsilcisi olması gerçeği ile açıklanabilir. Ayrıca, Râzî'den farklı olarak, Tûsî genelde Meşşâî geleneğin görüşlerini savunsa da, özellikle kelâmî açıdan tâviz verilmesi zor olan konularda Meşşâî filozofların görüşlerini eleştirmektedir. Dolayısıyla onun felsefî tavrıyla beraber, zaman zaman kelâmî yanının ağır bastığı da görülmektedir.

Tûsî'nin kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki tutumu kendisinden sonraki düşünürlerce de büyük ilgiyle karşılık bulmuştur. Nitekim onun bu anlamda en önemli eseri olan *Tecrîdü'l-i 'tikâd'* üzerine gerek Sünnî, gerekse Şîî gelenekte iki yüzden fazla şerh, hâşiye ve ta'likâtın yazıldığını ve ayrıca Osmanlı'da da yaygın bir şekilde okutulan temel kelâm yapıtlarından biri olduğunu görüyoruz. *Tecrîdü'l-i 'tikâd'*'in Osmanlı medreselerinde Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) Şemseddin İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından yazılmış olan şerh üzerine kaleme aldığı hâşiyeyle birlikte okutulması ve müteahhirün döneminin düşünürlerinden Teftâzânî (öl. 792/1390), Cürçânî, Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) ve Molla Fenârî (öl. 834/1431) gibi âlimlerin Tûsî'nin görüşlerine yer vererek onu "muhakkık" sıfatıyla nitelendirmeleri filozofumuzun kelâm-felsefe alanında kendisinden sonraki dönemi ne ölçüde etkilediğini açıkça gözler önüne sermektedir. Ayrıca, tüm bunlara Tûsî'nin Osmanlı ahlâk düşüncesini büyük ölçüde etkileyen *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserini de ekleyecek olursak, onun İslâm düşüncesindeki önemi anlaşılmalı olsa gerektir.

Tûsî'nin eserleri ve düşünceleri üzerine günümüzde de makâle ve tez kabilinden önemli ilmi çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Sözkonusu çalışmalar Tûsî üzerine ileride

<sup>4</sup> Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, thk. Kâmil Bekri-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr (Kâhire: Dârul-Kütübî'l-Hadise, 1968), 1/28.

<sup>5</sup> Bunlar arasında şu çalışmalar zikredilebilir: Alparslan Açıkgeç, "The Concept of Existence in Tusi's Philosophy", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 123-133; Azime Şimşek, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitimi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Murad Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Muhammet Fatih Kılıç, "Nasîruddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-İlletit-Tâmmeh)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 137-153; Yasmine Güleç, "Nasîruddin Tûsî'de Daire ve Merkez: Bir Erdem Olarak Adâlet", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 127-145; A. Sıdıka Oktay, "Nasîruddin Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri", *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007), 73-91; Kamuran Gökdağ, "Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîruddin-i Tûsî'de İdeal Yönetim Ontolojisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 47-68.

yapılacak çalışmalara kaynak olacak nitelikte olsa da, bu çalışmalar arasında Tûsî'nin kötülük problemine dair yaklaşımını konu edinen ayrıca bir araştırmaya rastlamamaktayız. Oysaki kötülük problemi, selefleri gibi Tûsî'yi de yakından ilgilendiren temel kelâmî ve felsefi konulardandır. Onun düşünce sistemini genel olarak araştırdığımızda, insanoglunun bireysel ve daha geniş boyutta karşılaştığı doğal felâketler ve başka türden kötü olayların Tûsî'yi de kendi zihin dünyasında kötülük problemine ve Tanrı'nın adâletine dair mantıklı ve tutarlı bir açıklama yapma gayreti içine ittiğini görüyoruz. Böyle bir konu üzerine eğilme gayreti aslında hayatın kaynağına, insanın varlık âlemindeki yerine ve yaşamın hangi hayat felsefesine ve ilkelere göre belirleneceğine ilişkin merakın sorunsallaştırılması ve hayatı anlamlandırma çabası açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmadaki amacımız Tûsî'nin kelâm ve felsefesinin temel konularından olan kötülük (şer) problemini derli-toplu bir şekilde ortaya koymak, bu konuda kendisine kadar süregelen düşünceni ne ölçüde benimsediğini, kendine özgü bir katkısının olup olmadığını belirlemektir.

Tûsî'de kötülük problemini genel olarak iki başlık altında tartışan bu makale, konuyu temel olarak şu sorular eşliğinde sorunsallaştırmaktadır: Evrendeki çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötü olguların Tûsî'ye göre yeri ve anlamı nedir? Karşılaştığımız doğal felâketleri, acı ve üzüntü veren kötü olayları merhametli, şefkatli, iyiliğin nihâyi kaynağı, mutlak bilgi ve sınırsız kudret sahibi olan Tanrı inancı ile nasıl bağdaştırabiliriz? Eğer Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa, bu O'nun adâletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? Eğer kötülük Tanrı'nın istememesine rağmen varsa, o halde kötülüğü gidermek O'nun gücünün ötesinde midir? Böyle bir durum Tanrı'nın kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmez mi? Tanrı insana kötülük yapabilme özgürlüğünü neden vermiştir? Acaba, Tûsî'ye göre insan, Tanrı'nın bizzat kendi tercihlerini kontrol edemediği anlamda mı hürdür? Tanrı'nın bilgi ve kudreti nihayetinde insanın eylemlerinin içeriğini belirleliyor mu? Mutlak iyi olarak tanımlanan Tanrı her şeyin yaratıcısı ise, kötülüğün varlığı onun mutlak iyi olma sıfatıyla nasıl bağdaştırılabilir?

Çalışmamızın yol haritasını belirleyecek temel sorulardan biri de Tûsî'nin kötülük sorununa dair düşünce ve yaklaşımlarının İslam kelâm ve felsefi geleneği içerisindeki yerine ve değerine yöneliktir. Bunun için her şeyden önce, İslâm düşüncesinde kötülük problemine dair tartışmaların tarihî arka planını genel hatlarıyla konu edinmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

## 1. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İLİŞKİN TARTIŞMALARIN TARİHİ ARKA PLANI

İyilik ve kötülük problemi kelâm ilminde klasik dönemden itibaren düşünce akımları tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Bu problem, özellikle müteakdimûn dönemi kelâm geleneğinde de âlemde kötülüğün varlığı, iyilik ve kötülüğün

mâhiyeti, her iki değerînin Tanrı'nın sıfatlarıyla olan ilişkisi, değerlerin nesnelliği ve özneliği, şerî hükümleri bilmede aklın ve vahyin yetki alanları ve önemi, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi farklı açılardan tartışılmıştır.<sup>6</sup> Hüsün ve kubuh kavramlarına kaynaklarda çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Buna göre hüsün tabiata uygunluğu ve yetkinliği ifade eder, övgü ve sevâbı gerektirir; kubuh ise tabiata uygun olmayana ve noksanlığı ifade eder, yergiyi ve cezâyı gerektirir.<sup>7</sup>

Peki, hüsün ve kubuh aklen mi, yoksa dînen mi sabittir?

Tûsi'nin bu bağlamdaki açıklamalarıyla İslâm düşünce geleneği içerisindeki yerini tespit edebilmek adına öncelikle seleflerinin mezkûr sorunun nasıl yanıtladığına ilişkin düşünce ve yaklaşımlarını ortaya koymanın uygun olacağını düşünüyoruz.

Değerlerin nesnelliği ve özneliği açısından mühim olan bu soruya İslâm düşünce ekollerince “aklî nesnelcilik” (“rasyonel objektivizm”), “öznelcilik” (“subjektivizm”) ve “sentezci yaklaşım” olarak nitelendirilen<sup>8</sup> farklı yanıtlar verilmiştir. İlk yaklaşımı savunan Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, İmâmîyye Şîa'sı ve bazı Matürîdî âlimlerine göre, iyilik ve kötülük eşyanın zâtî özelliğidir, yani neseldir. Binaenaleyh iyilik ve kötülüğün ontolojik açıdan zâtî, epistemolojik açıdan aklî olduğu iddia edilir.<sup>9</sup> Müteahhirûn dönem Mu'tezile âlimleri, temelde hüsün ve kubuhun aklî oluşunu kabul etmekle birlikte, fiille ilgili bütün yönlerin bilinmesi açısından vahye de ihtiyaç olduğunu belirtmektedirler. Böylece hüsün ve kubuh anlayışları aklî ve şerî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilmek, adâlet, nimete karşı şükür ve benzeri fiiller aklî olana, ibâdet biçimi ve insanlar arasındaki bazı akitlerdeki hüsün ve kubuhun bilinmesi meselesi ise şerî olana örnek verilebilir.

Eş'arî, Selefî ulema ve İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) yanı sıra, Şafîî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcileri tarafından benimsenen öznelci yaklaşıma göre, hüsün ve kubuh eşyanın zâtına âit bir özellik (nesnel) olmayıp, tamamen itibârîdir, durum ve şartlara göre değişen izâfî şeylerdir. O halde bir şeyin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi tamamen ilâhî kaynaklıdır. Yani Tanrı'nın iyi dediği iyi, kötü dediği kötüdür. Bu durumda fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin kay-

<sup>6</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-59; a.mlf., *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 272-273.

<sup>7</sup> Fahreddin Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221; Şirinov, *Nasiruddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, 182.

<sup>8</sup> George Fadlo Hourani, *Islamic rationalism: the ethics of abd al- jabbar* (London: Oxford University Press, 1971), 10.

<sup>9</sup> Kemâleddin el-Bahrânî, *Ḳavâ'idü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyini (Kum: Âyetullâhî-Uzmâ el-Mar'âşi, 1985), 104-107; Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 65, 72.



nağı akıl değil dindir.<sup>10</sup> Bu yaklaşıma göre, ahlâkî önermelerin kaynağı da din olmuş oluyor.

Sentezci yaklaşımı benimseyen Mâtürîdî-Hanefî ve bazı Selefi âlimleri ise hüsün ve kubhun, fiillerin çoğunun zâtî özelliği olduğunu ileri sürerek bir yandan Mu'tezile'nin görüşüne katılmakta, diğer yandan iyi ve kötünün fiillerin zâtî özelliği olması durumunun fiillerin farz ve haram olmasını gerektirmediğini vurgulayarak mu'tezilî yaklaşımdan ayrılmaktadır. Zîrâ onlara göre hüsün ve kubuh genel, farz ve haram ise özel lafızlardır. Binaenaleyh fiillerin farz veya haram olduğunu akıl değil, şeriat belirler.<sup>11</sup>

Bu mesele İslâm filozofları tarafından da tartışılmıştır. Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi İslam filozofları hüsün ve kubhun aklî olmadığını savunmuşlardır. İnsan nefsinin nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımda tasnif eden filozoflar, bedîhî şeylere ilişkin yargıda bulunan nazarî aklın fiillerdeki hüsün ve kubuhla ilgili hüküm vermediğini, bunlarla ilgili hüküm verenin amelî akıl olduğunu iddia ederler. Ayrıca, onlar amelî aklın bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin hüküm verirken insan nevinin ve ayrı ayrı fertlerin maslahatını belirtmektedirler.<sup>12</sup>

## 2. NASÎRÜDDİN TÛSÎ'YE GÖRE METAFİZİK, ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KÖTÜLÜK (KUBUH)

### 2.1. Tûsî'nin Felsefî Kelâmında İyi ve Kötünün Mâhiyeti ve Aklın Onları Ayırdetmedeki Konumu

Tûsî'ye kadarki dönemin mütekellim filozoflarının hüsün-kubuh konusuna dair düşünce ve yaklaşımlarına bakacak olursak, Tûsî'nin mezkûr konuda Mu'tezile-Şîa çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Zîrâ Tûsî'ye göre, hüsün ve kubuhu bilhassa akıl belirler. Binaenaleyh "iyi", insan aklının kendisinden nefret etmediği, "kötü" de nefret ettiği fiildir. Filozofumuz bu tezi temellendirmek adına hâdis fiilleri önce, "zâit bir durumla vasıflanmayan" ve "vasıflanana" şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ona göre, birinci tür fiiller övme veya yerme konusu olmadıkları için hüsün veya kubuhla vasıflandırılmazlar. Bu bağlamda uyuyan ve unutanın fiilleri

<sup>10</sup> İbn Fûrek el-Ensârî, *Mücerredü maâkâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1987), 98.

<sup>11</sup> Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 67. Bu anlamda Mu'tezile'nin görüşü hatırlanacak olursa, ona göre, iyi ve kötü nesnelirdir. O halde "Allah vâcib kıldı" sözüyle Allah bize vâcibin vücûbunu bildirdi" kastedilmektedir. Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud- Süleyman Dünya (Kahire: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kümi, 1963), 6/61-65; Abdullah Nimet, *el-Edilletü'l-Celiyye fi Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1986), 98.

<sup>12</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Telhişü'l-Muhasşal* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 339; a.mlf., "Kavâ'idü'l-'akâ'id", *Telhişü'l-Muhasşal* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 453. Ayrıntılı bilgi için bk. Meryem Attar, *İslâm Ahlâk: İslâm Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çev. Enver Şahin vb. (İstanbul: Litera Yayınları, 2019); Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötlük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001).

örnek getirilebilir. Tasnifte yer alan ikinci tür fiiller ise iyi ve kötü gibi değer yargılarıyla nitelendirilebilen fiillerdendir. Bu anlamda, akıl sahibi ve özgür irâde ile hareket eden birinin fiillerini örnek verebiliriz. İşte, Tûsî'ye göre, akıl bu kabilden olan fiillerin dine başvurmadan iyi ve kötü olduğunu belirleyebilir. Örneğin, aklı başında olan herkes ve herhangi bir dine mensup olmayanlar dahi ihsanda bulunmanın ve doğruluğun iyi ve güzel (hüsün), zulmün ve yalanın ise kötü ve çirkin (kubuh) bir davranış olduğunu tasdik eder.<sup>13</sup>

Peki, böyle bir iddianın bütün zamanlar ve şartlar için geçerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin insanların kurban edilmesinin tanrıları hoşnut edeceğine inanan ve bu yüzden insan kurban etmeyi güzel bir amel olarak değerlendiren Maya kültürünü, “akıl sahibi olan herkes insan kurban etmenin kötü bir şey olduğu üzerinde ittifak eder” teziyle nasıl bağdaştıracağız? Öte yandan Tûsî'nin iddia ettiği gibi aklın bazı şeylerdeki iyilik ve kötülüğü zarûrî olarak bildiğini düşünürsek, o zaman aklın iyiyi ve kötüye ilişkin zarûrî bilgisiyle küllün cüzden büyük olduğu veya altı sayısının on iki sayısının yarısı olduğuna dair zarûrî bilgiden zaman ve şartlar açısından hiç bir farkının olmaması gerekirdi. Nitekim küllün cüzden büyük olduğu veya altı sayısının on iki sayısının yarısı olduğu tüm zamanlarda ve şartlarda akıl sahibi olan her kes tarafından kabul edilen zarûrî bir bilgidir. Binâenaleyh zarûrî bilgiler zaman ve şartlara göre farklılık arzetmezler.

Belirtilen tüm bu eleştiri ve sorulara Tûsî'nin nasıl bir karşılık verdiği bu çalışmayı ilgilendiren temel sorunlardan biridir.

Görünen şu ki, Tûsî'ye göre eğer hüsün ve kubuh akli değil, şerî olmuş olsaydı, o zaman hüsün ve kubuh gerçekte ne aklen ne de şer'an sâbit olurdu. Örneğin, yalanın aklen kötü olduğu sâbit olmazsa, Tanrı veya Peygamber tarafından yalanın kötü bir şey olduğuna dair ahlâkî ilke bize bildirildiğinde, onu kabullenmememiz gerekir. Çünkü onlar, bildirmeden önce yalan kötülük vasfı taşımadığından, onların da yalan söylemesi câiz olurdu. Böylece din bize bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bildirdiğinde onun bu özelliklere sâhip olup-olmadığı hakkında herhangi bir yargıda bulunamazdık. Binaenaleyh hüsün ve kubuh aklen sâbit olmasaydı, iyi diye bilinen şeylerin kötü, kötü diye bilinenlerin de iyi olmaları câiz olurdu. O zaman, örneğin, kendisine kötülük edenlerin methedilmesi, iyilikte bulunanların ise zemedilmesi gerektiğini savunan insanların bulunması gerekirdi.<sup>14</sup>

Peki, aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğuna dair bilgisi meşhuratdan olamaz mı? Nitekim İslâm düşünce tarihinde Eş'arî âlimleri şeylerin doğruluğunu yaygınlığından aldığı, şeriatlerin ve ona ilişkin ahlâkın gelmesiyle birlikte üzerlerinde

<sup>13</sup> Nasirüddin Tûsî, *Tecridü'l-i 'tikâd'*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâm, 1406/1986), 197; Tûsî, “Fuşûl”, *el-Edilletü'l-Celiyye fi Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşiriyye*, thk. Abdullah Nimet (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986), 101.

<sup>14</sup> Tûsî, *Tecridü'l-i 'tikâd'*, 197.

ittifak oluştuğunu, dolayısıyla şeriat olmadan aklımızın iyi ve kötü hakkında hüküm veremeyeceğini iddiâ ediyorlar. Eğer iyi ve kötü bir şeyin zâtî özelliği olsaydı, peygamberin zâlim birisinin elinden kurtulması için yalan söylemesi de kötü olurdu. Yine bu bağlamda verilen başka bir örnek, yarın mutlaka yalan söyleyeceğine ilişkin söz veren birisinin sözünü tutmasıyla ilgilidir. Şöyle ki, “ben yarın mutlaka yalan söyleyeceğim” diyen birisinin, “sözünü tutmak iyi bir davranıştır” ilkesine göre yalan söylemesi gerekir. Oysa bu durumda yalanın güzel bir davranış olması gerekmektedir. Dolayısıyla tüm bu örnekler şeyler ve fiillerle ilgili değerlerin nesnel olmadığının temellendirilmesine yöneliktir.<sup>15</sup>

Yukarıda zikredilen örnekler Tûsî'nin iyilik ve kötülüğün zâtî- nesnel oluşuna ilişkin iddiasını asılsız kılmaz. Zîrâ düşünürümüz bu bağlamdaki görüşlerini temellendirebilmek için iki kötüden ehven olanın tercihi ilkesine dayanır. Bu anlamda yukarıdaki ilk örneğe bakacak olursak, burada Peygamberin zâlimin elinden kurtulmasını engellemek onu kurtarmak için yalan söylemekten daha kötü bir davranıştır. İkinci örneğe gelince ise, yarın yalan söyleyeceğine dair söz veren de, sözünü yerine getirdiği takdirde, hem yalana azmettiği, hem de onu fiilen yaptığı için iki açıdan kötü bir fiilde bulunacaktır. Hâlbuki sözünü yerine getirmediği takdirde, sadece yalana niyet ettiği için kötü bir şey yapmış olacaktır. Dolayısıyla Tûsî'ye göre burada da iki kötüden ehven olanın seçilmesi söz konusudur.<sup>16</sup> Filozofumuzun bu kabilden görüşlerine dayanarak insanları Tanrı'ya kurban olarak sunan Maya kültürü de değerlerin nesnelliği bağlamında temellendirilebilir. Zîrâ Mayalar, tanrıların gazabını üzerlerine çekmemek, böylece, tamamen yok olmamak için bazı insanları kurban olarak Tanrı'ya sunmanın evlâ olduğuna inanırlardı.

Tûsî'nin akıl sahibi herkes tarafından bazı şeylerin iyi veya kötü oluşunun zarûrî olarak bilindiği şeklindeki iddiasına yönelik eleştiriye gelince, görülen şu ki, düşünürümüz bu yöndeki eleştiriye de makul görmemektedir. Zîrâ ona göre, zarûrî bilgiler, onlara dair tasavvurların çeşitliliği dolayısıyla birbirlerinden farklı olabilirler. Binâenaleyh bu durum zarûrî bilgilerin mâhiyet açısından birbirinden farklı olduğunu göstermez.<sup>17</sup>

## 2.2. Tûsî'nin Felsefî Kelâm Düşüncesinde Tanrı'nın Fiilleri Açısından Kötülük Problemi

Kötülük problemi ile ilgili kelâm ve felsefe tarihinde sorunsallaştırılan hususlardan biri de mutlak iyiliği temsil eden Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edile-

<sup>15</sup> Eş'ari alimlerinin bu bağlamdaki düşünceleri için bk. Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 66; Şemseddin İsfahânî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih bölümü, No. 3022), 89b.

<sup>16</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Telhiş*, 341; Tûsî, *Tecrid*, 197.

<sup>17</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Fuşûl*, 106; Tûsî, *Tecrid*, 197; Ali Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid* (Siyalkûtî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinin hamşinde) (İstanbul: y.y., 1311), 3/307.

meyeceği meselesidir. Tanrı'nın fiilleri meselesinin ve bu meselenin kapsam alanına giren hüsün-kubuh, irâde hürriyeti, kazâ-kader vb. konuların kötülük sorununu kelâmî ve felsefi bağlamda tartışabilmenin teorik dayanağını oluşturması burada Tûsi'nin kötülük problemine dair düşüncelerini bilhassa bu konular çerçevesinde ele almayı gerektirmektedir. Genel muhtevası Mu'tezile tarafından çizilmiş klasik kelâm eserlerinde Tanrı'nın fiilleri meselesi hüsün-kubuh, irâde hürriyeti, kazâ-kader, teklîf ve lutuf gibi konulara ilişkin tartışmaları içermektedir. Bu konuların Mu'tezileyi ve aynı zamanda İmâmiyye Şîasını yakından ilgilendirmiş olmasının temel nedeni mezkûr problemlerin her iki mezhebin inanç esaslarından biri olan *Adl* (adâlet) ilkesiyle doğrudan bağlantılı olmasıydı. Tabii ki, mütekad-dimûn dönemi Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu konuları kendi eserlerinde müstakil başlıklar halinde işlediğini görüyoruz. Onların bahsi geçen konulara yer vermesi genelde Mu'tezile'ye cevap niteliğindedir.

Bilindiği üzere Mu'tezileyle Eş'arîler arasında ciddi tartışmaya neden olan konulardan birisi de kötülüğün Tanrı'ya isnâd edilip-edilmeyeceği meselesi olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Eş'arîler hüsün ve kubhun fiillerin zâtî özelliği olmayıp ilâhî emir ve nehye tabi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle onlar kabîh fiillerin Tanrı'nın irâdesine isnâdında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.<sup>18</sup> Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın emir ve nehyettiği fiiller kendisinin o fiilleri yaptığı anlamına gelmez. Örneğin, Tanrı bize namaz kılmamızı emrediyor, fakat O'nun bu ibâdeti yapması söz konusu değildir. Yine aynı şekilde, Tanrı tarafından yasaklanan kötü fiiller Tanrı'ya isnad edilse de, bu O'nun kötülük yaptığı anlamına gelmiyor. Zirâ Tanrı emredilen ve nehyedilen değil, emreden ve neyhedendir. Bu mesele bir insanın evlâdına iyiliği emretmesi bağlamında düşünüldüğünde anlaşılmalı olsa gerekir. Şöyle ki, birisi kendi evlâdına iyiliği emrediyorsa, ilk önce kendisinin bu ilkeye uyması gerekir. Oysa Tanrı için böyle bir zorunluktan bahsedemeyiz. Dolayısıyla, emr ve nehyedilen fiillerin Tanrı'nın murâdı olduğunu söylememiz onun insanlarda olduğu gibi bu fiillerin gerektirdiği sıfatlarla vasıflanmasını zorunlu kılmaz. Eş'arîler bu durumun, Tanrı'nın kudretini sınırlamadığını belirtmektedirler. Zirâ onlara göre, aklen kabîh olan fiillerin Tanrı tarafından işlenmesi mümkün olmakla beraber, Tanrı kötü fiiller işlemez.<sup>19</sup>

Mu'tezile'ye gelince, burada da kötülüğün Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği, insanların fiillerindeki kötülüklere gelince de, bunu özgür irâdeleriyle işledikleri için insanlara isnâd edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Tûsi'ye gelince, onun bu konuda sentezçi bir tutumla Mu'tezile ve kısmen Eş'arî çizgisini benimsediği görül-

<sup>18</sup> Ebû Bekr Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993), 318-323.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tsh. M. Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: y.y., 1421/2000), 73-75; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 93-100.

mehtedir. Nitekim o da kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Tûsî bu konudaki düşüncelerini temellendirmek için Mu'tezilî gelenekte yaygın olan bir örnekten yola çıkar. Buna göre bir şeyin kötü olduğunu bilen, o şeyi yapmaz. Eğer bildiği halde bunu yaparsa, bundan dolayı kınanır. Tanrı da iyi ve kötü fiilleri bilir. Bundan dolayı ondan kabîh fiillerin sâdır olması imkânsızdır. Ancak Tûsî buradan Tanrı'nın kabîhe kudretinin yetmeyeceği şeklinde bir sonuca gitmenin de doğru olmayacağını belirtir. Şöyle ki, filozofa göre, Tanrı'nın kudreti kötü fiiller dâhil her şeyi kuşatır, fakat O hikmeti gereği kötü fiil işlemez. İşte bu yaklaşımıyla Tûsî'nin belli ölçüde Eş'ariye yaklaştığını söyleyebiliriz.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere Tûsî, ister taat, isterse isyan olsun, Tanrı'nın bütün fiilleri irâde ettiğini ileri süren Eş'arîlere tam da katılmıyor. Ona göre kötülüğün irâde edilmesi kötü (kabîh) olduğu için Tanrı mümin veya kâfir olsun, bütün insanlardan taat ister, onların isyân etmelerinden ise razı olmaz. Zîrâ Tanrı hikmet sahibi olduğu için kötülüğü murâd etmez. Tûsî'ye göre, hikmet sahibi olan varlık kerîh gördüğünü değil, murâd ettiği fiili emreder. Binâenaleyh Tûsî'ye göre kötü nesnel bir değer arz eder. Ayrıca bütün fiilleri Tanrı'ya isnâd edemeyiz. Zîrâ bâzı fiillerin kaynağı insanın kendisidir. Bu bağlamda insanın özgür irâdesini dile getiren Tûsî, Tanrı'nın insandan taatı onun özgür irâdesine bağlı olarak istediğini söyler. Dolayısıyla, Tanrı insandan taatı zorunlu olarak değil, ihtiyârî olarak istemiştir.<sup>21</sup>

Peki, kötü fiilleri Tanrı'ya isnâd etmeyen Tûsî doğada ve insan hayatında beşerî irâdeyi aşan elem ve felâketleri mutlak iyi anlayışının merkezine yerleştirdiği Tanrı fikri ile nasıl bağdaştırır? Acaba bu kabilden olayları doğrudan kötülük olarak niteleyebilir miyiz, yoksa bu tamamen öznel bir değerlendirme mi olur?

Beşerî irâdeyi aşan elem ve felâketlerin Tanrı'nın adâletiyle bağdaştırılması konusundaki açıklamalarında genellikle Mu'tezilî tutumu benimseyen Tûsî, öncelikle elemeleri iyi (hasen) ve kötü (kabîh) diye ikiye ayırır. Kötü olan elemeler, bir insanın günahsız olduğu halde başka birisine elem vermesi örneğinde olduğu gibi insanlardan sâdır olan elemelerdir. Dolayısıyla kabîh nitelikli elem ve kötülüklerin kaynağı insandır. İyi olan elemelere gelince bunların kaynağı da Tanrı'dır. Zîrâ Tûsî'ye göre, bu tür elemeler şartlara bağlı olup mükellefe yönelik zulme yol açmazlar. Ayrıca, düşünürümüz insandan kaynaklanan bazı elemelerin de iyi olabileceğini söyler. Bu anlamda, insan aklına şöyle bir soru gelmiyor değil: Tûsî'nin iyi elem diye tanımladığı şeyleri iyi kılan nedir?

<sup>20</sup> Tûsî, *Tecrid*, 198; Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid*, 3/307; Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensâri Kummi (Kum: y.y., 1381 hş.), 324-334.

<sup>21</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i-tikâd*, thk. Hasan Hasanzade Âmulî (Kum: y.y., 1425), 422-423.

Araştırma sonucunda Tûsî'nin bu konuda da Mu'tezilî çizgiyi devam ettirdiği görülmektedir. Nitekim Tûsî de elemleri iyi kılan şartları temelde dört grupta tasnif eder: Söz konusu şartlar şunlardır: 1) Elemi hak etme: Bu bağlamda had ve diğer cezâların verilmesiyle ortaya çıkan elem örneğinde olduğu gibi mükellefe hak ettiğinden dolayı verilen elem örnek gösterilebilir. Tûsî, kâfir ve fâsiklara hak etmelerinden dolayı, elemin cezâ yoluyla verilmesini ve bunun âhirette değil de dünyada verilerek öne alınmasını, had cezâsında olduğu gibi bazı mükelleflerin maslahatına uygun oluşunu mümkün görmektedir. Ona göre lütufla birlikte elemin bir şeyin bedeli (ivaz) olması da gerekir;<sup>22</sup> 2) Büyük bir zararı defederek fayda sağlamak: Bu bağlamda bedenin selâmeti için herhangi bir organın kesilmesi gibi dünyevî, mükellefin âhiretteki derecesinin artmasını sağlayan hastalık gibi uhrevî menfaatlara yönelik elemler örnek gösterilebilir; 3) Âdet gereği yapılma: Burada insanın gerçekleştirdiği kötü bir fiilin Tanrının yarattığı doğal yasalar gereği gerçekleşmesi zorunlu olsa da, fiilin onu gerçekleştirmeyi murâd edene ait olduğu kastedilmektedir. Örneğin bir kişi başka bir kişiyi ateşe attığında Tanrı ateşe yakma özelliği verdiğinden ateş onu yakar. Tûsî bu kabilden elemlerde fâilin Tanrı değil, bilhassa insan olduğuna dikkat çekiyor; 4) Kendisinden kötülüğü uzaklaştırma amacıyla yapılan elem: Buna bir kişinin, nefsi müdafaa amacıyla kendisini öldürmek isteyen başka birisine elem vermesini örnek göstermek mümkündür.<sup>23</sup>

Tûsî yarardan yoksun olan elemin zulme, lütuftan mahrum olan elemin ise abese yol açacağını söyler. Buna göre Tanrı'nın kullarına elem vermesinin iyi olabilmesi için lütfu uygun bir yarar sağlaması gerekli görülmektedir.<sup>24</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: İyi olan elemde kulun menfaati bulunduğu göre kişinin kendisine verilecek olan elemde rızasının bulunması gerekmez mi?

Tûsî'ye göre elemin iyi olabilmesi için kendisine elem verilenin rızâ ve seçiminin bulunması şart değildir. Çünkü rızâ ve seçim, insanların seçiminin birbirlerinden farklı olduğu yararlar da dikkate alınır. Hâlbuki, insanların seçimlerinin ihtilaf etmediği bir hadde ulaşılmış olan yarar mutlak olarak iyidir ve burada rızâ ve seçimin dikkate alınması gerekmez.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 452; Ekmeleddin Bâbertî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160), 139a.

<sup>23</sup> Tûsî, *Tecrid*, 205; Seyyid Hâşim el-Hüseynî Tahrâni, *Ṭavzihu'l-murâd* (Tahran: y.y., ts.), 605-606; krş. Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebu Hâşim (Kahire: y.y., 1988), 484.

<sup>24</sup> Tûsî'nin bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Zirâ Cübbâi de elemin kötü oluşunda "zulüm" şartıyla beraber abesin de şart olduğunu söyler. Dolayısıyla bir elemi iki şey kötü yapar: Birisi zulüm, diğer ise fiilin abes oluşudur. Bk. Hilli, *Menâhicü'l-yakîn fi uşûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'fer (Kum: Merkezü'd-Dîrâsat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415), 391; Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 450; Tahrâni, *Ṭavzihu'l-murâd*, 608.

<sup>25</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206; Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 452.

Beşeri irâde ve rızâyı aşan ve insanın dünyadayken karşılaştığı haksızlık ve elem gibi kötülüklerin teistik bir yaklaşımdan yola çıkarak Tanrı'nın adâleti ile bağdaştırılması ekseninde Tûsî'nin kötülüğü eskatolojik açıdan temellendirişi de oldukça mânidardır. Bu anlamda onun düşüncesindeki anahtar kavram türkçemizde etimolojik olarak “bedel” veya “karşılık” anlamına gelen “ivaz” kavramıdır. Sözlükte “bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek” anlamındaki “avz” kökünden türemiş bir isim olan “ivaz”, “bedel, karşılık” demektir. Türkçe’de kullanılan taviz de (ta’vîz) aynı mânâyı ifade eder. “İvaz” kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yer almaktadır. Hadislerde ise “mal karşılığında ödenen bedel; dünyadaki hastalık veya musîbetler karşılığında âhirette müminlere verilecek mükâfât” anlamında kullanılmıştır.”<sup>26</sup>

İslâm Kelâm geleneğinde ilk olarak Mu‘tezile tarafından gündeme getirilen ivaz, “insana çektiği eylemlere karşılık olarak âhirette bir bedelin ödenmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca, Mu‘tezilî kaynaklarda ivazın “övgüye lâyık olmayan, ancak hak edilen her türlü menfaat” diye tanımlandığını da görüyoruz. Mu‘tezile âlimleri Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesinden hareketle dünyada irâdesi dışında çektiği eylemlere karşılık kula âhirette mükâfât verilmesi gerektiği görüşündedir. Aksi takdirde kulun çektiği elemi açıklamak imkânsız olur.<sup>27</sup>

Bu konuda yine Mu‘tezilî çizgiyi sürdüren Tûsî, ivaza dair yapılan özellikle ikinci tanımı benimsemiştir. Bu tanımdaki “övgüye lâyık olmayan” ifadesi, ivazı sevaptan, “hak edilen her türlü menfaat” ifadesi ise onu lütuftan ayırmaktadır. Zîrâ sevap, insanın arzu ederek yaptığı güzel işlerin karşılığıdır, ivaz ise onun arzusu hilâfına gerçekleşir. Ayrıca, ilâhî adâletin yerini bulması için verilen menfaat çekilen elemi tam karşılığı olmalıdır.<sup>28</sup>

Tûsî de selefleri gibi, Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesine dayanarak, insana dünyadayken karşılaştığı haksızlık, doğal felâketler ve eylemlere karşılık âhirette mükâfât verilmesi gerektiği şeklindeki genel kabul gören telakkiyi benimsemiştir. Böylece, Tûsî dünyadayken insanın başına gelen doğal felâketleri, karşılaştığı kötülükleri ölümden sonraki hayat bağlamında temellendirmeye ve meseleyi ilâhî adâletle bağdaştırmaya çalışmaktadır. O da selefleri gibi, aksi takdirde insanın çektiği elemi ilâhî adâletle bağdaştırmanın imkânsız olacağını farkındadır. Düşünürümüzün bu bağlamdaki düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için onun ivazı gerektiren durumlara dair yaptığı tasnif ve açıklamalara bakmak yeterlidir.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “İvaz”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2001), 23/488-490.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Uşûli'l-ħamse*, 494; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya (Kahire: y.y., 1963), 13/505-507.

<sup>28</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206.



Bedel veya karşılık vermenin (ivazın) Tanrı'ya vâcib olduğunu söyleyen Tûsî<sup>29</sup>, ivaz gerektiren durumları beş kısma ayırmaktadır: 1. Hastalık ve onun gibi başka elemeler söz konusu olduğunda; 2. Başkasının maslahatı için kulun menfaatinin önüne geçilmesi durumunda; 3. Tanrı'nın üzüntünün sebeplerini var ederek onun ortaya çıkmasına neden olduğu durumlarda. Tûsî'ye göre, üzüntü akli zarar hükmündedir. Binaenaleyh, üzüntü ister felâkete duçar olma gibi zarûri bilgiye, isterse zarara uğrayacağına dair bir emâre sonucunda üzüntü duyması gibi zannî bilgiye ve isterse de sonradan elde edilmiş olan bilgiye (mükteseb) dayanmış olsun, onun bedelinin (ivaz) verilmesi gerekmektedir. Fakat buradan kaynağını insanın kendisinin oluşturduğu elemelerin de bedeli olması gerektiği yönünde bir sonuç çıkarılmamalıdır.<sup>30</sup> 4. Belli uzuvların kesilmesine yönelik emirde olduğu gibi insanlara ve Kurbanda olduğu gibi hayvanlara acı veren emirlere karşılık bedel (ivaz); 5. Akla sahip olmayan varlıkların verdikleri zarardan kaynaklanan elemin karşılığında bedel (ivaz) verilmesi. Örneğin, yırtıcı hayvanların insanlara ve diğer hayvanlara saldırmaları durumu bedelin olmasını gerektirir.

Bütün bunlarla beraber, Tûsî, bazı fiillerin karşılığının bilhassa insan tarafından verilmesi gerektiğini de söyler. Hatta nihâyî anlamda fiilin fâili Tanrı olsa bile. Örneğin bir kişinin başka birisini ateşe attığını düşünelim. Bu durumda ateşte yanmaktan doğan elemin fâili Tanrı, ateşe atan fâil ise insandır. Bu nedenle karşılık (ivaz) Tanrı'ya değil, insana vaciptir. Binâenaleyh, ateşe atılanla ateşe atan taraf, her ikisi Tanrı tarafında bedelini bulacaktır. Böylece, Tûsî mazlûmun hakkının zâlimden alınmasının Tanrı'ya hem aklen hem de sem'an vâcib olduğunu söyler. Zîrâ eğer mazlûmun öcü alınmazsa, onun hakkı zâyi olur. Bu da aklen kötüdür (kabîh). Tanrı'nın insanlar arasında hükümverici olduğuna ve zâlim olmadığına dair Ku'ân'da geçen âyetlere bakacak olursak, Tûsî'ye göre mazlûmun hakkının zâlimden alınmasının aklen olduğu kadar sem'an da vâcib olduğu görülmektedir.<sup>31</sup>

Burada haklı olarak insan aklını meşgul eden şöyle bir soruyla karşılaşabiliriz: Mükellef, âhirette bir bedelle karşılaştığında bunun dünyada mâruz kaldığı haksızlık ve elemin karşılığı olduğunun farkında olacak mı?

Tûsî öncelikle karşılık ile sevâp arasında bir farkın bulunduğu işaret eder. Zîrâ ona göre sevâpta kulun kendisine verilen şeyin sevâp olduğuna dair bilgisinin bulunması şart olduğu halde, karşılıktaki (ivaz) böyle bir şart söz konusu değildir. Çünkü sevâp hakkında bilgisi bulunmadığı takdirde kulun sevâptan dolayı Tanrı'ya tazim etmesi gerçekleşmeyecektir. Hâlbuki karşılıktaki (ivazda) tazim gerekmediği için onun hakkında bilgi de gerekmez. Ayrıca, karşılığı sevâptan farklı kılan başka bir yön daha var. Şöyle ki, karşılıktaki bedel olarak verilecek faydanın belli bir cinsten

<sup>29</sup> Tûsî, *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*, 453.

<sup>30</sup> Bk. Şirinov, *Nasiruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 214-215.

<sup>31</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206.

olma şartı yoktur ve karşılık verilecek şahsın arzusuna uygun olan herhangi bir faydanın ona ulaştırılması yeterlidir. Bütün bunlarla birlikte, Tûsî ayrıca, Tanrı'nın fiillerinden doğan elemden dolayı verilecek karşılığın çekilen eleme kıyasla akıl sahiplerinin yetinecekleri hadde kadar olması, insanın fiillerinin sonucu olan elemin karşılığının ise eleme denk olması gerektiğinin altını çizer. Aksi halde zulüm olur.<sup>32</sup>

Sonuç olarak Tûsî'nin, kubuhun Tanrı'nın fiillerine isnâdı ve bunun ilâhî adâletle bağdaştırılması yönündeki açıklama ve temellendirmelerinde genellikle Mu'tezilî çizgisini sürdürdüğünü ve bu bağlamda kısmen İslâm Meşşâî geleneğinin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

### 2.3. İnsanın Fiilleri Bağlamında Kötülük: Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi Açısından Bir Analiz

Kubuhun insana isnâd edilip-edilmemesi meselesine gelince, Tûsî kabîh fiillerin insana isnâd edilmesi gerektiği görüşünü insanın özgür irâdesine dayanarak temellendirmeye çalışır. Fakat burada insan aklını bir kaç önemli soru meşgul eder ki, bu soruları şöyle dile getirebiliriz: Tanrı'nın mutlak kudret ve irâdesi ile insanın özgür irâdeye sahip olduğu düşüncesini nasıl bağdaştırabilir ve bunu nasıl temellendirebiliriz? Öte yandan insan tarafından gerçekleştirilecek fiil ve davranışların değer yargılarına tabi tutulması açısından akıl ve dinin yeri nedir?

İnsan hürriyeti veya irâde özgürlüğüne ilişkin tartışmalara genellikle kelâm eserlerinde yer verdiği görülen Tûsî'nin bu konuda da Mu'tezilî çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. Tûsî insanın övgü ve yergiye konu olan fiillerini gerçekleştirmede özgür olduğunu düşünür. Onun varlıkların tasnifinden hareketle pratik felsefeyi tanımlamasına bakılırsa, felsefenin bu yönü insanın kudret, irâde ve ihtiyârını konu edinir.<sup>33</sup> Tûsî insan hürriyetini amelî hikmetin varlık şartı olarak ortaya koymaktadır. Yani, amelî hikmetin içeriğini oluşturan ferdi ahlâk, aile ahlâkı ve idâresiyle siyâsetin gerçekleşebilmesi insan hürriyetine bağlıdır.

*Tecrid* ve *Fuşûl*'de Tûsî insanın fiillerini kendi seçimi ve irâdesiyle gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre, örneğin, biz, zarûrî olarak canlı varlık-ların ihtiyârî hareketleriyle gökten düşen bir taş parçasının hareketini karşılaş-tıracak olursak, birincisinde kudret söz konusu olduğu halde, ikincisinde böyle bir şeyden bahsedemeyiz. Tûsî, bu bağlamdaki bir başka delilini kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır. Buna göre Tanrı'ya kötülüğün isnâd edilemeyeceğini bildiğimizden dolayı kötü fiillerin fâilinin insan

<sup>32</sup> Tûsî, *Tecrid*, 207; Tûsî, *Telhîş*, 342-343; Şemseddin İsfahânî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 96a; Bâbertî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160), 140b.; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 458-461; Tahrânî, *İvazihü'l-murâd*, 618.

<sup>33</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşiri*, tsh. Ali Rıza Haydarî-Mücteba Minovi (Tahrân: y.y., 1369), 38, 62-63, 66, 76-77; Türkçe çevirisi için bk. *Ahlâk-ı Nâşiri*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 26.

olduğunu biliyoruz. Kötü fiilleri yapanın iyi fiilleri de yapabileceğini zarûrî olarak bildiğimize göre bunlardan birine güç yetirenin diğerlerine de kâdir olacağını söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu durum, insanın gerek övgü, gerekse de yergi ile nitelenebilecek fiillerinin var edicisi olduğunu göstermektedir. Böylece, Tûsî, insanın övgü ve yergi ile nitelenen ve “neden yaptın?” sorusunun söz konusu olduğu fiillerini onun ihtiyârî fiilleri olduğunu söyler. Bunun dışındaki fiiller ise Tanrı’ya aittir.<sup>34</sup>

Bilindiği üzere insan ve onun ihtiyârî fiillerinin kaynağı olan kudret ve irâdesinin Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda İslâm düşüncesinde ittifak vardır. Buna göre kudret ve irâde olmadan fiil de söz konusu olamaz. Dolayısıyla Tanrı, illetler silsilesinde fiillerimizin son illetidir. Peki, bu durum, fiillerimizin ihtiyârî olması açısından bir sorun oluşturmuyor mu?

Tûsî, fiillerimizi kendisiyle gerçekleştirdiğimiz âletlerin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte, bunun insanın ihtiyârını ortadan kaldırmayacağını belirtmektedir. Ona göre irâdî fiillerimizin tümü irâde tarafından öncelenmiş olup-olmama imkânîna sahiptir ki, bu da insanı ihtiyâr sahibi kılmaktadır. Peki, insanın fiile kâdir oluşunu Tanrı’nın kudretiyle nasıl irtibatlandırabiliriz? Acaba insan istemediği halde Tanrı bir fiilin gerçekleşmesini isterse, o zaman bir şeyde iki zıt kudretin çatışması söz konusu olmaz mı?

Tûsî’ye göre insan istemediği halde Tanrı bir şeyin olmasını isterse, o şey gerçekleşir. Zirâ Tanrı’nın kudreti insanın kudretinden üstündür. Fakat bu, insanın fiillerinde ihtiyâr sahibi olmadığı anlamına gelmez. İrâde özgürlüğü meselesi, mükellefin âhiretteki konumunu ilgilendirmesi dikkate alınırsa, temelde insanın iyi fiillerinden ziyâde kötü fiilleriyle ilgilidir. Zirâ iyi fiillerin Tanrı’ya isnâdında bir beis olmasa gerektir. İyi fiillerin karşılığı mükâfattır. Ancak, kötü fiillerin karşılığı cezâ olduğu için bunların Tanrı’ya isnâd edilmesi beraberinde adâlet sorununu getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya kötü fiil isnâd edilemeyeceğine göre, zâten O’nun kötü fiilleri istemesi ve O’nun bu konuda kudretinin insanın kudretiyle çelişmesi düşünülemez. İnsan iyi bir fiil yapmak istediğinde Tanrı’nın onu engellemesi kötü bir fiil olduğu için böyle bir irâde O’na isnâd edilemez. Ancak, insan kötü bir fiil yapmak istediğinde Tanrı’nın bunun yerine iyiyi istemesi iyi bir şey olduğu için söz konusu olabilir. Tûsî’ye göre, ancak bu anlamda Tanrı ile insanın irâdesinin çatışmasından ve Tanrı’nın murâdının insanın murâdına tercihinden bahsedilebilir.<sup>35</sup>

Genellikle mütekaddimûn dönemi Eş’arilerce üzerinde durulan bir delile göre, insan, fiillerinde özgür olsaydı, onun önce yaptığı bir şeyin aynısını sonra da

<sup>34</sup> Tûsî, *Fuṣûl*, 108-110, 119; Tûsî, *Tecrid*, 199.

<sup>35</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; İsfahânî, *Şerhü’t-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 91a.

yapması gerekirdi. Örneğin önce yazmış olduğumuz bir yazının her yönüyle aynısını sonra yazamıyoruz. Tûsî ise, bu delili zayıf bulmaktadır. Ona göre fiillerden bâzılarının aynen gerçekleştirilememesinin sebebi ihtiyârın bulunmayışı değil, önce yapılan fiilin tümel olarak ihâta edilemeyeşidir.

İnsanın tercih sahibi olmadığına ilişkin ileri sürülen bir diğer delil, iyilik yönünden Tanrı'nın fiilleriyle insanın fiillerinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Buna göre insan kendi fiillerinin fâili olsaydı, o zaman onun bâzı fiilleri Tanrı'nın fiillerinden daha iyi olurdu. Örneğin imânî insanın fiili, maymun ve domuzu ise Tanrı'nın fiili olarak görürsek, o zaman insanın fiili Tanrı'nın fiilinden üstün olmuş olur. Aslında Tûsî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, böyle bir mukâyese temelde yanlıştır. Çünkü her şeyden önce nispet tür bakımından aynı olanlar arasında yapılır. Hâlbuki burada böyle bir nispet söz konusu değildir.<sup>36</sup>

Tûsî'ye göre, insanın fiillerinde ihtiyâr sahibi olmasının anlamı, ondan sâdir olan bâzı fiillerin irâde ve çaba sonucunda ortaya çıkmasıdır. Onun sorumluluk kılınması ve bu sorumluluk sonucunda mükâfat veya cezâ almasının nedeni de budur. Fakat bununla birlikte, Tûsî ihtiyârî olsun ya da olmasın, insanın bütün fiillerinin illet-malül silsilesi sonunda Tanrı'ya dayandığının özellikle altını çizer. Ayrıca, Tûsî söz konusu bu anlayışın insanın özgür irâdesinin olduğu düşüncesini inkâr etmeyeceğini de belirtir. Şöyle ki, insanın fiillerinin yakın sebebi, onun kudret ve irâdesidir. Tanrı da sebepler sebebi olduğuna göre fiillerin ortaya çıkmasında dolaylı sebep olmaktadır ki, dolayısıyla bu da insanın muhtâr olduğuyula çelişmez. Şâyet Tanrı'nın sebeplerin aracılığı olmaksızın insanın irâdî fiillerinin fâili olduğu iddia edilirse, o zaman insanın özgürlüğü ortadan kalkar ve yükümlü olmasının anlamı da kalmaz. Hâlbuki böyle bir şey hem dine, hem de vâkıya ters düşmektedir. Ancak, bu durumda şöyle bir soru da akla gelmiyor değil: "Eger Tanrı insanları yaratmadan önce onların ne yapacaklarını biliyorsa, bu, insanların Tanrı'nın bilgisinin hilafına bir şey yapamayacakları, dolayısıyla fiillerinde mecbur bırakıldıkları anlamına gelmez mi?"

Tûsî'ye göre, evet, Tanrı kendi fiillerini de onları yaratmadan önce biliyordu. Şâyet bilgi cebri gerektirirse bu, Tanrı için de söz konusudur. O halde, O da yaptıklarına mecburdur. İşte, buna ne tür bir cevap verilebilecekse, insan fiillerindeki cevap da o türden olacaktır.

İşte, insanın irâde özgürlüğü söz konusu olunca, onun isteğinin Tanrı'nın takdîri ile ilişkisi de meselenin diğer vechesini oluşturmaktadır. Burada en temel sorun Tanrı'nın her şeyi önceden takdir ettiğini kabul ettiğimiz takdirde insanın fiili yapma isteğinin ne anlam taşıyacağı yönündedir.

<sup>36</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid*, 3/310.

Tûsî'ye göre Tanrı, bir şeyin ortaya çıkmasını insanın çabası aracılığıyla takdir eder. Fakat insanın çaba harcaması çaba yoluyla kendisi için takdir edilene ulaşacağı anlamına gelmez. Zîrâ yalnızca çaba bir fiilin oluşmasında esas neden olmayıp, diğer şartları da gerektirir.<sup>37</sup> Tûsî'nin bu bağlamdaki görüşlerini kısaca özetleyecek olursak, anlaşılan şu ki, düşünürümüz irâdî fiillerin var edicisinin Tanrı olduğunu kabul etmekle bereber, bu durumun fiillerin irâdî olarak insandan sâdır olmasını engellemeyecğini de söyler. Tıpkı binâ yapan bir ustanın durumunda olduğu gibi. Şöyle ki, usta, binânın yapılışında kullanacağı malzemeyi hazır bulmaktadır. Ayrıca kendisi de binâ yapma yeteneğine sâhiptir; dolayısıyla bu yeteneğin kaynağı olan güçler de ona önceden verilmiştir. Ustanın burada yapacağı iş her hangi bir şeyi var etme değil, mevcut malzemeyi uygun bir biçimde kullanarak binâ yapmak olacaktır. Sonuç olarak o, binânın yapıcısıdır. Fakat gerek binânın inşaatında kullanılan malzemenin, gerekse de binâyı inşa ederken ustanın sahip olduğu güç ve kuvvetlerin yaratıcısı usta değildir. Onun görevi malzemeleri gereken şekilde kullanıp onlara biçim vermekten öteye geçmemektedir. Sonuç olarak insanın sorumluluğunu gerektirerek ihtiyâr sahibi oluşunu sağlayan husus, işte bu biçim vermedir.<sup>38</sup>

Tûsî'nin, yine irâde ögürlüğü meselesini ele aldığı *Ef'âlû'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz* adlı risâlesindeki görüşleri de onun *Cebr ve Kader*'deki görüşlerini destekleyici mâhiyettedir. Tûsî'nin söz konusu risâlede geçen "ne cebr var ne de tefvîz" şeklindeki sözü de işte, bu tutumun öz bir ifadesidir.<sup>39</sup>

Tûsî'ye göre insan iyi ve kötü gibi değer yargılarına tâbi tutulacak fiil ve davranışlarını gerçekleştirirmede özgürdür. Zîrâ bu ilke kabul edilmediği takdirde ahlâkî kuralların bir anlamının kalmayacağı gibi, ayrıca ilâhî teklîfin karşısındaki tavrına göre insanın mükâfatlandırılma ve cezâlandırılmasının da her hangi bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca, kelâm ilmi açısından baktığımızda Tûsî'nin görüşlerinde dikkat çeken nokta, onun bu bağlamdaki görüşlerinde insanın muhtâr olduğu söylenilmekle birlikte, fiillerinin hâlîki (yaratıcısı) olarak nitelendirilmemesidir ki, bu da Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) gibi âlimlerin tutumuyla örtüşmektedir. Nitekim Şeyh Müfîd, irâdî fiillerin insandan sâdır olmasını belirtmek adına "fiil", "ihdâs", "ihtirâ", "sun" ve "iktisâb" gibi kavramların kullanılabileceğini

<sup>37</sup> Nasirüddin Tûsî, "Risâle-i Cebr ve Kader", *Mecmû'a-i Resâ'il-i Hâce Nasirüddîn-i Tûsî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1335 hş.), 24-25.

<sup>38</sup> İsfahânî, Tûsî'nin bu tutumunun İslâm filozofları, İmâmu'l-Harameyin el-Cüveynî ve Mu'tezileden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından da savunulduğunu belirtmektedir. Bk. İsfahânî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 90b.

<sup>39</sup> Nasirüddin Tûsî, "Ef'âlû'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz", *Telhîşü'l-Muhaşşal* (Beyrût: y.y., 1405/1985), 475-476; Tûsî, "Şerhu Mes'ele'til-'ilm", *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, haz. Abdullah Nûrânî (Tahran: y.y., 1383 hş.), 105.

kabul etmekle birlikte, bu bağlamda insan için “halk” (“yaratma”) kavramını kullanmayı doğru bulmamaktadır.<sup>40</sup>

İnsanın irâde özgürlüğü bağlamındaki bütün bu tartışmalar kötülüğün insana isnâdının kelâmî ve felsefî açıdan temellendirilmesi adına mühim olsa gerektir. Fakat kötülüğün insana isnâdı meselesi sadece irâde özgürlüğü bağlamında ele alınıp değerlendirilecek bir konu değildir. Bu anlamda çalışmamızı ilgilendiren temel sorunlardan bir diğeri de Tûsî’ye göre iyi ve kötünün epistemik değeri ve kaynağı bağlamında akıl ve dinin yerini tespit etmektir. Bu nedenle çalışmamızın ilerleyen kısmında Tûsî’nin ahlâk metafiziği ve epistemolojisi bağlamında kötülük problemini nasıl temellendirdiğine ilişkin tartışmalarına yer vermeyi uygun buluyoruz.

Ahlâk felsefesinin temel hedefi olan gerçek mutluluğu nihâi iyi ile irtibatlandıran Tûsî, nihâi iyi ve değer merkezine daha önce de belirttiğimiz üzere Tanrı’yı koymaktadır. Buna göre ontolojik olarak Tanrı’dan bağımsız bir “iyi” düşünülemez. O halde bütün “iyi”nin veya “değer”in nihâi kaynağı Tanrı’dır. Binâenaleyh O’ndan kötülük doğmaz. Nitekim Tûsî’ye göre Tanrı, kendisinden güzel ve iyiden başka bir şeyin sâdir olmayacağı bir varlıktır. Buna göre, mutlak bilgi, kudret ve iyiliğin yegâne kaynağı ve referansı olan Tanrı’nın göndermiş olduğu vahiy, insanlar için değer (olması gerekenin) ölçüsüdür.<sup>41</sup> Filozofun ahlâk metafiziği açısından önemli olan bu tez bir yandan ahlâkî değerlere ve önermelere ontolojik bir temel bulma arayışını hedefine kavuştururken, diğer yandan ahlâk epistemolojisi açısından önemli olan “ahlâkî önermelerin neye göre belirleneceği?” sorusunu da belli ölçüde çözüme kavuşturmaktadır. Bu türden görüşler Tûsî’yi insan fiillerinin ahlâkî değerini belirlemede temel unsurun Tanrı olduğu şeklindeki bir sonuca götürmüştür. Fakat ahlâkî ilkelerin Tanrı’ya dayandırılması, ahlâkî önermelerin belirlenmesinde aklın bir fonksiyonu olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere Mu‘tezilî telakkiyi benimseyen Tûsî’ye göre, beşeri akıl, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek potansiyeldedir.<sup>42</sup> Ayrıca, insan fitratının temel iki özelliği olmasından dolayı akıl ve din arasında herhangi bir çatışma olmadığı hususu selefleri gibi Tûsî tarafından da belirtilmektedir. O, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uymayı ve rızasını gözetmeyi, ahlâkî tercihlerimizin başlıca kıstası olarak sunar.<sup>43</sup> Dolayısıyla, akıl, ahlâkî önermeleri ahlâkî muhâkeme ile üretirken temel yeti, ilâhî kanunlar ise aklın merkeze alması gereken temel ilkelerdir. Binâenaleyh Tûsî, ahlâkî kötülükleri belirlemeye

<sup>40</sup> Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-ma‘âlât*, thk. Mehdi Muhakkık (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1413), 16.

<sup>41</sup> Nasîrüddin Tûsî, “er-Risâletü’n-Naşriyye”, *Telhîşü’l-Muhaşşal* (Beirut: y.y., 1405/1985), 505-506.

<sup>42</sup> Tûsî, *Fuşûl*, 100.

<sup>43</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 90-91, 115-116, 135-136; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk ve tahtîrû’l-a‘râk*, nşr. İbnü’l-Hatib (b.y.: Matba‘atu’l-Asriyye, 1398/1978), 128.

ilişkin muhâkeme yetimizin gelişmesi adına ahlâk eğitiminde ilâhî kanunlara da önem verilmesi gerektiğinin altını çizer.<sup>44</sup>

## SONUÇ

Eserleriyle İslâm düşüncesinde felsefi kelâm geleneğinin oluşum ve gelişmesine büyük katkı sağlayan Nasîruddîn Tûsî, Sünnî kelâmındaki gelişmelerin etkisiyle İmâmî-felsefî kelâm geleneğinin kurucu ismidir. Yöntem olarak eserinde yeri geldiğinde kelâmî, yeri geldiğinde de Meşşâî gelenekten yana tavır aldığı görülen düşünürümüzün İslâm kelâm geleneğindeki faaliyetleri burhan esaslı felsefî kelâm projesi olarak nitelendirilebilir.

İslâm kelâm geleneğinde olduğu gibi, Tûsî de kötülük problemini hüsün-kubuh, hayır ve şer başlıkları altında metafizik, ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarıyla değerlendirmektedir. Bu anlamda, mezkûr konu, âlemde kötülüğün varlığı, iyilik ve kötülüğün mâhiyeti, âlemdeki kötülüğün Tanrı'nın sıfatlarıyla olan ilişkisi, değerlerin nesnelliği ve öznelliği, kötülüğün bilinmesinde aklın ve vahyin konumu ve yetki alanları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi farklı açılardan tartışılmaktadır. Onun bu konularda Mu'tezile-Şîa çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim düşünürümüze göre, hüsün ve kubuhu bilhassa akıl belirler. Tûsî insan aklının dine başvurmadan da bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu zarûrî olarak bildiğini iddia eder. Düşünürümüze göre, eğer hüsün ve kubuh aklî değil, şerî olmuş olsaydı, o zaman hüsün ve kubuh gerçekte ne aklın ne de şer'an sâbit olurdu. Sonuç olarak, Tûsî iyilik ve kötülüğün zâtî- nesnel olduğunu iddia eder ki, böyle bir tutum kendisini Eş'arî düşünürlerden ayırmaktadır.

Mutlak iyiliği temsil eden Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği meselesine gelince, selefleri gibi Tûsî de problemi irâde hürriyeti, kazâ-kader, teklif ve lutuf gibi konular eşliğinde tartışmaktadır. Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği konusunda Tûsî'nin, genelde Mu'tezilî olmakla kısmen Eş'arî çizgisini benimseyerek sentezçi bir tutum sergileğini söyleyebiliriz. Nitekim, her şeyden önce, kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği yönündeki Mu'tezilî telakkiyi savunan Tûsî, ayrıca, Tanrı'nın kudretinin kabîh fiiller dâhil her şeyi kuşattığını, fakat hikmeti gereği kabîh fiil işlemeyeceğini de belirtir. Sonuçta bütün fiilleri Tanrı'ya isnâd edemeyiz ve bâzı fiillerin kaynağı insanın kendisidir. Bu anlamda, Tanrı'nın insandan taati onun özgür irâdesine bağlı olarak istediğini belirten Tûsî, insana seçim hakkı verildiği hususuna dikkat çeker. Böylece kabîh fiillerin insana isnâd edilmesi gerektiği tezi, insanın özgür irâdesine dayanarak temellendirilmeye çalışılır. Bu anlamda kötülük sorununun haddizâtında etik boyutları da içerdiğini söyleyebiliriz. Binâenaleyh iyi ve kötü fiillerin ve onlara

<sup>44</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 64-65, 105-106, 222-240. Anar Gafarov, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 209.



ilişkin değer yargılarının kaynağı meselesinin Tûsî'yi ilgilendirmesinin mantığı anlaşılmalı olsa gerektir. Filozofumuz, iyi ve kötü ahlâkın kaynağının bizzat insan nefsi olduğunu söyler. Bu kabilden görüşleriyle Tûsî'nin İslâm Meşşâî geleneğinde genel olarak kabul gören Platoncu ve Aristocu klasik nefis anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. Buna göre, fiilin iyi ve kötü diye belirlenmesinde akıl önemli bir konuma sahiptir. Akıl ahlâkî önermeleri üretirken temel yetidir. İlâhî kanunlara gelince, onlar aklın merkeze alması gereken temel ilkelerdir. Aklın ahlâkî kötülükleri belirleme ekseninde muhâkeme kabiliyetinin gelişmesi bir yandan ilâhî kanunların öğrenilmesini, diğer yandan bireyin teorik ve pratik açıdan ahlâkî gelişiminde psiko-sosyal dinamiklerin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Beşeri irâdeyi aşan elem ve felaketselere gelince, genellikle Mu'tezilî tutumu benimsediği görülen Tûsî, öncelikle elemeleri iyi (hasen) ve kötü (kabîh) diye ikiye ayırmakta, bunlardan birincisini Tanrı'ya, ikincisini de insana ait kılmaktadır. Tûsî'ye göre, ilahi kaynaklı elemeler şartlara bağlı olup mükellefe yönelik zulme yol açmazlar. Elemeleri iyi kılan şartları temelde dört grupta tasnif eden düşünürümüz, insandan kaynaklanan bazı elemelerin de iyi olabileceğini söyler. Bu anlamda "elemi hak etme", "âdet", "nefsi müdafaa" ve "daha büyük zararı defetmek" gibi anahtar kavramlardan bahsedebiliriz.

Beşeri irâde ve rızâyı aşan kötülüklerin Tanrı'nın adâleti ile nasıl bağdaştırılacağına ilişkin sorunu, Tûsî kötülüğü eskatolojik açıdan temellendir-mekle çözmeye çalışır. Bu anlamdaki anahtar kavramsa, etimolojik olarak bedel veya karşılık anlamına gelen "ivaz" kavramıdır. Tûsî, ivazı insana çektiği elemelere karşılık olarak âhirette bir bedelin ödenmesi ve hak edilen her türlü menfaat diye tanımlar. Böylece Tûsî, Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesine dayanarak insanın başına gelen doğal felâketleri, karşılaştığı kötülükleri, ölümden sonraki hayat bağlamında temellendirmeye ve meseleyi ilâhî adâletle bağdaştırmaya çalışmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparşlan. "The Concept of Existence in Tusi's Philosophy". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 123-133.
- Attar, Meryem. *İslâm Ahlâkı: İslâm Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. Enver Şahin vb. İstanbul: Litera Yayınları, 2019.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu't-Tecrid*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160, 139a-140b.
- Bahrânî, Kemâleddin Misem b. Ali İbn Misem. *Ķavâ'idü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyini. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 2. Basım, 1985.

- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-72.
- Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demirkol, Murad. *Nasîruddin Tûsi'nin İbn Sinacılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida'*. tsh. M. Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: y.y., 1421/2000.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddin Tûsi'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Gökdağ, Kamuran. "Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîruddîn-i Tûsi'de İdeal Yönetim Ontolojisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 47-68.
- Güleç, Yasemin. "Nasîruddin Tûsi'de Daire ve Merkezi: Bir Erdem Olarak Adâlet". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 127-145.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i tikâd*. thk. Hasan Hasanzade Âmulî. Kum: y.y., 1425.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. nşr. Ya'kûb el-Ca'fer. Kum: Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic rationalism: the ethics of abd al- jabbar*. London: Oxford University Press, 1971.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1987.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tahtîrî'l-a'râk*. nşr. İbnü'l-Hatîb. b.y.: Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhü't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih bölümü., No: 3022, vr. 89b, 90b, 91a, 96a.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya. 6 Cilt. Kahire: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd al-Kûmî, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebu Haşim. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım. 1408/1988.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fî'l-İlleti't-Tâmme)". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 137-153.
- Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed Ali. *Şerhu't-Tecrîd* (Siyalkûtî'nin Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf adlı eserinin hamışinde). 3 Cilt. İstanbul: y.y., 1311.
- Nimet, Abdullah. *el-Edilletü'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986.
- Oktay, Ayşe, Sıdika. "Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri". *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007), 73-91.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Muḥaşşal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şehy Müfid, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: İntişârâtü Dânişgâh-ı Tahran, 1413.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alemulhüda Ali b. Hüseyin. *el-Mülâhḥaş fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rıza Ensârî Kummî. Kum: y.y., 1381.
- Şimşek, Azime. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseyinî. *Ṭavzîhu'l-murâd*. Tahran: y.y., ts.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. thk. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Ahlâk-ı Nâşîrî*. tsh. Ali Rıza Haydari-Mücteba Minovî. Tahran: y.y., 1369 h.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Ef'âlül-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 475-476. Beyrût: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. er-"Risâletü'n-Naşîriyye". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 501-506. Beyrût: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Fuşûl". *el-Edilletü'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye*. thk. Abdullah Nimet. 101-119. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Kavâ'idü'l-'akâ'id". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 453. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Risâle-i Cebr ve Kader". *Mecmû'a-i Resâ'il-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*. 24-25. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1335 hş.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Şerhu Mes'eleti'l-'ilm". *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. haz. Abdullah Nûrânî. 105. Tahran: y.y., 1383 hş.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Tecridü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâm, 1406/1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîşü'l-Muhaşşal*. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm: h.671-680*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.



## **Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme**

Is not it Possible to Question Ancient Arabic Poetry?: An Evaluation of the  
Canonization of Jâhiliyya Poetry

**Mehdi CENGİZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap  
Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, University of Artvin Çoruh, Faculty of Theology, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Artvin / Turkey  
mehdicengiz@artvin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7593-1801

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 7 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.963683

**Atıf / Citation:** Cengiz, Mehdi. "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin  
Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme / Is not it Possible to Question Ancient  
Arabic Poetry?: An Evaluation of the Canonization of Jâhiliyya Poetry: An Evaluation  
of the Canonization of Jâhiliyya Poetry". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of  
ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 169-186.  
doi: 10.29288/ilted.963683

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Şair duygularını anlatmak için bazen ölçünlü dilin dışına çıkıp kural dışı kullanımları tercih eder. Dil kurallarının bozulmaması için standart dil yapısına aykırı olan bu tasarruflar sınırlandırılmış ve bu konuda temel ölçüt, eski Arap şairleri olmuştur. Onların kural dışı kullanımları, şiir zarureti olarak kabul edilirken diğerlerinin tasarrufları lahn olarak nitelendirilmiştir. Câhiliye şairlerinin dile aykırı tasarruflarının çeşitli şekillerde yorumlandığı bu düşünce, sadece edebiyat alanında değil, diğer disiplinlerde de büyük ölçüde kabul edilmiştir. Böylelikle Câhiliye şiiri zamanla kanonlaşmış (otorite) sorgulanamaz hale gelmiştir. Eski Arap şairlerinin dili kullanırken hata edip etmediklerinin tartışıldığı bu çalışmada Câhiliye dönemi şairlerinin standart dil kurallarına aykırı kullanımlarına dikkat çekilip bunların lahn olduğu öne sürülmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın girişinde istişhâd edilen Arap şiirinin sınırları belirlenecek, birinci bölümde ise kanon kavramı ve Câhiliye şiiri üzerinde durulacaktır. Akabinde ise Câhiliye şairlerinin yaptığı bazı dil hataları ve sonraki dönem edebiyat münekkithlerinin bunları savunmak için ortaya koydukları zorlama yorumlar tartışılacaktır.*

*Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir Zarureti, Standart Dil, İstishâd, Yorum, Lahın.*

## Abstract

*In order to express his feelings, the poet goes out of the standard language and abandons common usage. The number of dispositions was limited to avoid breaking the language rules, and the main criterion in this subject was set the ancient 'Arab poets. While the use of language by the ancient 'Arab poets against the rules was accepted as a necessity of verse, the dispositions of the later periods' poets were described as errors. This idea, which considers the use of language by Jâhiliyyah poets as infallible has been largely accepted. Thus, the poetry of Jâhiliyyah has become canonized and unquestionable over time. In this study, which discusses whether ancient Arabic poets made mistakes in using the language, it will be noted that the poets of the Jâhiliyyah use a language contrary to standard rules and it will be suggested that they are lahn.*

*Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetic Necessity, Standard Language, Istishhâd, Comment, Lahın.*

## Extended Summary

In order to express his feelings, the poet goes out of the standard language and abandons common usages. The number of dispositions was limited to avoid breaking the language rules. The main criteria in this subject were set by the ancient 'Arab poets. While the language use of the ancient 'Arab poets against the standards was accepted as a necessity of verse, the dispositions of the later period poets were described as incorrectness (lahn/ khata'). Literary critics have classified the poets who are the main source of language rules in order to identify the poets whose poetry is the source. Although various distinctions have been made on this subject, the division based on the period in which the poets lived has been accepted as the basis. In this context, the following division is generally respected. *Al-Jahiliyyūn*: This term is used to describe 'Arab poets who lived before Islamic religion. While determining the language material, the words of the poets of this period were used as evidence. *Al-Muḥadramūn*: They are poets who spent some of their lives in the Ignorance period and some of them in the Islamic period. Since the poets' relations with non-'Arab communities have not yet reached the level of distorting the language, the works of the poets in this stratum are also considered as evidence for the determination of the correctness of the language material. *Al-Mutaqaddimūn*: They are poets such as Jarīr, Al-Farazdaq and al-Akhtal, who lived in the period from the beginning of the al-Khulafā' ar-Rāšidūn period to roughly the end of the Umayyad Caliphate. Although the acceptance of their words and poems is cautious, according to the majority of literary critics, their poems can be used as evidence. *Al-Muwalladūn*: It includes the poets who lived after the aforementioned strata. It is



accepted that these poets, also called Muhdas, generally started with Bashār ibn Burd. Although there is conflict in the third part, the poems written in the first three periods were considered as the main evidence while determining the language rules. However, the poems of Al-Muwallad poets were not evaluated as a source. The duty of the poets of the Al-Jähiliyya to represent their tribes and the power of poetry canonized the poets and their works. Although there are different narrations, the hanging of some selected poems in the Ka'bah, which is considered sacred, indicates the importance of poetry and the immunity of poets. The fact that poetry is a reference source for understanding the Qur'an and being a criterion for determining the rules of language caused the mistakes of the poets of this period to be ignored. Thus, their mistakes were tried to be explained with strained interpretation (al-takalluf). On the other hand, some literary critics such as Ibn Fāris, Ebu al-Ḥasan al-Curcānī and Ḥafācī evaluated the mistakes of the old 'Arab poets as incorrectness and described the comments as strained interpretation. In particular, Ibn Fāris's negative attitude towards sentence "Poet can do things that are not permissible in case of poetry necessity" is remarkable in this context. However, in the following periods, this view lost its effect and the poetry of the Al-Jähiliyya period turned into an unquestionable canon. That's why obvious mistakes were tolerated. Contrary to the majority who tried to defend the wrong use of the old Arab poets with forced interpretations, it was argued that the poets of this period could use the language incorrectly. Among the representatives of this attitude, Ebu al-Ḥasan al-Curcānī, Ibn Fāris and Ḥafācī can be mentioned. Some literary critics, especially these names, evaluated the mistakes of the old 'Arab poets as laḥn and described the comments as al-takalluf. For example, Ibn Sinan al-Ḥafācī, without making a distinction between old and new, accepted the poet's dispositions against the rules of language as wrong and evaluated the usages that kudemā called necessity as laḥn. Similarly, Abū Hilāl al-'Askarī (after his death 400/1009) argued that although the nahw scholars condoned, the poet should stay away from necessity, because necessity makes the sentence limited to a certain structure. In addition, according to him, such savings found in ancient poets are related to the new formation of poetry in their period. Considering the principle that poets criticize each other and no one is innocent of mistakes in fairs and poetry competitions established in the Al-Jähiliyya, the view that an artist can make a mistake, even if he is a poet of ignorance, seems more reasonable. As a matter of fact, the following couplets belonging to al-Bardaḥt, one of the Muḥadram poets, which he said in a discussion, are important for our subject.

وَحُلْفُكَ مَبْنِيٌّ عَلَى اللَّحْنِ أَجْمَعِ	تَنْبَعُ لَحْنًا مِنْ كَلَامِ مَرَقَشِ
وَوَجْهُكَ إِيطَاءٌ، فَأَنْتَ الْمَرْقَعِ	فَعَيْنُكَ إِقْوَاءٌ، وَأَنْفُكَ مَكْفَأٌ

You searched for incorrect usage in Muraqqash's speech,

Your own physique is wholly built on incorrectness

Your eyes are iqwā', your nose is mukfe'

Your face is itā', you are the one with many patches.

This idea, in which the use of language by Jähiliyyah poets is considered infallible and their dispositions contrary to language are interpreted in various ways, has been largely accepted. Thus, the poem of Jähiliyyah has become canonized and unquestionable over time. In this study, which discusses whether ancient Arabic poets made mistakes in using the language, it will be noted that the poets of the Jähiliyyah use contrary to standard language rules and it will be suggested that they are incorrect. As a matter of fact, the couplets of Berdaht, one of the Mukhadram poets, are important for our subject.

## GİRİŞ

İslam devletinin topraklarının genişlemesiyle Arapların diğer milletlerle ilişkisi artmış, dolayısıyla da Arap dilinde yanlış kullanımlar (lahn) yaygınlaşmıştır. Bu yüzden edebiyat tenkitçileri, sözlük bilgisi ve gramer kurallarının belirlenmesinde delil olabilecek doğru malzemeyi tespit etmek için fasih olan kullanımları diğerlerinden ayırmışlardır. Bu yüzden de dil malzemesinin tespit edilmesinde önemli rol oynayan şairler, yaşadıkları döneme göre tasnif edilmiştir. Söz gelimi İbn Sellam el-Cümahî (öl. 231/846 [?]), *Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şu‘arâ* adlı eserinde Câhiliye Döneminden başlayarak Emevîler’in son devrine kadar yaşamış şairleri “Câhiliyyûn”, “İslâmiyyûn” ve “Muḥadramûn” şeklinde tasnif ederken<sup>1</sup> sonraki dönem edebiyat münekkittleri, şairleri, aşağıdaki gibi tasnif etmişlerdir.<sup>2</sup>

1. Câhiliyyûn: Bu terim İslam dini gelmeden önce yaşamış Arap şairlerini anlatmak için kullanılmaktadır. Bu dönemde genellikle kabilelerin güç kaynağı sayılan şair, yapıtlarında kabilesini savunup onları övdüğü için toplumda önemli bir konuma sahip olmuştur. Ayrıca bu dönemde mekânsal ve toplumsal farklılıklarına rağmen şairler arasında Kureyş lehçesi ortak şiir dili olarak kabul görüp kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Câhiliye döneminde, şairlerin farklı kültür ve dillerle ilişkisi oldukça sınırlı olduğundan dilin yapısı ve kurallarında değişiklik yaşanmamıştır. Bu doğrultuda yılın belli dönemlerinde kurulan panayırarda şiir yarışmalarının düzenlenip şiirlerin, alanında otorite sayılan hakemlere sunulması da yanlış dil kullanımının önüne geçmiştir. Nitekim seçilen bazı şiirlerin Kâbe’ye asıldığı da rivayet edilmiştir.<sup>3</sup> Bu sayılan sebeplerden dolayı Câhiliye dönemi şiiri, dil malzemesi tespit edilirken aslî delil olarak kabul edilmiştir.

2. Muḥadramûn: Hayatlarının bir kısmını Câhiliye, bir kısmını ise İslamî dönemde geçirmiş şairlerdir. Şairlerin, Arap olmayan topluluklarla ilişkileri henüz dili bozacak dereceye ulaşmadığından bu tabakada yer alan şairlerin yapıtları da dil malzemesinin doğruluğunun tespiti konusunda delil sayılmıştır.

3. Müteḳaddimûn: Hulefâ-i râşidîn döneminin başlarından, aşağı yukarı Emevîler devrinin (661-750) sonuna kadar uzanan dönemde yaşamış Cerîr (öl. 110/728 [?]), Ferezdak (öl. 114/732) ve Ahtal (öl. 92/710-11) gibi şairlerdir. Bunlara ait söz ve şiirlerin kabul edilmesine temkinli yaklaşılmakla beraber bu dönemde dil hataları tolere edilebilir seviyede olduğundan edebiyat tenkitçilerinin büyük çoğunluğa göre bunların şiirleri ile istiḥâd edilebilir. Diğer taraftan Ebû ‘Amr b. el-A‘lâ

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.), 2/1/23-24.

<sup>2</sup> İbn Reşîk el-Ḳayrevânî, *el-‘Umde fî meḥâsini’ş-şi‘ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Dâru’l-Ceyl, 1401), 1/113; Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir el-Bağdâdî, *Ḥizânetü’l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 1418/1997), 1/6.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin *ez-Zevzenî, Şerhü’l-Mu‘allakâti’s-seb‘a* (Dâru İhyai’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2002), 9.

(öl. 154/771) ve İbn Ebî İshâk (öl. 117/735) gibi dilciler, bazı İslâmî dönem şairlerinin lahn yaptıklarını öne sürüp bunlarla istişhâd edilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>4</sup>

4. Müvelledûn: Mezkûr tabakalardan sonra yaşayan şairleri kapsamaktadır. Muhdeş olarak da adlandırılan bu şairlerin genellikle Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783) ile başladığı kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Bu dönemde Arap dilinde yapılan hatalar gün geçtikçe artmış ve tolere edilebilirlik seviyesi aşılmıştır. Bu yüzden de bu şairlerin yapıtları dilde delil olarak kullanılmamıştır. Fakat Zemahşerî (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* isimli tefsirinde Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) şiiriyle istişhâd etmiş<sup>6</sup> ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir:

*Dil konusunda kendisiyle istişhâd edilmese de Habîb b. Evs (Ebû Temmâm), Arap dili âlimlerindedir. Rivayet ettikleri gibi onun sözlerini de kabul et. Nitekim âlimler onun rivayetine ve uzmanlığına güvendiklerinden 'Bunun delili el-Ĥamâse'nin beytidir.' demişlerdir.*<sup>7</sup>

Zemahşerî'nin yukarıdaki sözlerini açıklayan Tîbî (öl. 743/1343), Ebû Temmâm'ın, ilgili kullanımı Araplardan duymamış olması durumunda bunu rivayet etmeyeceğini öne sürmüştür.<sup>8</sup> Benzer şekilde İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) ve İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) da zaman zaman müvelled şairlerle istişhâd ettiği görülmektedir.<sup>9</sup> Bu noktada kimi zaman dil âlimlerinin istişhâd için değil, örnek vermek için muhdeş şairlerin şiirlerine yer verdikleri de unutulmamalıdır.<sup>10</sup>

Sahih dil malzemesinin belirlenmesi hususunda yapılan yukarıdaki tasnife göre Câhili ve Muḥadram şairlerin yapıtları ile tartışmasız ihticâc edilmiştir. İslâmî dönem şiirleri, çoğunluğa göre makbul sayılırken Müvelledûn tabakası ile istişhâd kabul edilmemiştir. Muḥadram şairlerin hayatlarının bir kısmını Câhiliye Döneminde geçirdikleri dikkate alındığında kendisiyle istişhâd konusunda ittifakla delil olarak kullanılan tabakanın, Câhiliye şairleri olduğu anlaşılmaktadır.

Sahih dil malzemesini tespit ederken aslı delil olarak kabul edilen Câhiliye şairleri, süreç içerisinde kanonlaşp sorgulanamaz hale gelmiş, hatta yaptıkları çok bariz hataların bile üzeri zorlama yorumlar ile örtülmeye çalışılmıştır. Klasik dönemde Ebû'l-Hasan el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002), İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) modern dönemde ise Taha Hüseyin gibi eski Arap şiiri ile

<sup>4</sup> Mustafa Sadık er-Rafî'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1394/1974), 1/229.

<sup>5</sup> Bağdâdî, *Ĥizânetü'l-edeb*, 1/6.

<sup>6</sup> Eymen Muhammed 'İvağ Ali - Zeki Osman Abdülmuttalib, "ez-Zemahşerî ve mezhebuhu fi'l-istişhâdi bi's-şî'ri min hilâli kitâbih el-Keşşâf", *Meccelletu Âdâbi'n-Nileyen* 3/4 (2018), 95-102.

<sup>7</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an ḥakâiki ġavâmiđi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 1/86.

<sup>8</sup> Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûḥü'l-ġayb fi'l-keşf 'an kınâ'ir-reyb*, thk. 'İyağ Muhammed Ğavc- Cemil Benî 'Atâ (Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Ķur'âni'l-Kerim, 1434/2013), 2/280.

<sup>9</sup> Muhammed 'İvağ Ali - Osman Abdülmuttalib, "ez-Zemahşerî ve mezhebuhu fi'l-istişhâdi bi's-şî'ri min hilâli kitâbih el-Keşşâf", 103.

<sup>10</sup> Şâhid ve mesel arasındaki fark için bk. Ebû'l-Me'âli Mahmud Şükrü b. Abdullah el-Âlûsî, *İthâfu'l-emcâd fi mâ yaşihhu bihi'l-istişhâd* (Baġdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1402/1982), 60-62.

istişhâdı sorgulayan bazı çalışmalar yapılmıştır. Taha Hüseyin'in eseri ile çalışmamızı farklılaştıran nokta, ona göre İmruülkays (öl. 540 dolayları) ve A'şâ (öl. 7/629 [?]) gibi Câhiliye döneminde yaşamış şairlere nispet edilen şiirlerin, bu isimlere ait olmaması ile alakalıdır. Başka bir deyişle Taha Hüseyin ilgili şiirlerin şairlerine aidiyetini kabul etmemekte, dolayısıyla da bunlar ile istişhâdın doğru olmadığını öne sürmektedir.<sup>11</sup> Bu çalışma ise şiirlerin aidiyetini değil, eski Arap şairlerinin hata yapma ihtimallerini sorgulamaktadır. Dolayısıyla ilgili şiirlerin mevsukiyeti çalışmanın ön kabulleri arasında yer almaktadır.<sup>12</sup> Ebü'l-Hasan el-Cürcânî ve İbn Fâris'in çalışmaları sistemli bir araştırmadan ziyade şiir ile alakalı eserlerinde zikrettikleri istitradî bilgiler niteliğindedir. Fahreddin er-Râzî ise Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin iddiasını ve delillerini *el-Mahsûl*'ünde zikretmekle yetinmiştir.<sup>13</sup>

## 1. CÂHİLİYE ŞİİRLERİNİN KANONLAŞMASI

### 1.1. Kanon Kavramı

Câhiliye döneminde yazılan şiirlerin otorite haline gelmesi “okunmaya değer, muhatap kesime en uygun olan ve okunmadığında kültürel bir yoksunluk oluşturan eser” olarak tanımlanan<sup>14</sup> kanon kavramının içerdiği “karşı çıkılıp sorgulanamaz” anlamı ile açıklanabilir. Terimin ifade ettiği bu mana, kelimenin kökü ile yakından ilişkilidir. Kelimeye kaynaklık eden Sami dillerde kanon; ölçü, kriter, kanun ve kural anlamına gelir.<sup>15</sup> Bunun yanında Hristiyan teolojisinde otoritelerce doğrulanmış metin anlamını da taşımaktadır. Teolojik anlamlar barındıran bu kavram 16. Yüzyıla gelindiğinde kilisenin tekelinden çıkıp seküler bir yapıya sahip olmuştur.<sup>16</sup> Buna göre bir yapının kanon olduğunu iddia etmek ona adeta ilahî bir vasıf yüklemek yani onu sorgulanamaz hale getirmektir.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye şiiri üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara okulu, 2012), 33.

<sup>12</sup> Konunun ayrıntıları için bk. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973).

<sup>13</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992) 1/403-404. Râzî'nin iddiası için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe, 2021) 123-132.

<sup>14</sup> Ulaş Bingöl, “Shakespeare’i Kanon Yapabilmek”, *HIKMET-Akademik Edebiyat Dergisi* 1 (2015), 41. Başka kanon tanımları için bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 903.

<sup>15</sup> Turgay Anar, “Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2013), 41. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, *Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu (I- IV. Asırlar)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 42-44.

<sup>16</sup> Jale Parla, “Edebiyat Kanonları”, *Kitaplık* 68 (Ocak 2004), 51.

<sup>17</sup> Bingöl, “Shakespeare’i Kanon Yapabilmek”, 42.

### 1.2. Bir Metnin Kanonlaşmasında Etkili Olan Faktörler

Bir metnin kanon halini alıp sorgulanamaz bir güce ulaşmasında aydınların oluşturduğu entelektüel topluluk, siyasi erk ya da halk etkili olur.<sup>18</sup> Aydınların ait oldukları toplum yanındaki ayrıcalıklı konumu onların kabul edip onayladıkları metni kanonlaştırır. Benzer şekilde halka hitap eden, onların ilgisini çeken metinler de zamanla kanonlaşmaya başlar. Fakat siyasi erkin dâhil olduğu kanonlaştırma süreçleri başlangıçta uygulanan baskı ve ağır propaganda sonucu kabul görse de sonraki dönemlerde bu ayrıcalıklı vasfını kaybeder. Özellikle devlet, parti ve din âlimleri gibi yüksek otoritelerin kendi sanatçıları ve eserlerini kanon haline getirme çabalarının uzun vadede başarı ile sonuçlanmadığı görülmektedir.

Edebî bir metnin kanonlaşmasında etkili olan yukarıdaki faktörler arasında halkın öne çıkardıkları, sorgulanamaz bir özellik kazanarak yazıldığı çağı aşip farklı zaman ve mekânlara taşınır. Arap edebiyatında bunun en belirgin örneği Câhiliye şiirleri, özellikle de *Mu'allakâlar*dır. Bu şiirler, hem halk hem de dönemin entelijansiyesi tarafından kabul görmüş ve asırlar boyunca ezberlenip kendisine zaman ve mekân üstü bir nitelik kazandırmıştır. Bu çerçevede temsil gücünün yüksek olması bakımından Türk edebiyatının önemli isimlerinden Mehmet Akif Ersoy'un (1873-1936) *Mu'allakât ve Lâmiyyetü'l-'Arab* gibi Câhiliye şiirlerinden dersler vermesi<sup>19</sup> ve bu şiirlerin batı dillerine defalarca çevrilmesi kayda değerdir.<sup>20</sup>

### 1.3. Eski Arap Şiirinin Kanonlaşması

Câhiliye şiirinin halk nezdinde kanonlaşmasında millî unsurlar kadar dinî faktörler de etkili olmuştur. Çünkü bu dönemde yazılan şiirler, lafız ve söz dizimi açısından Kurân-ı Kerîm'in doğru anlaşılmasında aslî kaynaklar arasında değerlendirilmiştir. Mesela rivayet edildiğine göre Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) "Allah'ın kitabından bir şey okuyup anlamadığınız zaman, onu Arapların şiirinde arayınız! Çünkü şiir, Arabın divanıdır (bilgi ve kültür hazinesidir)."<sup>21</sup> demiştir. Ayrıca Nâfi' b. Ezrak'ın (öl. 65/685) sorduğu bazı Kurân-ı Kerîm kelimelerine dair İbn Abbâs'ın eski Arap şiiriyle istişhâd ederek verdiği cevapları ihtiva eden risale de bu bağlamda önemlidir.<sup>22</sup> Aslında yazılı kültürün yok denecek kadar az olduğu topluluklarda şiir, sadece duyguların iletildiği bir yapıt değil, bunun yanında neseb ve tarih gibi bilgilerin gelecek nesillere aktarıldığı bir iletişim aracıdır. Nitekim İbn Fâris (öl. 395/1004), şiirin Arapların dîvânı olduğunu ve onların nesepleri ile dillerini koru-

<sup>18</sup> Karşılaştırmalı Edebiyat (KE), "Türkiye'de "Kanon"" (Erişim 1 Temmuz 2021.)

<sup>19</sup> M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/433.

<sup>20</sup> Tülüçü Süleyman, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 8-10.

<sup>21</sup> İbn Reşîk el-Ûayrevânî, *el-'Umde*, 30.

<sup>22</sup> İbn Abbâs, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib. Mesâ'ilü Nâfi' b. Ezrak an 'Abdillâh b. 'Abbâs. thk. Abdurrahman, Aîşe - Ahmed ed-Dâli (Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbi, 1413/1993).

duğunu öne sürmüştür. Ayrıca şiirin, dini metinlerin anlaşılmasında önemli bir delil olduğunu öne sürmüştür.<sup>23</sup> Benzer şekilde İbn Sellâm el-Cümahî de şöyle demiştir: “Câhiliye döneminde şiir, Arapların nezdinde bilgilerinin dîvânî ve hükümlerinin bulunduğu son nokta idi. Araplar onu alıyor ve ona yöneliyorlardı.”<sup>24</sup>

Halkın ve âlimlerin yanında kazandığı bu itibar, Câhiliye şiirini, dil malzemesinin doğruluğunu tespit etme konusunda başvurulacak önemli delillerden yapmıştır. Böylece şiir sadece duygu ve düşüncenin aktarıldığı bir araç olmaktan çıkıp dil ve belâgat kurallarının sıhhatinin kendisiyle kanıtlandığı bir delile dönüşmüştür. Bu bağlamda “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”<sup>25</sup> anlamına gelen istişhâd ile okuyucunun konuyu kavraması için zikredilen mesel birbirinden ayırt edilmelidir. Fakat sonuçta mesel olarak zikredilse de bu tür beyitler Câhiliye şiirinin kanon olduğu iddiasına zarar vermeyip desteklemektedir. Çünkü örnek olarak zikredilen beyit, bir beğeni ve takdirin hatta yer yer ortak bir kabulün ürünü olmaktadır.

Âlimler arasındaki itibarını güçlendiren Câhiliye şiiri zamanla dil malzemesinin tespit ve tashihi konusunda gücünü pekiştirmiş, bu nedenle de gramer ve sözlük kitaplarında şiirle ihticâca büyük önem verilmiştir. Nitekim *Kitâbü'l-Hayl* ve *Kitâbü'l-İbil* gibi tek temalı sözlükler ve Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'ı gibi ilk dönem sözlüklerinde şiirle ihticâca yoğun şekilde yer verilmiştir. Bunun yanında *Cemheretü'l-luğa*, *Tehzîbü'l-luğa*, *eş-Şihâh*, *el-Muḥkem*, *el-Muḥaşşaş*, *Lisânü'l-'Arab* ve *Tâcü'l-luğa* gibi hacimli sözlük çalışmalarında da şiirle istişhâd önemli bir yer işgal etmiştir.<sup>26</sup>

Şiir ile istişhâd sadece dil ilimleri ile değil, tefsir ve hadis gibi metin yorumunu önemseyen disiplinlerde de çok kullanılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in (öl. 23/644) ﴿أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ “Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketecek cezalandırmayacağından (emin mi oldular)? Kuşkusuz Rabbin çok şefkatli, pek merhametlidir.”<sup>27</sup> âyetinde geçen تَخَوُّفٍ kelimesinin anlamını şiirle tespit edip “Ey insanlar! Dîvânınız olan Câhiliye şiirine sarılın. Çünkü kitabınızın açıklaması ve sözlerinizin mânâları ondadır.” dediği nakledilir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *es-Şahîbî fî fikhî'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 212; ayrıca bk. Ebü'l-Faḍl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhîr fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ali Mansur (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/399.

<sup>24</sup> Cumahî, *Ṭabakâtu fuḥûli's-şu'arâ*, 2/24.

<sup>25</sup> İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

<sup>26</sup> Durmuş, “İstişhâd”, 23/397.

<sup>27</sup> en-Nahl 16/47.

<sup>28</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mişiyye, 1384/1964), 10/110.



Câhiliye dönemi başta olmak üzere zamanla etki alanını artırıp otoritesini güçlendiren eski Arap şiiri, sorgulanamaz bir kanona dönüşmüş, bu yüzden de - zorlama yorumlarla da olsa- bariz hatalar tolere edilmiştir. Müttekaddimûn dönemi şairlerinden Ferezdak'ın aşağıdaki beyti bu tür zorlamaların yapıldığı şiirlere örnek olarak zikredilebilir. [et-Tavîl]:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ      مِنْ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجْلَفًا

*Ey İbn Mervân! Zamanın sıkıntıları yokluk ya da azlıktan başka bir şey bırakmadı.*<sup>29</sup>

Ferezdak, yukarıdaki beyitte üstün olması gereken مُجْلَفٌ (az olan şey) lafzını ötre yapmıştır. Bunun nedeni hakkında çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Söz gelimi bu kelimenin, mübtedanın haberi olabileceği gibi haberi mahzûf mübteda olabileceği de öne sürülmüştür. Ayrıca مُجْلَفٌ kelimesinin muzmer/gizli bir fiilin faili olması da mümkündür ki bu durumda muzmer fiile beyitte geçen لَمْ يَدَعْ (bırakmadı) kelimesi delâlet eder. Buna göre ifadenin takdiri لَمْ يَدَعْ مُجْلَفٌ şeklinde olur.<sup>30</sup>

İbn Kuteybe (öl. 276/889), nahivcilerin, مُجْلَفٌ kelimesinin ötre olmasının illetini tespit etmek için çaba sarf ettiklerini fakat bu konuda ikna edici hiç bir delil ortaya koymadıklarını öne sürer. Hatta ona göre bu tür açıklamaların büyük çoğunluğu göz boyamadır. Nitekim Ferezdak'a bu beyitte geçen مُجْلَفٌ ismini neden ötre okuduğu sorulduğunda "benim işim (şiir) söylemek, sizin işiniz ise delil bulmak/göstermektir" demiştir.<sup>31</sup> Benzer bir yaklaşım İbn Şeref el-Kayravânî'de de görülmektedir. O, lahni şiirin ayıpları arasında sayar ve buna örnek olarak Ferezdak'ın yukarıdaki beytini zikredip peşi sıra şöyle der: "Bazı nahivciler bu beyti açıklamak için tatmin etmeyen cevaplar vermişlerdir... Bu yorumlardan uzak dur."<sup>32</sup>

Eski Arap şairlerinin hatalı dil kullanımlarını zorlama yorumlarla açıklamaya çalışan nahivcileri eleştiren bir diğer isim de İbn Fâris'tir. Ona göre bir şair takdîmte'hir gibi sınırlı alanlarda tasarrufta bulunabilir fakat kelimelerin i'râbında hata yapamaz. Bu yüzden de ona göre "Şair şiir zarureti durumunda caiz olmayan şeyleri yapabilir." sözü anlamsızdır. Daha açık bir ifadeyle, ona göre şairler hatadan masum olmadığından ölçünlü dil kurallarına aykırı hiçbir dilsel sapma makbul değil-

<sup>29</sup> Ebû Firâs Hemmâm b. Galib Ferezdak, *Divânü'l-Ferezdak*, thk. Ali Fâ'ûr (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 386.

<sup>30</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Nefâisü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 3/1075-1076.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-su'arâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1423-2003), 1/89-90.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Saïd b. Ahmed İbn Şeref el-Kayrevânî, *Resâilü'l-intikâd fi ş-i'r ve's-su'ara*, thk. Hasan Hüsnî Abdülvehhab (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1983), 53



dir.<sup>33</sup> Bu konuda oldukça tutarlı olan İbn Fâris'e göre, bir şair ya doğru şiir yazmalı ya da hiç yazmamalıdır.<sup>34</sup>

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere eski Arap şiirinin kanonlaşma süreci İslam'dan önce başlamış fakat ilgili şairlerin hatalarının gündeme getirilip zorlama yorumlara başvurulması daha çok İslamî ilimler zuhur ettikten sonraki dönemlerde meydana gelmiştir.

## 2. ESKİ ARAP ŞAİRLERİ HATA ETMEZ Mİ?

Câhiliye şiirinin kanonlaşması ile beraber bu yapıtlar beğenilip takdir edilmenin ötesine geçip sorgulanamaz bir hal almış ve sonuçta Arap dili gramer kitaplarında zikredilen istişhâdların büyük kısmı bu şiirlerden oluşmuştur. Câhiliye Döneminde yaşamış Arap şairlerin dil kullanımlarının mutlak doğru kabul edilmesine, sonraki dönem bazı dil âlimlerinin itirazları olmuşsa da bunlar dikkate alınmamış, neticede eski Arap şiiri otoritesini günümüze kadar korumuştur.

Eski Arap şairlerinin açıkça görülen dil hataları ile onların kanon halini almaları arasındaki ilişki sonucunda şiir zaruretleri devreye girmiş ve bu tür kullanımların hata değil, bir tür zorunluluk olduğu söylenilerek bu şairlerin sorgulanamaz yapısı korunmuştur. Fakat Arap dilinin kelime ve gramer yapısının korunabilmesi için ilgili zaruretler eski Arap şairlerinin kullanımı esas alınarak sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla Câhilî, Muḥadram ya da mütekaddim olmayan şairlerin yerleşik dil kurallarına aykırı kullanımları caiz görülmemiştir.<sup>35</sup> Fakat şiir zaruretlerinin tamamıyla standart dil kurallarına aykırı olmadığını dikkate alan edebiyat teknikçileri ilgili zaruretleri güzel ve çirkin olarak iki kısımda incelemişlerdir.<sup>36</sup>

Çoğunlukla zorlama yorumlarla (tekellüf) nesnelliğini ve bilimselliğini kaybeden şiir zarureti anlayışı, şairlerin bütün hatalarını örtbas etmeye çalışan koruyucu bir zümreyi ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi Söz gelimi İmrüülkays'a ait aşağıdaki beyitte muzâf olmamasına rağmen *حَطَّاتًا* lafzından nûn harfinin düşmesi hakkında edebiyatçıların değerlendirmesi dikkat çekicidir. [el-Mütekârib]:

لَهُمَّتَانِ حَطَّاتَا كَمَا      أَكَبَّ عَلَى سَاعِدَيْهِ النَّوْمُ

Onun [atın] öyle sırtı vardır ki sanki iki tarafına kaplan çökmüştür.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> İbn Fâris, *es-Şaḥîbî fî fıkhi'l-luġa*, 213.

<sup>34</sup> Ebü'l-Faḍl Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi' fî şerhi Cem'îl-cevâmi'*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 3/273.

<sup>35</sup> Ebü'l-Me'ali Cemalüddin Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Alûsî, *ed-Darâir ve mâ yesûġu li'ş-şâ'ir dâne'n-nâşir* (Mısır: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1341/1923), 9. Eski Arap şairlerinin yapıtları çerçevesinde belirlenen temel şiir zaruretleri için bk. Alûsî, *ed-Darâir*, 25.

<sup>36</sup> Alûsî, *ed-Darâir*, 25.

<sup>37</sup> İbn 'Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî İmrüülkays, *Divânu İmrüülkays*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Beirut: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 164.

Ferrâ (öl. 207/822) yukarıdaki beyitte geçen *خَطَّاتًا* kelimesinin aslının *خَطَّاتَان* olduğunu ve *nûn* harfinin tahfif için düşürüldüğünü söylerken,<sup>38</sup> Kisâî (öl. 189/805) bu lafzın “yükselmek” anlamına gelen bir fiil olduğunu iddia etmiştir. Kisâî'nin yorumuna göre kelimenin aslı *خَطَّاتًا*'dır. Bu fiile tesniye zamiri dâhil olup *tâ* harfi hareketlenince, iltikâu's-sâkineynden dolayı düşen illet harfi geri dönmüştür.<sup>39</sup> Kisâî'nin bu açıklaması Arap gramer kurallarına aykırı görünmektedir. Çünkü *بكى* (ağladı) ve *سعى* (koştı) gibi *nâkis* fiiller tesniye yapıldığında iltikâu's-sâkineynden dolayı düşen illet harfi, geri dönmekte, dolayısıyla da *بَكَّتَا* ve *سَعَتَا* denilmektedir. Nitekim Abdülkadir el-Bağdâdî birinci yorumun diğerinden daha güzel olduğunu öne sürmüştür.<sup>40</sup> Benzer şekilde Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) de beyitte geçen tesniye *nûnunun*, tahfif için düşürüldüğünü söylemiştir.<sup>41</sup>

Eski Arap şiirinde görülen yanlışları müdafaa etmeye çalışan bu çizgi sadece edebiyatçılarla sınırlı değildir. Mesela Karâfi (öl. 684/1285), *Nefâisü'l-usûl* adlı fıkıh usulü eserinde yanlış olduğu iddia edilen bazı beyitleri zorlama yorumlarla açıklamaya çalışmıştır. Mütekaddimûn dönemi şairlerinden Rü'be'nin (öl. 145/762) aşağıdaki beyitte *بَرَتْ* (düz ova) lafzını çoğul yaparken ilgili kelimedede bulunmaması gereken bir harfi eklemesi hakkında Karâfi'nin yaptığı yorum bu bağlamda kayda değerdir. [er-Recez]:

أَفْقَرَتِ الْوَعَثَاءُ وَالْعَنَائِثُ مَا مِنْ بَعْدِهِمُ وَالْبُرُقُ الْبِرَارِثُ

*Yoğun ve bitki olmayan kum birikintileri boşaldı. Onlardan sonra renkli taşlar ve düz ovalar yok.*<sup>42</sup>

Yukarıdaki beyitte, düz ova anlamına gelen *بَرَتْ* kelimesinin çoğulu *بِرَاتٍ* tır. Fakat şair *بِرَاتٍ* lafzına *ر* harfini ekleyerek *الْبِرَارِثُ* demiştir.<sup>43</sup> Karâfi bu durumun şiir zarureti çerçevesinde caiz olduğu söylemişse de<sup>44</sup> Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (öl. 282/895) bu lafzın çoğul sığâsının *بِرَاتٍ* olduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup> Ezherî (öl. 370/980) şairin *الْبِرَاتِ* diyebilecekken *الْبِرَارِثُ* dediğini ya da bunun hata olduğunu öne

<sup>38</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *el-Müzekker ve'l-müennes*, thk. Ramazan Abdüttevab (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1401/1981), 1/244; ayrıca bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Mümin İbn 'Uşfûr, *Darâirü's-şi'r*, thk. Seyyid İbrâhim Muhammed (Beirut: Dârü'l-Endelüs, ts.), 108.

<sup>39</sup> İbn 'Uşfûr, *Darâirü's-şi'r*, 49.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 9/179.

<sup>41</sup> Ebû Naşr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-luğa ve şihâhi'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur 'Attâr (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), “خطا”, 6/2329.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasan Kadî Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî, *el-Veşâta beyne'l-Mütenebbi ve lhuşûmih*, thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhim - Ali Muhammed Bicâvî (Maţba'atu 'İsâ el-Bânî el-Halebî ve şurakâuhu, ts.), 7.

<sup>43</sup> Matbu *Nefâisü'l-uşûl* nüshasında *البرق* kelimesinin “düz ova” anlamında olduğu ve bu lafza *ر* harfinin eklendiği söylene de doğrusu *البرق* değil, *البرث* olmalıdır. Bk. Karâfi, *Nefâisü'l-uşûl*, 3/1067.

<sup>44</sup> Karâfi, *Nefâisü'l-uşûl*, 3/1067.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muḥaşşas*, thk. Halil İbrahim Cefâl (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 3/79.

sürmüştür.<sup>46</sup> Benzer şekilde Cevherî de *es-Sihâh* adlı sözlükte Rû'be'nin bu kelimeyi البَرَاتُ şeklinde kullandığını ve bunun yanlış olduğunu nakletmiştir.<sup>47</sup>

Eski Arap şairlerinin yanlış kullanımlarını zorlama yorumlar ile müdafaa etmeye çalışan çoğunluğun aksine bu dönemde yaşamış sanatçıların dili yanlış kullanabileceği ve zikredilen yorumların anlamsız olduğu da söylenmiştir. Bu tutumun temsilcileri arasında Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, İbn Fâris (öl. 395/1004) ve İbn Sinân el-Hafâcî gösterilebilir.<sup>48</sup> Bu isimlere göre hatalı dil kullanımlarını şiir zaruretleri olarak nitelendirip yorumlamaya çalışmak anlamsızdır. Nitekim Hafâcî dilin standart yapısına aykırı bu tür kullanımların yanlış olduğunu söyleyip bu konuda şairin eski ya da yeni olmasını dikkate almamıştır.<sup>49</sup> Eski Arap şairlerinin dil hatalarının şiir zarureti değil, lahn olduğunu öne süren Kadı Cürcânî ise şöyle demiştir:

*Daha önce yaşamamış olsalar ve insanlar da onların, rehber/delil ve öncü olduğuna inanmasaydı, çoğu Câhiliye dönemi şiirinin ayıplandığını ve rezil addedilip makbul olmadığını görürdün. Ama bu şairler [-in şiirleri] hakkındaki hüsn-ü zan onların ayıplarını örtbas etmiş, dolayısıyla insanlar her yerde onları savunmuş ve onların şiirleriyle delil getirmişlerdir.*<sup>50</sup>

İbn Fâris de benzer şekilde, şairlerin söz emîrleri olduklarını bu sebeple memdûdu maksûr, maksûru memdûd okuyabileceklerini; takdîm-te'hîr, îmâ, işaret, ihtilâs, i'âre ve istiâre yapabileceklerini fakat i'râb da hata yapma veya sözü doğru yoldan çıkarmaya haklarının olmadığını belirtmiş ve bu bağlamda "Bir şair zaruret durumunda şiirde caiz olmayan şeyleri yapabilir." sözünün anlamsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah (c.c.) şairleri hata ve galattan masum kılmamıştır. Bu yüzden onların doğru olan şiirleri kabul edilir, hatalı olanları ise reddedilir.<sup>51</sup> Ayrıca İbn Fâris, şiir zarûretlerini mutlak anlamda olumsuz görüp zarûret irtikâbı sebebiyle şaire ikramda bulunmuş hiçbir emîr ve hükümdar tanımadığını dile getirmiştir.<sup>52</sup>

İbn Sinân el-Hafâcî ise eski-yeni ayrımı yapmadan şairin dil kurallarına aykırı tasarruflarını hatalı kabul ettiğinden kudemânın zaruret adını verdiği kullanımları lahn olarak değerlendirmiştir.<sup>53</sup> Benzer şekilde Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) nahiv âlimleri göz yumsa da şairin zarûret irtikâbından uzak durması gerektiğini, çünkü zaruretin sözü çirkinleştirdiğini öne sürmüştür. Ayrıca

<sup>46</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivağ Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâşî'l-'Arabî, 1422/2001), "برث", 15/62.

<sup>47</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, "برث", 1/273.

<sup>48</sup> M. Faruk Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/139.

<sup>49</sup> Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", 44/139.

<sup>50</sup> Cürcânî, *el-Veşâfa*, 4.

<sup>51</sup> İbn Fâris, *es-Şahîbi fi fikhî'l-luğa*, 213.

<sup>52</sup> Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 3/273.

<sup>53</sup> Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", 44/139.

ona göre kadim şairlerde rastlanan bu tür tasarruflar, şiir sanatının onların döneminde yeni oluşmasıyla alakalıdır.<sup>54</sup>

Câhiliye Döneminde kurulan panayırarda ve çeşitli şiir yarışmalarında şairlerin birbirlerini eleştirdikleri ve hiç kimsenin hatadan masum olmadığı ilkesi beraber düşünüldüğünde ikinci grubun, yani Câhiliye şairi de olsa bir sanatçının hata edebileceği görüşü, daha makul görünmektedir. Nitekim Nâbiğa ez-Zübânî (öl. 604 [?]), 'Ukâz panayırında şairleri dinler ve onların yapıtlarını tenkit ederdi. Söz gelimi Nâbiğa'nın çadırına Hassân b. Sâbit (öl. 60/680 [?]) girip aşağıdaki beyti okuduğunda Nâbiğa bu mısraları tenkit etmiştir. [et-Tavîl]:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرُ يُلْمَعْنَ بِالضُّحَى      وَأَسْيَافُنَا يَفْطُرْنَ مِنْ نَجْدٍ دَمَا

*Kuşluk vaktinde parlayan kazanlarımız var ve kılıçlarımızdan kan damlar.*<sup>55</sup>

Yukarıdaki beyitte Hassân kavmini övmek maksadı ile insanların yemek yemeleri için kuşluk vaktinde kazanlarının kaynadığını; kahramanlıklarını anlatmak için de kılıçlarından kan damladığını ifade eder. Bunun üzerine Nâbiğa, Hassân'a الْجَفَنَاتُ (kazanlar) ve أُسْيَافُنَا (kılıçlarımız) kelimelerini, azlık bildiren çoğul (cem'u killet) sîgaları ile kullandığını, hâlbuki böyle durumlarda çokluk bildiren çoğul (cem'u kesret) kalıplarının yani جَفَانٌ ve سُيُوفٌ lafızlarının, kullanılmasının uygun olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup> Nâbiğa bu değerlendirmesi ile Hassân'ın dili yanlış kullandığını açıkça ifade etmiştir. Câhiliye Döneminde uzman şiir münekkitlerinin başka şairlerin hatalarını söylemeleri, onların şiirlerinin hatasız olmadığını dolayısıyla da zorlama yorumlarla bu tür yapıtları savunmanın makul olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Müseyyeb b. 'Ales'in aşağıdaki beyti hakkında Tarafe b. el-'Abd'in (ö. 564 [?]) söyledikleri de Câhiliye dönemi şairlerinin hata yaptıklarını göstermesi açısından kayda değerdir.

وَقَدْ أَتَنَاسَى الهمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ      بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدَمٌ

*Dertlerim geldiğinde onları unuturum, boynunda alameti olan şiddetli bir deve ile.*<sup>57</sup>

Şair yukarıdaki beyitte erkek deveden bahsederken dişi devenin boynundaki alamet anlamındaki الصَّيْعَرِيَّةُ kelimesini kullanmıştır. Bunun üzerine Tarafe "Erkek

<sup>54</sup> Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sînâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, - Muhammed Ebü'l-Fağl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unşuriyye, 1419/1998), 150.

<sup>55</sup> Ebü'l-Velid el-Hazrecî Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, thk. 'Abda Muhanâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 219.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 8/111-112.

<sup>57</sup> Müseyyeb b. 'Ales, *Divânu Müseyyeb b. 'Ales*. Abdurrahman Muhammed el-Vasîfi (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1423/2003), 127.

deve dişi deveye dönüştü” diyerek Müseyyeb b. ‘Ales’i yanlış dil kullanımından dolayı tenkit etmiştir.<sup>58</sup>

Hayatının bir kısmını Câhiliye döneminde geçiren Berdaht’ın, bir tartışmada söylediği aşağıdaki beyitler konumuz açısından önem taşımaktadır. [et-Tavîl]:

وَأَنْتَ كَنْبَلُ الْعَوْدِ عَمَّا تَنْبَعُ	لَقَدْ كَانَ فِي عَيْنَيْكَ بَا حَفْصُ شَاغِلٌ
وَحُلْفَاكَ مَبْنِيٌّ عَلَى اللَّحْنِ أَجْمَعُ	تَنْبَعُ لَحْنًا مِنْ كَلَامِ مُرَقَّشٍ
وَوَجْهُكَ إِيطَاءٌ، فَأَنْتَ الْمُرَقَّعُ	فَعَيْنُكَ إِفْرَاءٌ، وَأَنْفَاكَ مُكْفَأٌ

*Ey Hafs! Gözlerinde bir şey var, seni engelleyen aradığın şeylerden; kocamış deve zekeri gibi burnun var.*

*Murakkaş(-ı Ekber)’ın sözünde hata arıyorsun. Senin yaratılışın baştan aşağı hata.*

*Gözün ikvâ, burnun mukfa’, yüzün îtâ’; sen de murakka’sın.*<sup>59</sup>

Yukarıdaki mısralarda Berdaht, muhatabı olan başka bir Muḥadram şairin dil malzemesini yanlış kullandığını, şiirin kusurlarından sayılan ikvâ gibi hatalar yaptığını dile getirmiştir. Benzer şekilde Asmâi (öl. 216/831), Kumeyt’in (öl. 126/744) dili iyi kullanmadığını, dolayısıyla onun şiiriyle istişhâd edilmeyeceğini iddia etmiştir.<sup>60</sup>

Yukarıda anlatılanlardan hareketle zamanla kanonlaşan eski Arap şairlerinin, zaman zaman dil malzemesini kullanırken yanlış tasarrufta buldukları, Câhiliye ve Muḥadram edebiyat tenkitçileri tarafından dile getirilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde zorlama yorumlarla eski Arap şairlerinin hatalarının üzeri örtülmeye çalışılmıştır.

## SONUÇ

Fetih hareketleriyle hız kazanan yabancı topluluklarla etkileşimin sonuçlarından birisi de Arap dilindeki yanlış kullanımların artmasıdır. Bunun önüne geçmek isteyen dilciler, dil malzemesinin ana kaynağı olan şiire yönelerek şairleri tasnif etmişlerdir. Bu konuda çeşitli ayrımlar yapılmışsa da şairlerin yaşadıkları dönem esas alınarak yapılan bölümlenme esas kabul edilmiş ve bu çerçevede genellikle Câhiliyyûn, Muḥadramûn, İslâmiyyûn ve Müvelledûn şeklinde yapılan dönemsel ayırma itibar edilmiştir. Üçüncü kısımda ihtilaf olmakla beraber ilk üç dönemde kale-

<sup>58</sup> İlgili beyit Mütelemmis’e de nispet edilmiştir. İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1404/1983), 6/206.

<sup>59</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut, 1423/2002), 2/148; İbn Kuteybe, *eş-Şi’ru ve’s-şu’arâ*, 2/702-703; Cürçânî, *el-Veşâta*, 9.

<sup>60</sup> Cürçânî, *el-Veşâta*, 10.

me alınan şiirler, dil malzemesinin sıhhati belirlenirken aslî delil sayılmış, Beşşâr b. Bürd ile başlayan Müvelled şairlerin yapıtlarıyla ise istişhâd edilmemiştir.

Câhiliye dönemi şairine atfedilen kavmini temsil görevi ile şiirin sahip olduğu güç, şairleri ve bunların ortaya koydukları yapıtları süreç içerisinde kanonlaştırmıştır. Farklı rivayetler bulunmakla birlikte seçilen bazı şiirlerin kutsal kabul edilen Kâbe'ye asılması, şiirin önemini gösterdiği gibi bu yapıtların dokunulmazlığında da işaret etmektedir. Sonraki dönemlerde Kurân-ı Kerim'in anlaşılması için kendisine başvurulup dil kurallarının tespit edilmesinde ölçüt olması, bu dönem şairlerinin hatalarının görmezden gelinip zorlama yorumlarla açıklanmaya çalışılmasına neden olmuştur. Diğer taraftan İbn Fâris, Ebü'l-Hasan el-Cürcânî ve Hâfâcî gibi bazı edebiyat münekkitleri eski Arap şairlerin hatalarını lahn olarak değerlendirip yapılan yorumları zorlama olarak nitelendirmiştir. Özellikle İbn Fâris'in "Şair şiir zarureti durumunda caiz olmayan şeyleri yapabilir." sözüne karşı takındığı olumsuz tavır bu bağlamda kayda değerdir. Fakat sonraki dönemlerde bu görüş etkisini kaybetmiş ve Câhiliye dönemi şiiri kanonlaşmıştır.

Eski Arap şairlerinin çeşitli meclislerde bazı beyitleri eleştirip şairlerin dil hatalarını söylemeleri ve hiç kimsenin yanlıştan masun olmadığı dikkate alındığında Câhiliye şairlerinin dil malzemesinin doğruluğunu belirleme konusunda tek merci olmadığı ve yapıtlarının eleştiriye açık olduğu görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü'l-Me'âlî Mahmud Şükrî b. Abdillâh. *İthâfu'l-emcâd fi mâ yaşıhhu bihi'l-istişhâd*. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1402/1982.
- Âlûsî, Ebü'l-Me'ali Mahmûd Şükrî b. Abdillâh. *ed-Darâir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir dûne'n-nâsir*. Mısır: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1341/1923.
- Anar, Turgay. "Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2013), 40-78.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbü's-Şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed Bicâvî, - Muhammed Ebu'l-Fağl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unşuriyye, 1419/1998.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1418/1997.
- Bingöl, Ulaş. "Shakespeare'i Kanon Yapabilmek". *HIKMET-Akademik Edebiyat Dergisi* 1 (2015), 39-55.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut, 1423/2002.

- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*, İstanbul: Ketebe, 2021.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh tacü'l-luğa ve şihâhi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 1407/1987.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Kadı Ali b. Abdilazîz. *el-Veşâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhim - Ali Muhammed Bicâvî. Maṭba'atu 'İsâ el-Bânî el-Ḥalebî ve şurakâuhu, ts.
- Çetin, Nihad M.. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Ivâḍ Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Ferezdağ, Ebû Firâs Hemmâm b. Galib. *Dîvânü'l-Ferezdağ*. thk. Ali Fâ'ûr. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Ramazan Abdüttevab. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1401/1981.
- Ḥassân b. Şâbit, Ebü'l-Velid el-Ḥazrecî. *Dîvânu Ḥassân b. Şâbit*. thk. 'Abda Muḥannâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye şiiri üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- İbn Abbâs, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib. *Mesâ'ilü Nâfi' b. Ezrağ an 'Abdillâh b. 'Abbâs*. thk. Abdurrahman, Aişe - Ahmed ed-Dâlî, Lima-sol: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1413/1993.
- İbn 'Abdirabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecid et-Terhînî. 9 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1404/1983.



- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *es-Şahîbî fî fîkhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423–2003.
- İbn Reşîk el-Çayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-ş-i'ri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Dârü'l-Ceyl, 5. Basım, 1401.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muħaşşaş*. thk. Halil İbrahim Cefâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn 'Usfûr, Ebü'l-Hasan Ali b. Mümin. *Darâirü's-ş-i'r*. thk. Seyyid İbrâhim Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.
- İmruülkays, İbn 'Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî. *Dîvânu İmriülkays*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, 4. Basım, ts.
- Çarâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- KE, Karşılaştırmalı Edebiyat, "Türkiye'de "Kanon"". Erişim 1 Temmuz 2007. <http://karsilastirmaliedebiyat.blogspot.com/2007/11/turkiye.html>
- Çurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mişriyye, 1384/1964.
- Meral, Yasin. *Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu (I- IV. Asırlar)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Muhammed 'İvaḍ Ali, Eymen - Osman Abdülmuttalib, Zeki. "ez-Zemahşerî ve mezhebuhu fi'l-istişhâdi bi's-ş-i'ri min ḥilâli kitâbih *el-Keşşâf*". *Meccelletu Âdâbi'n-Nîleyn* 3/4 (2018), 73-107.
- Müseyyeb b. 'Ales. *Dîvânu Müseyyeb b. 'Ales*. thk. Abdurrahman Muhammed el-Vasîfî, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1423/2003.
- Okay, M. Orhan - Düздаğ, M. Ertuğrul. "Mehmed Âkif Ersoy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Parla, Jale. "Edebiyat Kanonları". *Kitap-lık* 68 (Ocak 2004), 51-53.
- er-Rafî'î, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1394/1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Faḍl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ ihâ*. thk. Muhammed Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1998.

- Suyûtî, Ebü'l-Fağl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Hem'ü'l-hevâmi ' fî şerhi Cem 'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Süleyman, Tülücü. "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.
- Ṭîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed. *Fütühü'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ 'i'r-reyb*. thk. İyâğ Muhammed Ğavc - Cemil Benî 'Atâ. Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Toprak, M. Faruk. "Zarûrât-ı Şi'riyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138-140. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâiki ğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabi, 3. Basım, 1407/1987.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhü'l-Mu'allakâti's-seb'*. Dâru İhyai't-Türâşi'l-'Arabî, 2002.

## **Mustafa Sadık er-Rafî'nin Arap Edebiyatına Dair Oryantalist Paradigmayı Eleştirisi**

Mustafa Sadık al-Râfî's Critique of the Orientalist Paradigm on Arabic  
Literature

**Yusuf TEMEL**

Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi,  
Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, University of Adıyaman Faculty of Education, Department of Arabic Lan-  
guage Education, Adıyaman /Turkey  
ytemel@adiyaman.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1685-3871

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 4 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.976234

**Atıf / Citation:** Temel, Yusuf. "Mustafa Sadık er-Rafî'nin Arap Edebiyatına Dair  
Oryantalist Paradigmayı Eleştirisi / Mustafa Sadık al-Râfî's Critique of the  
Orientalist Paradigm on Arabic Literature". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of  
ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 187-205.

doi: 10.29288/ilted.976234

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Aydınlanma, coğrafi keşifler, sanayi devrimi ve benzer etkenlerin tesiriyle doğuya hâkim olma ümidi-ne kapılan batı emperyalizmi, istila ettiği toplumlari tanıyıp iç dinamiklerini deşifre etmek için oryantalist çalışmalarını başlatmıştır. 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlayan ve farklı boyutlar kazanarak günümüzde de devam eden bu çalışmalar çok yönlü ve çeşitlidir. Arap edebiyat tarihi çalışmaları bu çalışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Her ne kadar Arap şiiri hakkında bazı oryantalist iddialar polemik konusu olmuş ise de oryantalist telif tarzı Arap yazarlar arasında kabul görmüş ve Arap edebiyatı tarihine dair yazılan kitapların genelini şekillendirmiştir. Bu makalenin konusu Mısırlı âlim ve edebiyatçı Mustafa Sadık er- Râfi'nin Arap edebiyat tarihine dair oryantalist yaklaşıma ve yazım tarzına yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirilerin değerlendirilmesidir. Râfi'nin bu alanda yazdığı kitabın başlangıç kısmından çıkardığımız bu eleştirileri terim eleştirisi, kalıp eleştirisi, niyet eleştirisi, pratik fayda eleştirisi başlıkları altında topladık. Bu başlıklar altında incelediğimiz eleştirilerin ortak noktası bunların esasında bir paradigma eleştirisi olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Arap Edebiyatı Tarihi, Mustafa Sadık al-Râfi'î, Oryantalist Paradigma, Arap Edebiyatı Dönemleri.

## Abstract

Western imperialism, hoping to dominate the east under the influence of the Enlightenment, geographical discoveries, industrial revolution and similar factors, started orientalist studies to recognize the societies they invaded and decipher their internal dynamics. These studies, which started in the first half of the 19th century and continue today by gaining different dimensions, are versatile and diverse. Studies on the history of Arabic literature constitute an important part of these studies. Although some orientalist claims about Arabic poetry have been the subject of polemics, orientalist copyright style has been accepted among Arab writers and has shaped the general books written on the history of Arabic literature. The subject of this article is the criticisms of the Egyptian scholar and man of letters, Mustafa Sadık al-Râfi'î, towards the orientalist approach and writing style on the history of Arabic literature, and the evaluation of these criticisms. We gathered these criticisms, which we extracted from the beginning of Al-Râfi'î's book on this field, under the headings of term criticism, stereotype criticism, intention criticism, and practical utility criticism. The common point of the criticisms we have examined under these headings is that they are essentially a paradigm criticism.

**Keywords:** Arabic Language, History of Arabic Literature, Mustafa Sadık al-Râfi'î, Orientalist Paradigm, Arabic Literature Periods.

## Extended Summary

Mustafa Sâdık al-Râfi'î draws attention as a writer and scholar who opposed orientalism within the framework of his specialization. Al-Râfi'î, who made serious criticisms of the way orientalists and many Arab writers deal with the history of Arabic literature, based his criticisms on sound reasons and interpretations. Al-Râfi'î, who knew pearls and pitfalls of the Arab-Islamic culture, to which he belonged, was able to criticize the new and the foreigner, far from bigotry. He analyzed the Orientalist paradigm and strengthened the criticisms directed at the other side by presenting his own alternative. The secret of his success is his ability to use the unique style of Arabic, and to represent it at the highest level as a living language. He gets this power of representation both from his full belief in the sources of the culture he belongs to, from his familiarity with the language and literary tradition woven around these sources, and from his innate propensity for declaration and rhetoric. He dealt with the history of Arabic literature, which is a new academic field of study, with a different approach than orientalists and other Arab writers, and shaped the book he wrote in this field with an original approach. Al-Râfi'î's criticisms can be classified under several headings. The first of these is on the

word literature, which has also been transferred into Turkish through morphological borrowing. al-Râfi'î's critique had a serious impact on the terminological problem stemming from the incompatibility between the orientalist paradigm and the traditional Arab-Islamic paradigm. The fact that this term is out of circulation after al-Râfi'î's criticism proves this effect. Another criticism is that orientalist divide the history of Arabic literature into five periods: Jahiliyye, Sadru'l-Islam, Umayyads, Abbasids and the Last Period. Al-Râfi'î attributes this division to the orientalist's foreignness to Arabic language and literature. According to Al-Râfi'î, this periodization may be suitable for studying the history of Arab civilization. However, such a division is meaningless to study the history of Arab literature. This superficial division produced by orientalist in comparison to their own language and literature history is insufficient in examining the history of Arabic literature. This is because, according to Al-Râfi'î, "The literary history of every nation should be divided according to the literary events of that nation." Another important criticism is that, reference books on the history of literature are filled with local and irrelevant information and thereby lack some practical benefit. Al-Râfi'î likened these books, which convey information without practical use, to death registers on the one hand, and index books already existing in the tradition on the other. Al-Râfi'î likens the contents of these books to the writings on the tombstones and the authors of these books to archaeologists who treat every stone he finds as historical artefacts. Considering the fact that the Islamic scientific tradition is based on service to the Qur'an, we can say that this criticism is accurate. Because in the traditional paradigm, sciences are tools. The reason for the existence of sciences is to serve purposes such as understanding the divine message, transferring this message to the outside world, and proving the claims it contains for living people. The knowledge of the past gains as much value as its service to the current life, which limits the volume and content of sciences. According to Al-Râfi'î, forgetting that science is a tool and making it an end is not a paradigm problem peculiar to literary history books. The proliferation of books in the type of citation, annotation, partial interpretation, abridgement, and the reading of different sciences without criticism, without questioning their purpose, with a rote approach is a paradigm failure that emerged in the late period. This malfunction has become widespread in the Islamic Ummah because reasoning has lost its power and independence in Islamic Ummah. Studies under the title of the history of Arabic literature do not have a very different nature and depth from the traditional books of hadith authors, biographies and indices. In our opinion, the most notable of these works is Al-Râfi'î's "Târîhu âdâbil-'Arab - History of Arabic Literatures". In this work, the author relates the history of Arabic literature to the existence of this literature. According to him, Arabic literature is not an accumulation that came about by chance. On the contrary, Arabic language was originated to be the ground and cradle for the divine message in this literature. Al-Râfi'î examines the Arab people in the first part of his book to find evidence supporting his argument. He questions and investigates the physical and spiritual characteristics of this tribe, the geography they live in, their tribe and social classes, and the interaction of social classes with each other and the effects of all these on shaping the Arabic culture and language. Later, he examines the features of the Arabic language in a narrower framework. He examines how this language was produced, by whom it was shaped, its dialects, its interaction with other languages, the different stages it went through, its deterioration and weakening, under various subheadings. He also examines the birth and development of the tradition of science among illiterate Arabs, and the means and methods of this tradition, under the heading of narrations and narrators. As we pointed out above, Râfi'î does all this in order to put on a reasonable and understandable ground how the miracle of the Qur'an was born and how it was preserved and handed down from generation to generation. After this theoretical preparation, he examines the Qur'an in the second volume of the book. He analyses many subjects in detail, from the compilation of the Qur'an to the differences in recitation, from its eloquence to the harmony of sound, in a way that will answer any doubts that may come to mind. In the next chapter, he deals with prophetic rhetoric. In the third volume, he examines in great detail the Arabic poetry, which represents the root and essence of Arabic literature. In summary, Al-Râfi'î tells the realistic story of how an illiterate

society evolved into a civilization through a divine book; with a specific focus that society's language and literature. In the field of Arab literary history, which is a new branch, the most important work which can reveal the traditional paradigm and which is far from imitations is Al-Râfi'î's work.

## GİRİŞ

Edvard Said'e göre oryantalizm "Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun âmiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur." Ve "Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir.<sup>1</sup> "Oryantalizmi bir muhakeme üslubu olarak incelemeksizin Avrupa Kültürüne Aydınlanma çağı sonrasında Doğu'yu politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve fikri bakımdan yönetmek ve -ve hatta üretmek- imkanı yoktur."<sup>2</sup> Edvard Said'in dikkat çektiği bu gerçeğe binaen oryantalistlerin Arap edebiyatına dair zihinsel tasavvurlarını makalenin başlığında paradigma olarak isimlendirmemiz kasıtlı bir tercihtir. Zira paradigma kelimesi tasavvur, anlayış, yaklaşım gibi diğer alternatif kelimelerin içermediği teknik bir anlam ve arka plan ima etmektedir. Şöyleki: Bu kelimeye teknik anlamı kazandırıp onu bilim felsefesine armağan eden Thomas Kuhn pozitivist bilimde kesinlik iddiasını bu terimle boşa çıkarır. Kuhn'a göre bilimsel hipotez ve teoriler gözlem ve deneyin tümevarımsal ve zorunlu sonuçları değildir. Bu teoriler bilim adamının dış dünyaya bakışını belirleyen ve bir grubun benimsediği bütüncül yorumlardan ibarettir.<sup>3</sup> Dolayısıyla paradigma kelimesini oryantalistlerin Arap edebiyat tarihine yaklaşımları sadedinde kullanmamız oryantalist yaklaşımdaki pozitivist izlerini ima eder. Pozitivist rüzgârını arkasına alan oryantalizm Arap edebiyatını deşifre ederek onun insan eliyle üretilmiş bir eser olduğunu ispatlamaya çalışır. Pozitivistin kendine olan aşırı özgüveni ve ötekine yukardan bakması Arap edebiyatının eksen ve ilahi boyutu olan Kur'anı Kerim'i çoğunlukla görmezden gelmeleri ile sonuçlanır. Paradigma kelimesini kullanmamız bu gerçeği çağrıştırmaya maksadına matuftur.

## 1. ARAP EDEBİYAT TARİHİNİN KISA TARİHİ

Bir bilim dalının ne işe yaradığını bilmek o dalın hangi şartlarda ne zaman ve nasıl doğduğunu, hangi gövdeden ayrıldığını ve hangi mantıkla isimlendirildiğini bilmeyi gerektirir. Bu anlamda Arap edebiyat tarihinin tarihine baktığımızda fazla uzun bir tarih göremiyoruz. Müslüman gelenekte dil ve edebiyatla farklı ilimler ilk yüzyıllardan beri var olmuştur. Fakat bugünkü anlamıyla Arap edebiyatı tarihi şeklinde bir ilim dalı olmamış medreselerde böyle bir ders okutulmamıştır. Bu ilmin doğuşu ilk önce oryantalistlerin eliyle daha sonra ise oryantalizme eklenen Arap araştırmacıların eliyle gerçekleşmiştir.

<sup>1</sup> Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007).

<sup>2</sup> Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz (Pınar Yayınları, ts.), 16.

<sup>3</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 675.

Yeni kurulan Mısır Üniversitesi'nin Arap Edebiyatı alanında okutulacak kitap ihtiyacına binaen 1909 yılında açtığı ödüllü bir yarışma bu konudaki rekabeti artırmış kalite çitasını yükseltmiştir.<sup>4</sup> Mustafa Sâdik er- Râfiî'nin gazete yazılarının ve eleştirilerinin bu yarışmayı şekillendirip ödül miktarını yükselttiği ve bu babta telif edilen kitapları etkilediği bir gerçektir.<sup>5</sup> Mısır Üniversitesi'nin kurulmasından çok daha önce biri Muhammed Diyâb tarafından 1900 yılında diğeri Hasan Tevfik el-Adl tarafından 1904' yılında Arap edebiyat tarihi alanında yazılmış iki kitap mevcut olmasına rağmen Mısır Üniversitesinin böyle bir yarışmayı düzenlemiş olması ya bu iki eserin yeterli ve uygun bulunmamasından ya da bilemediğimiz araştırılması gereken bir durum nedeniyledir. Bu yarışma katılıp ödülü alan Corci Zeydân'ın Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye adlı kitabı Mısır ve Lübnan'da bazı yüksekokullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>6</sup> Biraz önce işaret ettiğimiz gibi bu kitap alanındaki ilk ve tek kitap değildir. Fakat yazarın kitabın girişinde söylediğine göre bu alandaki Arapça yazılmış ilk çalışmalar kendisine aittir. Kendi çıkardığı Hilal dergisinde 1894 yılında yayınladığı bu çalışmalarda bu ilmi "Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye" diye isimlendiren ilk kişinin yine kendisi olduğu söyler ki bu ayrıntı önemlidir. Gerek yazarın kimliği ve entellektüel eğilimleri gerekse kitabın önsözünde belirttiği hususlar bu tür kitaplara hâkim genel paradigma hakkında ipuçları vermektedir. Rafîî ile Corci Zeydân arasında şahsi bir husumet bulunmaktadır. Bilakis Râfiî, Zeydân'dan "allâme arkadaşımız"<sup>7</sup> diye övgüyle bahseder. Bu yüzden Râfiî'nin eleştirilerini değerlendirebilmek için Corci Zeydân'ı ve kitabını bir yönüyle oryantalist paradigmayı yansıtan bir kitap olarak ele alıyoruz ve Zeydân'ı ve söz konusu kitabını bu makalenin konusu açısından kısaca tanıtmayı gerekli görüyoruz.

### 1.1. Corci Zeydân: Yeni Paradigmanın Yerli Temsilcisi

Corci Zeydân 1861 yılında Beyrut'ta Ortodoks mezhebine mensup fakir bir hristiyan ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, dolu dolu bir hayatın ardından 1914'te Kahire'de vefat etmiştir. Geçim meşgalesi ve ilim tahsilini beraber yürütmek zorunda kalan Zeydân'ın farklı eğitim kurumlarında istikrarlı olmayan bir okul hayatı olmuştur. Gazetecilik ve tercümanlık yapan Zeydân İngilizce, Latince, Fransızca ve Almanca'nın yanı sıra İbrânice ve Süryânice'yi de öğrenmiş kendini dil edebiyat ve tarih konularında iyi yetiştirmiştir. Beyrutta misyonerlerden aldığı eğitim ve yabancı dil bilgisi sayesinde Batıya zaten yabancı olmayan Zeydân bazı batı

<sup>4</sup> Muhammed Saïd el-Iryân, *Hayâtu'r-Rafîî* (el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l- Kübra, 1955), 65.

<sup>5</sup> Mustafa Sâdik Râfiî, *Tahte Rayeti'l-Kur'an* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 72.

<sup>6</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011).

<sup>7</sup> Râfiî, *Tahte Rayeti'l-Kur'an*, 72.



ülkelerine seyahat etmiş batıyı yerinde inceleyip oryantalistleri ve çalışmalarını yakından tanıma imkânı bulmuştur.<sup>8</sup>

Farklı siyasi, dini ve etnik grupların çekişme alanında doğup büyüyen bu çalışkan ve samimi yazar kendini ilme ve kültüre adanmıştır. Yenilginin ve çekişmenin temel nedeni cehalet ve cehaletten kaynaklanan taassup olduğu için bilgiyi kültürü halk arasında yaymaya çalışmış ilmi ve kültürel çalışmalarını buna göre şekillendirmiştir. Etnik veya mezhebi aidiyetlerini saplantıya dönüştürmeden yenilik ihtiyacını görebilmiş, yenilik çalışmalarında kendi tarihine düşman veya işgalci emperyalizm hayranı olmamıştır. Arap kültürünü benimseyip Arapçaya hizmet etmiş olması ve Osmanlı devletini bölgede zayıflatacak Arap milliyetçiliği politikalarına karşı çıkması içinden çıktığı kesime karşı vefalı olduğunu ispatlamaktadır.

Corci Zeydân bir yönüyle İslam'ın ilk asırlarındaki tercüme faaliyetlerine katılmış bilgileri hatırlatmaktadır. Onu son dönem kültür elçilerinden biri olarak niteleyebiliriz. Araplığına benimsemiş olması ve batı kültürüne ve dillerine aşına olması sayesinde Arap kalkınmasına hizmet etmiştir. Yazmış olduğu Arap Edebiyat Tarihi kitabını ve diğer eserlerini bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Zeydân kitabına edebiyat tarihi ile önemli bir gerçeğe dikkat çekerek başlar ve şöyle der: “Frenkler dil-edebiyat tarihi diye birşeyi rönesanstan önce bilmiyor idiler. Çok geçmeden bu işin farkına vardılar ve bu konuda herbir dilde bir veya birden fazla kitap yazdılar. Daha sonra istişrak faaliyetlerine başladıklarında Arap dilini inceleyip bu dilin edebiyatı hakkında aşağıda bahsedeceğimiz kitapları yazdılar”<sup>9</sup>

Bu girişten sonra Zeydân Arapların diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da kitap yazan ilk millet olduğunu söyler ve terâcim kitaplarını edebiyat tarihinin ilk örnekleri sayar. Nitekim bu kitaplar sadece şahıslardan değil onların eserlerinden ve bu eserlerin konularından da bahseder ve bu kitapların hangi kütüphanelerde bulunduğunu söyler. Yazarlar ve eserlerini konu alan ilk kitap olarak Hicri 377 de vefat eden İbnu'n-Nedîm'in Kitâbu'l- Fihrist'ini sayar. Sonra Taşkoprizâde'nin Miiftâhu's-Sa'âde'sini, Kâtip Çelebi'nin Keşfu'z-Zunûn'unu ve bu kitaba eklenmiş birçok kütüphane kataloğunu, son olarak ta Sıddîk Hasan Han'ın Ebced'ul-'Ulûm adlı eserini sayar.<sup>10</sup>

Zeydân'a göre bu kitaplar her ne kadar Arap edebiyat tarihi için kaynak oluştursa da modern anlamıyla bir edebiyat tarihi değildir. Ona göre yeni tarz ilk edebiyat tarihi kitaplarını bir önceki yüzyılın ortalarında Avrupalı müsteşrikler yazmaya

<sup>8</sup> Muharrem Çelebi, “Corci Zeydân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993).

<sup>9</sup> Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye* (Matbaatu'l-Hilal, 1936), 1/3.

<sup>10</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, 1/4.

başlamış sonraki yüzyılın başlarında ise bu çalışmalarını mükemmelleştirmişlerdir. Zeydân kitabı için kaynak aldığı Arapça Fransızca, İngilizce ve Almanca kaynakların en önemlilerini kitabın mukaddimesinin sonunda madde madde sıralar.

Zeydân kitabının başlığında geçen 'edeb' kelimesini lügat anlamının dışında daha geniş bir anlamda kullanarak şöyle der: "Arap dili edebiyatı tarihiyle kasdettiğimiz şey bu dile ait edebi ve ilmi eserler, farklı asırlarda geçirdiği evrelerdir. Veya şöyle de söylenebilir: Bu dili konuşanların akıllarıyla ve kabiliyetleriyle ürettiği ürünlerdir."<sup>11</sup>

Zeydân gelenekte belirli bir yeri ve anlamı olan 'edeb' terimini batı dillerindeki literatür kelimesini karşılayacak daha geniş bir anlamda ve farklı bir paradigmayla kullanması kendisinin de itiraf ettiği gibi oryantalistlerinkine benzer bir eser yazma hevesinden kaynaklanmaktadır. Kitabını telif etme maksatlarını madde madde sayarken bu hevesin asıl saikini birinci maddede açıkça ifşa eder:

"1-Arapların entelektüel ve sosyal ilerleme yönüyle diğer yüksek milletler arasındaki yüksek yerini göstermek"<sup>12</sup>

Kitap incelendiğinde bu maksadın kitaba sirayet edip onu şekillendirdiği bir yönüyle onu kendi yazdığı tarihi romanlara benzettiği görülmektedir. Biraz önce bahsi geçen yerli ve yabancı kitapları kaynak olarak kullanarak Arap ilim ve edebiyat tarihini hikâye üslubuyla anlatmıştır. Kitabın hedefi hem halkın popüler bilgi ihtiyacını karşılamak hem de Zeydân'ın ideolojisi olan Arap milliyetçiliği bilinci oluşturmaktır diyebiliriz.

## 1.2. Râfiî: Geleneğin Kalesi

Mustafa Sâdık al-Râfi'î 1881-1937 yılları arasında Mısır'da yaşamış edip, şair ve yazardır. Mısırın ilim geleneği ile meşhur ailelerinden olan Râfiî ilkokuldan mezun olduğu yıl tifo hastalığına yakalanmıştır. Aylarca süren bu hastalığı kalıcı bir ses kısıklığı ve kulak tıkanıklığıyla sonuçlanmış, otuz yaşını tamamlamadan duyma kabiliyetini tamamen kaybetmiştir.<sup>13</sup> Yaşadığı bu ağır sınav Râfiî'yi hobisi olan ilimden ve edebiyattan vazgeçirmemiş bilakis onu daha fazla bilemiştir. Babasının zengin kütüphanesinde çok zaman geçirdiği ve edebiyat ve belağata doğuştan yatkın olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Mesleki hayatında farklı mahkemelerde kâtiplik görevini üstlenmiştir. Yazılarının ses getirdiği ve kaleminin gücü ile iç siyasette etkili olduğu Mısır Üniversitesinin yukarıda bahsettiğimiz yarışmayı düzenlemesinden anlaşılmaktadır. Gerek ilmî mahiyetli kitapları gerek edebî eserleri hala

<sup>11</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, 1/4.

<sup>12</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, 1/4.

<sup>13</sup> İryân, *Hayâtu'r-Rafîi*, 30.

basılıp satılmakta Arap edebiyatının en usta yazarlarından biri vasfını fazlasıyla haketmektedir.<sup>14</sup>

Oryantalistlerin Arap edebiyatına yaklaşım tarzına en güçlü eleştiriler Râfiî tarafından yöneltilmiştir. Oryantalist paradigmayı deşifre edebilmiş kendi alternatifini ortaya koyarak eleştirilerini ispat etmiştir. Başarısının sırrı Arapçanın kendine özgün üslubunu muktedir bir şekilde kullanabilmesi onu yaşayan bir dil olarak en üst seviyede temsil edebilmesinde gizlidir. Bu temsil gücünü hem mensup olduğu bu kültürün kaynaklarına olan tam inancından hem bu kaynaklar etrafında örülen dil ve edebiyat geleneğine aşinalığından hem de beyân ve belâgate yaratılıştan yatkın oluşundan alır. Arap-İslam medeniyetinin iddialarını sahiplenmiş ve bu iddiaları ustaca savunmuştur. Kendi döneminde Arapçayı en özgün şekilde kullanan kişi oluşunu kendi çağdaşlarından Ahmed Lutfî Es-Seyyid şu sözlerle itiraf etmiştir. “...Râfiî'nin üslubu biz müteahhirin arapların düştüğü dil yabancılıklarından (العجمة) azadedir. Onu okuduğum zaman sanki Müberrid'i okuyorum...”<sup>15</sup>

## 2. ELEŞTİRİLER

Arap edebiyat tarihinin müstakil bir dala dönüşmesi Mısır'ın modernleşme faaliyetleri ile paraleldir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu alanda derli toplu ilk kitapların yazılışı yeni kurulan Mısır üniversitesi'nin bu alandaki kitap ihtiyacı ve bu ihtiyaç için yarışma düzenlemesi ile başlar ve Râfiî de kendi kitabını bu vesile ile yazar. Râfiî bu alandaki kitapların eleştirisi için müstakil bir kitap yazmamıştır. Kendi kitabının girişindeki eleştiriler ve oryantalist yaklaşımla kendi yaklaşımı arasındaki kıyaslamalar Râfiî'nin düşüncesini özetler. Buna ilaveten ‘Tahte Rayeti’l-Kur’an’ adlı kitabında topladığı yazılarında bu konuya atflar vardır. Daha önemlisi kendi kitabında Arap edebiyatını farklı bir yaklaşımla ele alıp konuları bu yaklaşıma göre tasnif etmesi kendi paradigmasının ve eleştirdiği paradigmanın ana hatlarını belirlemektedir. Bu makalede Râfiî'nin eleştirilerini alt başlıklar halinde ele alıp iki paradigma arasında karşılaştırmalar yapacağız.

### 2.1. Terim Eleştirisi

Râfiî'nin ilk eleştirisi Türkçeye de geçmiş olan edebiyat kelimesi üzerinedir. Mısır Üniversitesi'nin yukarıda bahsi geçen yarışma ilanında yazılacak kitabın konusunu “أدبيات اللغة العربية” olarak belirlemiştir. Râfiî bunu şu sözlerle eleştirir:

"هذا هو الاسم الذي ضربت به الذلة على كل كتاب عربي وقلمنا يغيرون منه إلا لفظة "أدبيات" يبدلونها بأداب، وإنني لو لم أكن أعرف أن هذا العلم ينقله الضعفة عن موضوعات اللغات الأعجمية

<sup>14</sup> Erol Ayyıldız, “Mustafa Sâdik er-Râfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006).

<sup>15</sup> İryân, *Hayâtu'r-Râfiî*, 69.

ويحتزون مثالها فيه، لعرفت ذلك من ركافة هذه التسمية واختبالها، فلا أدري كيف يجعلونها مع فرط ثقلها عنوانا لأدب اللغة التي توزن حروفها بالأسنة<sup>16</sup>

*Bu isim (bu alanda yazılmış) her Arapça kitap için küçültücü bir ayıptır. (Düzeltilme yapmak maksadıyla) nadiren 'edebiyât' kelimesini 'âdâb' la değiştiriyorlar. Zayıf yazarların bu lafzı yabancı dillerdeki aslından naklettiklerini bilmeseydim dahi (ibarenin uygunsuzluğunu ibarenin) zayıflığından ve bozuk oluşundan bilirdim. Harfleri dil ile ölçülen bir dilin edebiyatına dile ağır gelen böylesi bir kelimeyi nasıl başlık olarak koyarlar.*

Râfiî'nin, üniversite ilanında geçen başlığı bu şekilde eleştirmesinden sonra yazılan veya diğer dillerden çevrilen Arap edebiyat tarihi kitaplarında bu ismin kullanılmadığı görüyoruz ki bu durum Râfiî'nin etkisini ispat eder.

Kanaatimizce 'edebiyât' kelimesinin ihdas edilmesi Râfiî'nin îma ettiği yazarların Arapçayı bilmemelerinden veya bu terimi naklettikleri Batı dillerini bilmemelelerinden kaynaklanmaz. Asıl sebep oryantalist paradigmaya ait literatür teriminin tam karşılığının Arap-İslam paradigmasında olmamasıdır. Bunun bir benzeri bugün Arapçada kullanılan lisanıyyât terimidir. Gelenekte geleneğin kendi içindeki mantığı ve ihtiyaçları için dil ile ilgili farklı ilimler ve bahisler oluşturulmuştur. Fakat bu ilimlerden hiçbiri batı kaynaklı bir terim olan lisanıyyatı tam olarak karşılamadığı için dil ile ilgili çalışmalar, araştırmalar anlamında bu terim türetilmiştir.

Literatür kelimesinin Arapçaya 'edebiyât' olarak nakdedilmesi iki yönlü bir yuvarlama içerir. Birincisi 'edeb' kelimesinin literatüre karşılık seçilmesidir. Zira gelenekteki edebiyat denen şeyin İbni Haldun'un Mukaddime'sinde işaret ettiği gibi belirli bir konusu yoktur.<sup>17</sup> Dil kabiliyetini geliştirmek maksadıyla okunan bu kitaplarda yerine göre her türlü konuya girilir, her şeyden bahsedilir. Şiir, dil ilimleri Kur'an, hadisi şerifler gibi farklı kaynaklardan alınmış malzemeyle yazılır bu kitaplar. Nitekim Râfiî 'edeb' kelimesinin Arapçadaki kökenini ve anlamsal gelişimini izah ederken bu kelimenin tarihsel üç aşaması olduğunu, ikinci aşamada çocukların geleneksel yazılı ve sözlü kültürle eğitilmesi anlamında kullanıldığını, üçüncü aşamada ise genişleyerek genel kültür anlamında kullanıldığını söyler.<sup>18</sup> Bu yönüyle batı dillerinde literatür denen şeye en yakın kitaplar gelenekteki 'edeb' kitapları olduğu için bu kelimenin yazılı herşeyi kapsayan literatür kelimesinin Arapça karşılığı olarak seçilmiş olması muhtemeldir.

İkinci yuvarlama "edeb" teriminin tam olarak delalet etmediği diğer anlam taşmalarını veya uyumsuzluklarını telafi için nisbet 'ye' si ve çoğul ekiyle kelimenin anlamı daha da genişletilmiş olmasıdır. Râfiî bu uyumsuzluğa farklı bir bağlamdaki

<sup>16</sup> Mustafa Sâdık Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 1/17.

<sup>17</sup> Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, thk. Halil Şahhade (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/763.

<sup>18</sup> Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/22.

şu sözleri ile dikkat çeker: "...Mesela neden astronomi ilminin tarihini edebiyat tarihine dahil ediyorlar ki..."<sup>19</sup>

Terim eleştirisi bağlamında düşünülmesi gereken diğer bir ayrıntı edebiyatın Araplığı konusudur. Bilindiği gibi İslam ilim geleneğinde etnik köken vurgusu oldukça sınırlıdır ve bu vurguyla kastedilen şey genellikle dildir. Alet ilmi olarak tasnif edilen dil ilimleri âli ilimlere ulaştıran alet oluşu hasebiyle değerlidir. Bu bağlamda sorulması gereken soru şudur: İbni Haldun'un 'ilmu'l-edeb' olarak isimlendirdiği şeye neden oryantalist çalışmaların doğuşundan itibaren 'Arabî' sıfatı eklenmiştir? Ki bu soru 'Arap aklı' gibi yaygın olarak kullanılan diğer terimler için de sorulmalıdır. Terimlere yansıyan bu etnik vurgu kanaatimizce oryantalist Arap edebiyatının kutsal çekirdeği olan Kur'an'a inkârla veya şüpheyle yaklaşmasından bağımsız ele alınamaz. Yani Arap edebiyatının ilahi bir kökene sahip olup olmadığı oryantalistlerce şüpheli olduğu için veya bu durum onların emperyalist ve dünyevi maksatları açısından önem arzetmediği için bu edebiyatı içinde doğduğu dile ve etnik kökenine izafe etmişlerdir. Daha açık konuşmak gerekirse Allah'ın dini olarak kabul etmedikleri şeyi Arab'ın kültürü olarak tanımlar oryantalistler. Zaten aşağıda da değineceğimiz gibi Batı kendini ve ötekini temelde beşerî ve etnik kökenine göre tarif edip konumlandırır. Zira etnik kökeni önemsizleştiren ve insanları birbirine denk gören sahih bir inançtan mahrumdur Batı.

Sonuç olarak Arap edebiyatı terkihi Arap diliyle üretilmiş edebiyat anlamında yanlış olmayan bir terkiptir. Fakat terimlere yansıyan oryantalist imalar gözden kaçırılmamalıdır.

## 2.2. Dönem Taksimi Eleştirisi

Râfi'nin oryantalist yaklaşıma yönelttiği dikkat çekici eleştirilerden biri oryantalistlerin Arap edebiyat tarihini Cahiliye, Sadru'l-İslam, Emeviler, Abbasiler ve Son Dönem olmak üzere beş dönemlik bir kalıba sokmalarınıdır. Râfi bu oryantalistlerin bu taksimini Arap diline ve edebiyatının yabancı olmalarına bağlar ve şöyle der:

"على أن المستشرقين فيما أرى لم يختاروا ذلك الوضع إلا لمكان العجمة منهم، إذ لا سليفة لهم في العربية وآدابها"<sup>20</sup>

"Kanaatime göre müsteşrikler Arapçaya ve edebiyatına aşına olmayıp yabancı oldukları için bu kalıbı tercih etmişlerdir."

Râfi'ye göre bu kalıplar Arap medeniyet tarihini incelemek için uygun olabilir. Fakat Arap edebiyat tarihi için böyle bir tasnif anlamsızdır. Şöyle der:

<sup>19</sup> Râfi, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/17.

<sup>20</sup> Râfi, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/17.

"بيد أن تلك العصور إذا صلحت أن تكون أجزاء للحضارة العربية التي هي مجموعة الصور الزمنية لضروب الاجتماع وأشكاله؛ فلا تصلح أن تكون أبواباً لتاريخ آداب اللغة التي بلغت بالقرآن الكريم مبلغ الإعجاز على الدهر..."<sup>21</sup>

"Bu dönemler farklı zaman dilimlerindeki sosyal yapı türlerinden ibaret olan Arap medeniyetinin parçaları olmaya uygundur. Fakat Kuran'ı Kerim ile tüm zamanları kapsayan mucize rütbesine yükselen Arap edebiyat tarihi için uygun değildir."

İktibasdan anlaşılacağı üzere Râfî'ye göre Arap edebiyat tarihi Arap toplumunun sosyal ve siyasal yapısına tesir eden olaylardan ziyade toplumun kültürel ve zihni kodlarını belirleyen olaylar ve değişimler dikkate alınarak incelenmeli ve tasnif edilmelidir. Nitekim kendi kitabında oryantalist tasnifi dikkate almamış farklı bir tasnif geliştirmiştir.

Râfî bu eleştiriyi Cahız'dan yaptığı aşağıdaki alıntıyla güçlendirir.<sup>22</sup>

"كان التدبير في أسماء الخطباء وحالاتهم وأوصافهم أن نذكر أسماء أهل الجاهلية على مراتبهم، وأسماء أهل الإسلام على منازلهم، ونجعل لكل قبيلة منهم خطباء، ونقسم أمورهم بابا بابا على حدته، ونقدم من قدمه الله ورسوله عليه السلام في النسب، وفضله في الحساب. ولكني لما عجزت عن نظمه وتنزيده، تكلفت ذكرهم في الجملة."<sup>23</sup>

*Hatiplerin isimleri, halleri ve tarifleri hakkında (tasarladığım) tertip şöyle idi: Cahiliyye dönemindekileri mertebelerine göre saymak, İslam dönemindekileri derecelerine göre sayıp her bir kabilenin hatiblerinden ve durumlarından bölüm bölüm bahsetmek. İlk önce Allah'ın ve Rasûlünün öncelediklerini nesebine göre öncelemek. Fakat bu tertibi beceremediğimden genel bir sırayla anlattım.*

Râfî Câhız'ın bir benzer itirafı 'Kitabu'l Hayevân'da da yaptığını söyler ve bunu kronolojik sıralamanın yüzeysel bir sıralama oluşuna bir delil olarak kullanır.

Kanaatimize göre Arap edebiyat tarihini beş döneme bölmek Râfî'nin haklı olarak eleştirdiği gibi yerli bir paradigmaya veya sağlam bir teorik gerekçeye dayanmaz. Fakat bu tasnifin pratik faydaları ve gerekçeleri vardır ki bu fayda ve gerekçeler açısından kabul görmüş ve ders kitaplarına girmiştir. Öncelikle bu tasnif çok hacimli olan Arap edebiyat mirasını daha küçük parçalara ayırarak başlangıç seviyesindeki öğrencileri veya araştırmacıları kaynaklar arasında boğulmaktan kurtarmaktadır. Nitekim Câhız'ın başlangıçta böyle bir tasnife niyetlenmesi bu tasnifin doğal bir tasnif olduğunu gösterir. Edebiyatın şekillenmesinde tarihi dönemlerin büyük olsun küçük olsun tesiri olduğu gerçektir. Değil bir milletin edebiyatı tek bir edebiyatçının, bir şairin, bir yazarın sanatı, hayatının bir döneminden diğer dönemine değişmekte, yaşadığı olayların sanatının değişmesinde, gelişmesinde veya gerilemesinde etkisi olduğu görülebilmektedir. Bu yönleriyle Arap edebiyat tarihini

<sup>21</sup> Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/13.

<sup>22</sup> Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/15.

<sup>23</sup> Ebû Usmân Amr ibnü Bahr el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l- Hilâl, 1423), 1/252.

beş döneme ayırmak teorik bir derinlik içermese de tamamen hakikatsiz ve yanlış değildir.

### 2.3. Yaş Farkı

Râfiî'ye göre oryantalistler beş dönemli tasnifi kendi edebiyat tarihlerine kıyasla yapmışlardır. Hâlbuki iki edebiyat arasında fark vardır. Râfiî bu önemli gerçeği şöyle dile getirir:

"وأنت خبير بأن الرجال في تاريخ الآداب الأوروبية هم قطعه التي يتألف منها؛ لأنهم متصرفون في اللغة كأنها إنما توضع لعهدهم أو ضاعا جديدة، فكل رجل منهم في طريقته ومذهب فنه علم، أو هو على الحقيقة قطعة متميزة في تركيب التاريخ العقلي"<sup>24</sup>

*İyi biliyorsun ki Avrupa (milletlerinin) edebiyatlarında şahsiyetler o edebiyatın tarihini oluşturan parçalardır. Zira bu şahsiyetler o edebiyatın dilinde tasarruf sahibidir. Öyle ki dil bu şahsiyetlerin dönemlerinde sanki yeni kalıplara dökülüyor gibidir. Herbir şahsiyet bir ekoldür bir semboldür. Veya düşünce tarihinin terkiibini oluşturan müstakil parçalardan biridir.*

Râfiî'nin işaret ettiği Arap edebiyatıyla Avrupa milletleri edebiyatları arasındaki fark kanaatimizde cevheri bir farktır. Zira her iki edebiyatın hikâyeleri farklıdır. Şahsiyetlerin Avrupa milletleri edebiyatlarında belirleyici oluşu zannımızca Avrupa dillerinin ve edebiyatlarının Arap edebiyatına kıyasla geç dönemde olgunlaşmasıyla ilgili bir durumdur. Avrupa dillerinin yerel halk dili seviyesinden kurtulup yazılı metinlere sahip resmi dillere dönüşmesi aydınlatma sonrasında aşama aşama olmuştur. Bu milletler dillerini Yunanca ve Latince'den ödünç alarak zenginleştirmişlerdir. Herkesin referans alacağı ortak eski metinler yoktur Avrupalılarda. Kutsal kitapları olan İncil bölgenin üst kültür dili olan Latince'dir ve İncil okumak elitlere mahsustur. Arap-İslam medeniyetinde olduğu gibi her evde okunan ve çocukların dahi ezberlediği kutsal bir kitap veya klasikler eserler yoktur veya oldukça sınırlıdır. Sözlükler geç tarihte ortaya çıkar. Bu yönüyle Avrupa milletlerinde ortak millî diller geç dönemde olgunlaşmıştır ve bu dillerin oluşumunda yazarların belirleyici etkisi vardır.

Arap edebiyatında ise durum tamamen farklıdır. Zira ortak dili belirleyen Arap şiiri eskiden beri vardır. Olgunlaşmış Arap şiirinin tarihi Câhız gibi uzmanlara göre İslamdan önce yaklaşık ikiyüzyıldır. Zirvesine ulaşmış şiir sanatının var olması olgunlaşmış bir kültür dilinin daha o dönemde mevcut olduğunu ispat eder. Daha ötesi ümmî Arapların geliştirdiği bu dilin şiir öncesi köklerinin çok daha eski olduğunu gösterir. Dil açısından o zamanki şiir ve beyan geleneği üzerine inşa edilen Kur'an mucizesi Arap edebiyatını zirveye taşımıştır. İslam ile yazılı kültüre geçilmiş, mevcut gelenek çok daha zenginleşip güçlenmiş, yaratılan miras nesilden nesile aktararak günümüze kadar canlı kalmıştır.

<sup>24</sup> Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/16.



Avrupa edebiyatlarında şahsiyetlerin belirleyici oluşunun bir başka yönü bu edebiyatların felsefe ile olan ilişkisidir. Müslüman dünyada düşünceleri belirleyen baskın unsur din ve bir ölçüde dinin farklı disiplinler ve mezhepler altında toplanmış yorumlarıdır. Avrupa tarihinde ise felsefenin ve filozofların etkisi Müslümanlarınkine kıyasla daha fazla belirgindir. Râfî'nin kıyaslamasını bu şekilde anlamak ta mümkündür.

Sonuç olarak Arap edebiyatının nesebi sağlam, kaynakları eski ve köklü ve kalıcıdır. Bu birikimde yazarların bireysel etkisi Râfî'nin işaret ettiği gibi oldukça sınırlıdır. Avrupa edebiyatları ise daha gençtir ve dil değişkendir. Dili belirlemede yazarların etkisi daha fazladır. Bu açıdan iki edebiyat tarihinin aynı metotlar kullanılarak tasnife tabi tutulması isabetli değildir.

#### 2.4. Niyet Eleştirisi

Râfî karşılaştırma sadedinde Arap edebiyatına mahsus bir özelliğe dikkat çekerek şöyle der:

"وذلك لأن في لغتنا معنى دينيا هو سرها وحيثتها، فلا تجد من رجل روى أو صنف أو أملى في فن من فنون الأدب أول عهدهم بذلك، إلا خدمة للقرآن الكريم؛ ثم استقلت الفنون بعد ذلك وبقي أثر هذا المعنى في فواتح الكتب..."<sup>25</sup>

*Dilimizin dini bir özü vardır ki bu öz onun sırrı ve hakikatidir. Edebiyatın başlangıç dönemlerinde kitap yazan veya imla eden veya (bir bilgiyi) rivayet eden her bir kişi bu işi Kur'anı Kerim'e hizmet olarak yapmıştır. Daha sonra farklı ilim dalları müstakilleşmiş ve bu maksadın izleri kitapların başlangıç kısımlarında kalıcı hale gelmiştir...*

Râfî'nin dikkat çektiği bu ince ayrıntı oryantalist paradigmayla Müslüman paradigma arasındaki gizli ve derin uçuruma işaret etmektedir. Bu ayrım gözden kaçırılırsa Râfî'nin biraz sonra bahsedeceğimiz diğer eleştirileri anlaşılacaktır. İki paradigma arasındaki uçurumun derinliği niyetlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu farklılığı kavramak Batı edebiyat tarihi çalışmalarının neden, ne zaman ve nasıl başladığını düşünmeyi gerektirir. Nitekim Corci Zeydân gibi Râfî de bu hususa kısaca ve üstü kapalı olarak değinir ve edebiyat tarihinin ilk defa modern felsefenin kurucusu Bacon tarafından tarihin alt dallarından biri olarak tasnif edildiğine dikkat çeker.<sup>26</sup>

Bu sadette edebiyat tarihi çalışmalarının doğduğu ortama baktığımızda Roma kültürünün, Yunan kültürünün, Hristiyanlığın, Katolikliğin, Endülüs etkilerinin birbiriyle harmanlanıp kuzeyden gelen ilkel Cermen kabilelerini aşlayarak medenileştirdiği Avrupa kıtasında kaosun, savaşın, çekişmenin eksik olmadığını görüyoruz. Böylesi bir ortamda tarih araştırmaları bir yönüyle kimlik ve aidiyet arayışıdır. Kinin, öfkenin, savaşın ve rekabetin hâkim olduğu bir ortamda süren aidiyet ve

<sup>25</sup> Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/16.

<sup>26</sup> Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/13.

kimlik arayışı öteki kavramını ister istemez doğurmuştur. Dolayısıyla Avrupalıların yazılı herşeyi kapsayan literatür araştırmalarının hedefi kendi köklerini araştırmak, sahip oldukları kültürün bileşenlerini tesbit etmek ve kendilerini ötekenden ayırdeden unsurları belirlemektir. Tarih araştırmalarında bu ana paradigmayla hareket eden Avrupalıların İslam medeniyetine ve tarihine yaklaşımları pek farklı olmamıştır. Bu yüzden oryantalistlerin doğu üzerine çalışmaları en genel anlamıyla ötekinin birikimi hakkında yapılmış bibliyografya çalışmalarıdır. Ötekinin iddialarını, eksiğini ve fazlasını bilip deşifre etmek için yapılan bu faaliyetler üst siyasi odakların dikte edip fonladığı zorunlu ve planlı faaliyetlerdir. Öğrenme merakı, hakikati arama, farklı milletlere veya dinlere ilgi duyma gibi saikler bireysel ve cüz’i tesirlere sahiptir ve oryantalizmin yönünü ve paradigmasını belirlemek için yeterli değildir.

### 2.5. Reaksiyoner Taklit

Tekrar vurgulamak gerekir ki Râfiî’nin eleştirileri şahısların kültürel ve dini mensubiyetlerinden ziyade çalışmaların paradigması ve derinliği ile ilgilidir. Gerek oryantalistlerin çalışmaları gerek Arap yazarların çalışmaları Râfiî’nin eleştirilerinden nasibini alır. Zira bu çalışmalar yerli paradigmanın ana bileşeni olan Kur’anı Kerim’e hizmet gayesini ıskalamıştır. Nitekim Corci Zeydân’ın kitabındaki birinci gayesinin Arapların entelektüel ve sosyal ilerleme yönüyle diğer yüksek milletler arasındaki yüksek yerini göstermek<sup>27</sup> olduğunu ilk edebiyat tarihi kitaplarının yine Araplara ait olduğuna dikkat çekerek övündüğünü yukarıda nakletmiştik. Ki bu gaye Zeydân’a mahsus değildir. Mesela Şevki Dayf da kitabının önsözünde “edebiyatımızın ve edebiyatçılarımızın ayrıntılı tarihi mufassal olarak yazılmadığı için” diyerek bu alanda milliyetçi motivasyonla kitap yazdığını ifşa eder.<sup>28</sup>

Esasen bu kitapların ortaya çıkış dönemi dikkate alınırca bu durumda bir garabet yoktur. Zira Batı işgali altındaki o günkü İslam dünyası mağlubiyetin tesiriyle bugün de hala devam eden bir kimlik krizi yaşamaktadır. Bu krize karşı önerilen çözümlerden biri veya çözümün bir parçası milliyetçiliktir. Milliyetçilik kendi kültürüne ve tarihine sahip çıkıp onunla övünmeyi gerektirir. Bu yönüyle Arap edebiyat tarihi kitapları hareket noktası emperyalist işgalle rekabettir. Fakat bu rekabet Râfiî gibi istisnalar hariç oryantalistleri taklitten kendini alamamıştır. Bu yönüyle Râfiî’nin yerli ile yabancı arasındaki paradigma farkına dikkat çekmesi hayati bir öneme sahiptir.

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir ki bu soru Râfiî’nin eleştirilerine bir değer biçer. Soru şudur: Bir taraftan oryantalist paradigmayı eleştirmek, diğer taraftan oryantalist paradigma eliyle doğan bu alanda eser vermek bir çelişki değil midir?

<sup>27</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Lugati’l-Arabiyye*, 1/4.

<sup>28</sup> Şevki Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabi*, ts., 1/5.

Veya yerli paradigmanın ana bileşeni olan Kuranı Kerim'e hizmet etmek yeni bir alan olan Arap edebiyat tarihi alanında nasıl mümkün olur?

Bu soruya iki yönden cevap verilebilir. Birincisi yazarlar kitaplarında neye hizmet ettiklerini açıkça söylemişlerdir. Mesela Corci Zeydân Arap kültür tarihine hizmet etmek gayesi güttüğünü açıkça söyler. Râfî ise Kuran'a hizmet maksadının geleneğe hâkim paradigma olduğuna dikkat çekerek bu maksadı benimser. Oryantalistlerin ise ne İslam inancını desteklemek ne de Arap kültürüne hizmet etmek gibi bir maksatlarının olmadığı açıktır.

Farklı maksatların tek bir çalışmada bir araya gelmesi imkânsız değildir. Bir çalışma hem Arap kültür tarihine hem Kuranı Kerim'e hizmet edebilir. Mesela Fuat Sezgin kimi oryantalistlerin cahiliyye dönemi Arap şiiri'nin uydurma olduğu iddialarını bu alandaki hacimli ve ciddi çalışmaları sayesinde çürütmüştür ki bu çalışmalar sonuçları itibarıyla Kur'anı Kerim'e büyük bir hizmettir. Fakat yazarların niyetleri ne olursa olsun Arap edebiyat tarihinin neye ne kadar hizmet edeceğini bilmek Arap edebiyat tarihinin İslam ilim geleneğine hangi yönden intisap ettiğini bilmekle mümkündür ki İbni Haldun mukaddimesinde bu sorunun cevabını bulabiliriz.<sup>29</sup>

Arapça ilimlerini dört sınıfa ayıran İbni Haldun edebiyatı sonuncu olarak zikreder. Bu ilimler değerini Kuran'ı Kerim'in ve nebevi sünnettini Arapça oluşundan alır. Şeriat ilmini bilmek isteyen kimse Arapçayı ve Arapçayla ilgili bu ilimleri bilmek zorundadır ki bu gerçek Râfî'nin yukarıda naklettiğimiz 'geleneğin her türlü kitabı Kur'an'a hizmet maksadı taşır' yorumu ile örtüşmektedir.

Bahsi geçen dört ilim farklı derecelerde önem arzederler ve ilk sırada nahiv ilmi yer alır. Cümlelerin öğrelerini bilmek nahiv bilgisi sayesinde olduğundan nahiv en önemli dil bilimidir. Aslında sözlük bilgisi anlamına gelen ilmu'l-luğa da nahiv kadar önemlidir. Fakat kelimelerin sözlük anlamları büyük ölçüde bilinmektedir ve değişmemiştir. Hâlbuki nahiv böyle değildir. Zira ammice zamanla yaygınlaşmış Arapça cümlede neyin özne neyin yüklem olduğunu belirleyen irab işaretleri günlük dilde kaybolmuştur. Öğrenilmesi ayrıca bir eğitim gerektirmektedir. Dil ilimlerinden üçüncüsü olan beyan ilminin konusu ise nahiv ve lügat kaidelerine uygun cümlelerin belagat değerinin belirlenmesidir. Bu ilmin nihai hedefi ise belagatça en yüksek söz olan Kur'anın 'ı'cazını anlamaktır.

Dördüncü dil ilmi olan edebiyata gelince, bu ilmin belirli bir konusu veya ispatlanacak önermeleri yoktur. Bu ilim İbni Haldun'a göre sadece semeresi için tahsil edilir ki semeresi dil melekesi ve beyan yeteneği kazanmaktır. Bu maksatla yazarlar yüksek seviyeli şiirlerden, seci'lerden, bir takım lügat ve nahiv konularından seçtiklerini bu kitaplarda toplarlar. Özet olarak edebiyat kitapları öğrencilerin

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, 753-764.

dil ve üslup gelişimlerinde kullanılacak malzemeyi bir araya toplayan kitaplardır. Zaten edeb kelimesinin geleneksel kültür ve bu kültürün yeni nesillere aktarılması anlamları taşıdığına yukarıda işaret etmiştik.

İbni Haldun'un tasnifinde dikkat çeken husus 'edeb' ilminin Kur'an'a hangi yönden hizmet ettiği net olmamasıdır. Lügat ilmi Kuran'ın teker teker kelime anlamlarını, nahiv ilmi kelimelerin oluşturduğu cümlenin anlamını, beyan ilmi cümlenin mucizevi yönünü anlamaya yardım eder. Fakat edebiyat ilminin belirli bir konusu veya ispat edeceği önermeleri olmadığı için Kuran'a doğrudan hizmet etmez. Bilakis Kurana hizmet maksadıyla oluşturulmuş disiplinlerden malzeme seçerek öğrencinin dil melekelerini geliştirmeye yarayan bir alandır. Yani edebiyat Kuran'a hizmet etmekten ziyade öğrencinin dil melekelerini ve beyan kabiliyetini geliştirmek suretiyle bireye hizmet eden bir ilimdir. Edebiyat ilminin bireye hizmet etmesine paralel olarak edebiyat tarihi de daha çok Arap kültürüne hizmet eder. Kur'an'a hizmet etmesi ancak dolaylı yollardan olabilir. Râfiî'nin Arap edebiyat tarihi kitabı bu babta bir istisnadır. Üç ciltlik kitabının ikinci cildini Kur'an'ın i'câzına ve nebevi belagata tahsis etmesi, dil ve edebiyat tarihini farklı bir yaklaşımla ele alması Râfiî'nin bu ilmi Kur'an'a hizmet paradigmasına uygun bir kalıba dökme çabasının en basit delilidir.

## 2.6. Pratik Fayda Eleştirisi

Râfiî müsteşrikleri ve onları taklit eden yerli yazarları edebiyat tarihi kitaplarını yerli yersiz malumatla doldurmakla eleştirir. Pratik faydası dikkate alınmadan aktarılan bu malumat yığını bu baktaki kitapların bir taraftan vefat sicillerine diğer taraftan gelenekte zaten mevcut olan fihrist kitaplarına benzetmiştir. Bu kitapların yazarlarını bulduğu her taşta tarihi eser muamelesi yapan arkeoloğa benzetir. Veya yazıları kabir taşlarındaki yazılara benzetir.<sup>30</sup> Şöyle der:

"إن صنيع أولئك "المستشرقين" وهؤلاء "المستغربين" لا يعتبر في حقيقة التأليف إلا توسعا من ضيق، وتوفيرا من قلة، وإغراقا في الحشد والاجتلاب؛ والفرق بعيد بين علم يورد منه المؤلف إشباعا لكتاب، وبين كتاب يفرد إشباعا للعلم نفسه..."<sup>31</sup>

*Telif değeri açısından müsteşriklerin ve batıcıların çalışmaları dar bir şeyi genişletmek, az bir şeyi çoğaltmak, ne var ne yok toplayıp yığmaktan başka bir şey değildir. Hâlbuki bir kitabın hacmini şişiren malumat ile ilmi (irfanı) besleyen bilgi arasında ciddi fark vardır.*

Râfiî'nin bu eleştirisinin abartılı olduğu düşünülebilir. Fakat İslam ilim geleneğinin Kur'an'a hizmet merkezli olduğunu dikkate alırsak bu eleştiri yersiz değildir. Zira yukarıda işaret ettiğimiz gibi geleneksel paradigmada ilimler araçtır. İlimlerin varlık sebebi ilahi mesajın anlaşılması, bu mesajın dış dünyaya aktarılması, içerdiği

<sup>30</sup> Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/9.

<sup>31</sup> Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/16.

iddiaların ispatı gibi gayelere hizmet etmektir. Bu durum ilimlerin hacmini ve içeriğini sınırlar.

İlmin araç olduğunun unutulup onu amaç haline getirilmesi Râfiî'ye göre sadece edebiyat tarihi kitaplarına mahsus bir kusur değildir. İslam geleneğinde telhis, haşiyeye, talikat, ihtisar türü kitaplar ilmin olduğu gibi öğrenilmesiyle yani eleştirilmeden, maksadının sorgulanmadan, ezberci bir yaklaşımla okunmaya başlamasıyla zuhur eder ki bu durum Râfiî'ye göre İslam ümmetinde akıl iktidarını ve istiklalini kaybettiğinden beri yaygınlaşmıştır.<sup>32</sup>

## SONUÇ

Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan oryantalist çalışmaların nihai hedefi Doğu'yu istila etmektir. Öğrenme merakı, başka milletlerin tarihlerine, dinlerine, kültürlerine ilgi duyma, hakikati arama, gibi etkenlerin ikinci planda kaldığı bu çalışmalar üst siyasi odakların dikte edip fonladığı planlı faaliyetlerdir. Karşıdakini etraflıca tanımak üzere yapılan bu çalışmaların asıl amacı karşıdakini siyasi ve ekonomik faydalar doğrultusunda kontrol etmektir. Bu yönüyle oryantalizm çok isabetli bir benzetmeyle emperyalizmin keşif kolu ve lojistik destekçisi olarak nitelendirilmektedir. Emperyalizm toprakları işgal ederken oryantalizm zihinleri esir alır. Toplumların çekirdeğine girip onları dönüştürmeyi hedefler. Emperyalizmin başarısı ve bekası oryantalizmin başarısına bağlıdır. İşgalin faydalı, işgalcinin üstün, işgal edilenin eksik ve geri olduğuna yerli ve yabancı halkları ikna etmek oryantalizmin ihtisasıdır. Dolayısıyla oryantalizm çözülmeden emperyalist işgal bertaraf edilemez. Oryantalizmin imalarını deşifre edemeyen yerli bir aydın farkında olmadan oryantalizme hizmet edebilir.

Bu bağlamda Mustafa Sâdık al-Râfiî'î oryantalizme karşı tavır takınıp kendi ihtisası çerçevesinde oryantalizme hayran olmayıp bilakis onu eleştirebilen bir edebiyatçı ve âlim olarak dikkat çekmektedir. Râfiî'nin eleştirileri birkaç başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki Türkçeye de geçmiş olan edebiyat kelimesi üzerinedir. Esasında oryantalist paradigma ile geleneksel Arap-İslam paradigması arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanan bu terim sorununda Râfiî'nin eleştirisinin tesiri olmuştur. Râfiî'nin eleştirisinden sonra bu terimin tedavülden kalkması bu tesiri ispat eder. Rafiinin diğer bir eleştirisi oryantalistlerin Arap edebiyat tarihini Cahiliyye, Sadru'l-İslam, Emeviler, Abbasiler ve Son Dönem olmak üzere beş döneme taksim etmeleridir. Râfiî bu taksimi oryantalistlerin Arap diline ve edebiyatına yabancı olmalarına bağlar. Râfiî'ye göre bu taksim Arap medeniyet tarihini incelemek için uygun olabilir. Fakat Arap edebiyat tarihi için böyle bir taksim anlamsızdır. Oryantalistlerin kendi dil ve edebiyat tarihlerine kıyasen ürettikleri bu yüzeysel taksim Arap edebiyat tarihini incelemede yetersizdir. Zira Râfiî'ye göre "Her milletin ede-

<sup>32</sup> Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 1/17.

biyat tarihi o milletin edebi olaylarına göre taksim edilmelidir.” Diğer önemli bir eleştiri pratik faydanın göz ardı edilerek edebiyat tarihi kitaplarının yerli yersiz malumatla doldurulmasıdır. Pratik faydası dikkate alınmadan aktarılan bu malumat yığını bu alandaki kitapları bir taraftan vefat sicillerine diğer taraftan gelenekte zaten mevcut olan fihrist kitaplarına benzetmiştir. Râfî bu kitapların içeriğini kabir taşlarındaki yazılara benzetirken, yazarları bulduğu her taş tarihi eser kabul eden arkeologlara benzetir. İslam ilim geleneğinin Kur’an’a hizmet merkezli olduğu gerçeğinden hareketle bu eleştirinin isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira geleneksel paradigmadaki ilimler araçtır. İlimlerin varlık sebebi ilahi mesajın anlaşılması, bu mesajın dış dünyaya aktarılması, içerdiği iddiaların yaşayan insanlar için ispatı gibi gayelere hizmet etmektir. Geçmişin bilgisi yaşanan hayata yaptığı hizmet kadar değer kazanır. Bu durum ilimlerin hacmini ve içeriğini sınırlar.

Dar anlamıyla Arap edebiyatı çok eski olmakla birlikte bu edebiyatın tarihi hakkındaki yapılan çalışmalar nispeten yenidir. Mevcut yazılı kaynakların bir dökümünü yapmak maksadıyla oryantalistler tarafından yazılmış bibliyografya türü kitapların öncülük ettiği bu alan Arap yazarların eliyle geçmişini tanıma, kendini tanımlama çalışmalarına evrilmiştir. Bu tür çalışmaların gelenekteki rical, terâcîm ve fihrist kitaplarından çok farklı bir içeriği ve derinliği yoktur. Bu çalışmalarla aynı kategoride değerlendirilen Râfî’nin “Târîhu Âdâbi'l-'Arab” kanaatimizce istisnai bir eserdir. Bu eserde yazar Arap edebiyat tarihini bu edebiyatın varlık sebebiyle ilişkilendirir. Ona göre Arap edebiyatı tesadüfen oluşmuş bir birikim değildir. Bilakis bu edebiyata ilahi mesaja zemin ve beşik olmak takdir edilmiştir. Râfî bu ilahi senaryoyu destekleyen deliller bulmak için kitabının ilk kısmında Arap kavmini inceler. Bu kavmin fiziki ve ruhsal özelliklerini, yaşadığı coğrafyayı, kabile ve sosyal sınıflarını ve sosyal sınıfların birbiriyle etkileşimini ve tüm bunların Arap kültürünü ve dilini şekillendirmedeki etkilerini sorgulayıp araştırır. Daha sonra Arap dilinin özelliklerini daha dar bir çerçevede mercek altına alır. Bu dilin nasıl üretildiğini, kimler tarafından şekillendirildiğini, lehçelerini, diğer dillerle etkileşimini, geçirdiği farklı evreleri, ammicenin yaygınlaşmasıyla bozulup zayıflamasını farklı başlıklar altında inceler. Başlangıçta ümmî olan Araplarda ilim geleneğinin doğup gelişmesini, bu geleneğin sahip olduğu imkân ve araçları rivayet ve râviler başlığı altında inceler. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Râfî tüm bunları Kuran mucizesinin nasıl doğduğunu ve nasıl korunup nesilden nesile aktarıldığını makul ve anlaşılır bir zemine oturtmak için yapar. Bu teorik hazırlıktan sonra kitabın ikinci cildinde Kur’an’ı incelemeye alır. Kuran’ın tedvininden, kıraat farklılıklarına, belagatından ses ahengine kadar birçok konuyu akla gelebilecek şüphelere cevap verecek şekilde ayrıntılı olarak tahlil eder. Bir sonraki bölümde ise nebevi belagatı ele alır. Üçüncü ciltte ise Arap edebiyatının kökünü ve özünü temsil eden Arap şiirini çok ayrıntılı bir şekilde inceler.

Özetle Râfiî Arap edebiyat tarihini İslam ilim geleneğine hâkim paradigmaya göre ele alıp ümmi bir toplumun ilahi bir kitap rehberliğinde bir medeniyete nasıl evrildiğinin gerçekçi hikayesini dil ve edebiyat köşesinden bakarak anlatır. Bir millete ait beşerî bir edebiyatın Kuran mu'cizesine nasıl malzeme ve zemin olduğu hakkında birçok ipucu veren bu kitap kanaatimizce Arap edebiyatı okurlarının ve araştırmacıların başucu kitaplarından biri olmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Ayyıldız, Erol. “Mustafa Sâdık al-Râfi‘î”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/353-354. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Câhız, Ebû Usmân Amr ibnü Bahr el-. *el-Beyan ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l- Hilâl, 1423.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çelebi, Muharrem. “Corcî Zeydân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/69-71. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l- Arabî*, ts.
- Fazlıoğlu, Şükrân. “Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 87. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Iryân, Muhammed Saîd. *Hayâtu'r-Rafîî*. el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l- Kübra, 3. Basım, 1955.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbni Haldûn*. thk. Halil Şahhade. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *Tahte Rayeti'l-Kur'an*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1974.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. çev. Selahaddin Ayaz. Pınar Yayınları, 4. Basım, ts.
- Zeydân, Corci. *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*. Matbaatu'l-Hilal, 3. Basım, 1936.





## **Hay b. Yakzan ve Robinson Crusoe Adlı Eserlerin Tarihsel Fenomenolojik Açından İncelenmesi**

A Historical Phenomenological Analysis of the Works Hayy ibn Yaqzān and Robinson Crusoe

**İlknur SÖYLEMEZ**

Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı

PhD. Student, Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Graduate Studies,  
Department of Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions,  
Rize / Turkey

ilknursoylemez25@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0817-3590

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.995972

**Atıf / Citation:** Söylemez, İlknur. "Hay b. Yakzan ve Robinson Crusoe Adlı Eserlerin Tarihsel Fenomenolojik Açından İncelenmesi / A Historical Phenomenological Analysis of the Works Hayy ibn Yaqzān and Robinson Crusoe". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 207-231.

doi: 10.29288/ilted.995972

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



**Öz\***

*Bir dini geleneği anlamak için o dini geleneğe sahip olan topluluğun folklor, mitoloji, edebiyat, sanat gibi sosyo-kültürel birikiminin bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Zira dindar insanın veya bir dini geleneğe sahip olan kişinin eylemlerini, karşılıklı ilişkilerini, inanç sistemlerini, dini cemiyet ve kurumlarını, ritüel ve adetlerini anlama ve yorumlama noktasında etnolojik veriler kullanılmaktadır. Bu veriler ışığında bilhassa topluma ayna tutan edebi eserler insanın bireysel, toplumsal, kültürel ve Yaratıcısı ile ilişkilerinin niteliğini ortaya koyarak bir anlamda kendi medeniyetlerinin insan anlayışı ve dünya görüşünü yansıtmaktadırlar. Bu çalışmada, Hay ve Robinson modelleri çerçevesinde ortaya konan doğu ve batı kültürlerinin insana, topluma ve sosyo-kültürel hayata bakışları değerlendirilerek, bu iki edebi metnin ardına saklı iki farklı dünyanın, alem görüşünün ve kültürünün tarihsel fenomenolojik mukayesesinin yapılması amaçlanmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Fenomenoloji, Hay b. Yakzan, Robinson Crusoe, Hıristiyanlık, İslam.

**Abstract**

*To understand a religious tradition, it is very important to know the socio-cultural accumulation of the community, which has that religious tradition, such as folklore, mythology, literature, and art. This is because ethnological data are used to understand and interpret the actions, mutual relations, belief systems, religious societies and institutions, rituals and customs of religious people or people with a religious tradition. In the light of these data, literary works that mirror the society in particular reflect the human understanding and worldview of their civilizations in a sense by revealing the quality of their relations with their individuals, society, culture and Creator. In this study, it is aimed to make a historical phenomenological comparison of two different worlds, namely the worldviews and cultures hidden behind these two literary texts by evaluating the perspectives of eastern and western cultures on human, society and socio-cultural life, which are revealed within the framework of Hayy and Robinson models.*

**Keywords:** History of religions, Phenomenology, Hayy ibn Yaqzān, Robinson Crusoe, Christianity, Islam.

**Extended Summary**

All religious traditions represent a perception which consists of a civilization and a worldview. In addition to this, the understanding of civilizations towards human being is also important in terms of psychological and social relations. In the research, it is claimed that revealing the human typology presented by both worlds from a phenomenological point of view by drawing the framework of the perspectives of Eastern and Western civilizations on human beings. In addition, making an intertextual comparison of the human typology presented by the two civilizations by explaining the concepts of human and worldview, which are hidden behind literary texts and play an active role in the view of divine religions to other people, is another subject is aimed as part of this study. In this study, Ibn Tufayl, who is a philosopher and belonging to the Eastern civilization, less known for his fictional philosophical novel Hayy ibn Yaqzān, and the world-class futurist novel Robinson Crusoe by Daniel Defoe, who is one of the most important literary figures and thinkers of the Middle Ages in Western civilization, are addressed. In our study, which was created by adhering to the historical phenomenological methods, Ibn Tufeyl's Hayy and the Robinson Crusoe works by Daniel Defoe have

\* Bu makale, "İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan ve Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe Adlı Eserlerinin Tarihsel Fenomenolojik Açından İncelenmesi" (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) konulu çalışmamızdan türetilmiştir. / This article is derived from our study on "Analysis of the Historical Phenomenological Works of Hay b. Yaqzan by Ibn Tufayl and Robinson Crusoe by Daniel Defoe" (Erzincan: Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2020).

been tried to be discussed in literary and hermeneutical terms. Ibn Tufayl teaches innovations in religion and religious education for his period by asking critical questions about Hayy ibn Yaqzān, who grows up by criticising in traditional doctrines and values as an enlightened and natural human prototype. In addition, it can be said that Hayy, in a sense, questions religious tolerance and coexistence in social peace among people who adhere to different views or have different interpretations of religion. However, in Robinson Crusoe, while the author deals with Crusoe's subjective life, he also contributes to recognise his spiritual and mystic life from an anthropological perception with the inner tension in his being using the conflict between island and world values. As a subjective individual, Robinson measures the good and bad aspects of not only the relationship between himself and the outside world, but also the religious development that continues in his inner self. These behaviors of Crusoe are not random movements, they can be said to result from Puritans of which Daniel Defoe is a member. At this point, we should mention that a Puritan, who believes that his good and bad deeds are counted one by one by God, shuts himself down with this consciousness, sees himself as the center of everything, namely the whole universe, and thinks that God always spares him, and even exists almost only for himself. As we will see later, Robinson's thoughts on religion and spirituality and his inner conflicts, which approach the intensity of a Christian mystic's experiences, are expressed in a realistic way through concrete measures. Ibn Tufayl, thanks to his masterpiece, accomplishes in reconciling among religious and philosophical sciences, which at first seem not to be reconciled, with a synthetic system. Especially in the context of its effects on Eastern Islamic thought, most of the events in Hayy ibn Yaqzān story can be considered a depiction of the spiritual ascent, mainly Neo-Platonic and Aristotelian philosophy, with a Qur'an-inspired transition in Islamic literature. Daniel Defoe, on the other hand, would ensure that the natural person who uses his mind and the people who grew up in the society can achieve the same moral and intellectual conditions with his work. While he performs, we can see that the natural person wants to reveal the anthropological concerns of the isolated person after embodying whether he is a wild person, how free he can be, whether he is in need of help or not. Once again, Robinson's weighing all the behaviours of the individual with meticulous introspection, distinguishing the good and the bad in his life with his own common sense, measuring the good and bad aspects of not only the relationship between himself and the outside world, but also the religious development that continues in his inner self show that he follows the basic principles of his opinion. In conclusion, both works we used in this section are supported by empirical scientific method and emphasized the power of the human mind. Accordingly, both people were able to reach the knowledge of natural things through causality, observation and experience, and from there they proceeded towards supernatural and divine issues. Finally, both Hayy and Robinson have confirmed their traditional doctrines and questioned to their socio-moral values in practice, proposed innovations in the concepts of religion and pedagogical education, and constructed and defended experiences of religious tolerance, nonviolence and peaceful coexistence at different levels among people of different faiths.

## GİRİŞ

Her dini geleneğin oluşturduğu bir medeniyet algısı bir dünya görüşü bulunur. Medeniyetlerin insan algısı aynı zamanda psikolojik ve toplumsal ilişkiler açısından önemlidir. Batı medeniyetini oluşturan Yahudilik, Hıristiyanlık, Greko-Romen kültürler ile İslam medeniyetini oluşturan irfan anlayışlarının temel çıkış noktalarından birisini de edebiyat oluşturmaktadır. Her medeniyetin edebi eserlerindeki insan anlayışı aynı zamanda dinlerin kutsal metinlerinden etkilenmektedir.

Araştırmada, Doğu ve Batı medeniyetlerinin insana bakışlarının çerçevesi çizilecek her iki dünyanın sunmuş olduğu insan tipolojisinin fenomenolojik açıdan ortaya çıkartılması amaçlanmıştır. Bunun yanında, edebi metinlerin ardına gizlenmiş

olan, ilahi dinlerin diğer insanlara bakışında etkin bir rol oynayan insan ve alem görüşü kavramları açıklanarak söz konusu iki medeniyetin sunmuş olduğu insan tipolojisinin metinler arası mukayesesinin yapılması da amaçlanan bir diğer husustur.

Çalışmamızda yapmayı düşündüğümüz mukayesede Daniel Defoe'nun ünlü eseri olan Robinson Crusoe, kendinden tam altı yüzyıl önce yazılan bir eserle oldukça büyük benzerlikler taşımaktadır. İslam düşünce tarihinde, Endülüslü İslam filozofu İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan adlı eseri, hem dünya edebiyatı, hem de İslam Felsefesi Tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Söz konusu benzerlikler, her iki eserdeki kahramanın dünya görüşleri ve medeniyet algıları Dinler Tarihi'nin fenomenolojik yaklaşımı esas alınarak incelenmiş ve karşılaştırılmıştır. Tarihsel fenomenolojik yönetime bağlı kalarak meydana getirilen çalışmamızda İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan ve Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe adlı eserleri edebi ve hermenötik açıdan ele alınmaya çalışılmıştır.

## 1. HAY B. YAKZAN

İslam düşünce tarihinde İbn Sina'nın başlattığı ve İbn Tufeyl, Şehabeddin es-Sühreverdi gibi filozofların devam ettirdiği hikaye türünde felsefi eser verme geleneği, sistematik felsefe öğretilerinin sembolik bir dille ifade edilerek daha iyi kavranmasını amaçlamaktadır.<sup>1</sup> İbn Tufeyl bunlardan farklı olarak eserinde başka bir boyuta geçerek Hay b. Yakzan adlı bu risalesini “salt bir edebi roman” olmaktan ziyade bildiği ve öğrettiği Endülüs hikmetiyle donanmış bir düşünce sistemine dönüştürmeyi başarmıştır. Bu doğrultuda denebilir ki İbn Tufeyl sentetik bir sistemle ilk bakışta bir araya gelip uzlaşması mümkün olmayan dini ve felsefi bilimlerini telif etmeyi başarmış birisidir. Söz gelişi İbn Tufeyl, eserinde bilginin rasyonel akılla elde edilmesi çabasında Tasavvuf ve Batını ilimler gibi dini konular ile İsrakili felsefe arasındaki derin ve yakın ilişkilere odaklanmıştır.<sup>2</sup>

Hakikatin akılla değil, mistik tecrübe ve sezgiyle yani keşf, zevk ve hads ile elde edileceği düşüncesine dayanan İsrakilik, genelde Aristoculuğa, özeldede Meşşailiğe bir eleştiri olarak doğmuştur. Zira Meşşai filozofların Aristo ile bağlantısı ne ise, İsrakilerin Platon ile ilişkileri de aynı düzeydedir. Aslında İsrakilik, İbn Sina ve İbn Tufeyl gibi filozofların kurmayı denedikleri “Doğu Hikmeti veya Felsefesi”nin son aşamasıdır.<sup>3</sup>

Bu bağlamda ilk olarak Hay b. Yakzan adlı eseri ana hatlarıyla dört bölüme ayırmak mümkündür:

<sup>1</sup> İlhan Kutluer - Hasan Katipoğlu, “Hay b. Yakzan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1997), 16/551.

<sup>2</sup> Charles E. Butterworth, “İbn Tufeyl”, *Medieval Islamic Civilization an Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri (New York: Routledge, 2006), 373.

<sup>3</sup> Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015), 110.

1) Giriş: Bu bölümde, İbn Tufeyl eserine başlarken kendi dönemindeki düşünürlerin kendisinden, İbn Sina'nın sözünü ettiği "Meşriki hikmetin sırlarının" ortaya çıkarılmasını rica etmelerinden bahseder. Kendisinden önceki düşünürlerden olan Farabi, İbn Sina, İbn Bacce ve Gazali gibi filozofların fikirlerini değerlendirir ve eleştirir.

2) İkinci bölümde, Naturalist-Tabiat felsefesi, Hay'ın doğumu, gelişimi ve tabii çevresiyle etkileşimi ve buna paralel olarak düşünce boyutundaki gelişimi aktarılır. Eser bu bölüme Hay'ın doğumuna ilişkin iki rivayetin değerlendirilmesiyle başlar. Akabinde onun tabiatı gözlemlemesi, tabii çevresi ile ilgili tecrübe ve keşiflerinin öyküsü anlatılır. Duyulur varlıklarla ilgili gözlem ve tecrübelerinden hareketle teorik/kavramsal bilgiye nasıl ulaştığı bilhassa Hay'ın fizikten metafiziğe nasıl yöneldiği aktarılır.

3) Üçüncü bölümde Hay'ın naturalist felsefe ve ondan çıkardığı metafizik sonuçlardan tasavvufa geçiş ve Fenafillah'ı deneyimiyle ölümsüzlük meselesi ile meşgul olması öne çıkmaktadır. Bu bölümde Hay'ın giderek Zorunlu Varlığa doğru ruhen cezbedilişi ve onun Mutlak Varlık karşısında dış benliğin yok oluş tecrübesini yaşayışı anlatılır.

4) Dördüncü ve son bölümde tabiat ve ilahiyat bilgisinden geçerek ulaşılan tasavvufi bilginin, vahyedilmiş bir dinin öğretileriyle uyumlu birlikteliği vurgulanır.<sup>4</sup>

İbn Tufeyl, roman tarzında üslup izleyerek görüşlerini yansıttığı Hay b. Yakzan'ı ıssız bir adada tek başına yetişen bir bebek olarak gösterip; ebeveynleri, öğretmenleri, akıl hocaları ve toplumun yardımı olmadan aydınlanmış bir insan olması için Hay'ın akıl ve deneyleriyle bir takım gerçekliklere ulaşmasını sağlamıştır.<sup>5</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Hay b. Yakzan, doğası gereği, sembolik öğelerin oldukça fazla kullanıldığı bir eser sayılabilir. Zira İbn Tufeyl, romanın felsefi yüklemine, olaylar vasıtasıyla olabildiğince yalınlaştırmış olsa da birtakım bilgilerin ehli olmayanlara, farklı anlamlar çıkarabilecek kişilere ulaşmasını engelleme düşüncesi ile kapalı bir anlatım yolunu tercih etmiş görünmektedir. İbn Tufeyl bu eseriyle aslında dönemde büyük tartışmalara yol açan üç ana sorunu çözümlenmeyi amaçlamaktadır:

1. "İnsan kendi başına, hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin, doğayı inceleyerek, düşünme yoluyla "insan-ı kamil" aşamasına ulaşabilir mi? Başka bir deyişle insani nefis, etkin akılla birleşebilir mi?"

<sup>4</sup> Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism-A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*. (Leiden: E. J. BRILL, 1974), 22-25.

<sup>5</sup> Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* (United Kingdom: Lexington Books, 2007), 57.

2. Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişir mi? Bir başka ifadeyle ana hatlarıyla felsefe ile din arasında tam bir uygunluk var mıdır?

3. Mutlak bilgilere ulaşmak, bütün insanların üstesinden gelebileceği bir şey midir? Dahası Yüce gerçekliklere ulaşmak, bireysel bir olay mıdır?”<sup>6</sup>

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan* adlı felsefi öyküsünde üç ayrı karakteri insanla eşleştirmektedir. Bunlar sırasıyla filozof, sufi ve bilgindir. Bu doğrultuda “ıssız adada hakikati arayan Hay, filozof; ilahi mesajın gizli, sembolik manalarını öğrenmeye çalışan Absal, sufiyi; dinin kurallarına ve geleneğe sınımsız bağlı Salaman ise bilgini” temsil etmektedir. İbn Tufeyl bu üç karakteri hayatın doğal akışı içerisinde ele alıp tartışmaktadır. O, Hay b. Yakzan’da zahirde sosyokültürel şartlardan uzak bir insanın tek başına mücadelesini konu edinse de gerçekte, insanı, yaşamı, dünyayı ve varlığı anlamasını ve anlamlandırmasını işlemektedir.<sup>7</sup>

Bu bağlamda İbn Tufeyl’in Hay b. Yakzan adlı eserini değerlendirirken Hay’ın geçirdiği felsefi safhalara uygun olarak şu üç alt bölüme ayrıldığı görülmektedir;

a. Birinci safha ve bölüm olarak Hay’ın fizikten yola çıkarak metafiziğe ulaşması,

b. İkinci safha olarak Hay’ın metafizik gerçeklikten tasavvufa geçişi,

c. Üçüncü safha olarak Hay’ın naturalist tasavvufa ulaşması yani tabiat ile ilahiyat bilgisini birbiriyle uzlaştırması.

Çağdaş Antropoloji insanın diğer varlıklardan ayırt edilen özelliklerine vurgular yapmaktadır. Çağdaş Antropolojiye göre ilk insandan günümüze kadar insan türünün bir takım doğal ve doğuştan getirdiği yetenekleri bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi insanın *adaptasyon* yeteneği olup basit tanımıyla çevreye uyum sağlamasını ifade etmektedir. Zira geçmişten günümüze kadar dünya, insan dahil canlılar için birçok *adaptasyon* sürecine ev sahipliği yapmıştır. Çevresine kolay adaptasyon olabilme yeteneğiyle insan aynı zamanda bulunduğu ortamı doğal olarak kendine göre şekillendirmeye çabalayacaktır.<sup>8</sup>

Yine Antropolojiye göre adaptasyonun sağlanabilmesi için insan türünün ayırt edici özelliklerinden olan “akıl” da öne çıkmaktadır. Beşeri akıl bir boyutuyla alem ile olan ilişkimizdeki derin dengesizliğe karşı beşeri bir kimliğin şekillenmesinde büyük katkılar sağlamaktadır. Dahası beşeri akıl, karşı karşıya kaldığımız çevremizi

<sup>6</sup> İbn Sina - İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 60.

<sup>7</sup> Hüseyin Aydoğdu, “İnşacı ve İhyacı Medeniyetin Mimarı Hay b. Yakzan ile İşgalci ve Sömürücü Medeniyetin Mimarı Robinson Crusoe Üzerine Bir İnceleme”, 3. *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, (2018), 795.

<sup>8</sup> D. K. Bhattacharya - Abhik Ghosh, “Ecology, Hypocrisy and Human Survival”, *Indian Anthropologist* 22/1 (1992), 76.



*anlamada*, etrafımızda olan biteni *çözümlemede*, sorunlarımızı *çözmede*, yeteneklerimizimizin mahiyetini *kavramada* ve son tahlilde kullandığımız “rasyonelliğin” sınırlarını *belirlemede* en büyük araçlarımızdan biri olmaktadır.<sup>9</sup>

Nitekim “insan ve çevre uyumu”, insanın çevre ile arasındaki derin ilişkisinin araştırılması bağlamında uzun bir geçmişe sahip olan ve günümüzde de hala ilgi çekici olmayı sürdüren bir konudur. Ayrıca hem felsefi varsayımlar hem de pratik uygulamalar açısından bu konu birçok kez önem kazanmıştır. Yapılan çevre çalışmalarında belirli çevresel değişimlerin tetiklenmesinde insan ve doğal faktörlerin göreceli önemi ortaya konmuştur. Söz gelişi 1950’lerden önce, doğanın insan toplumu ve kültürü üzerindeki belirleyici etkisini vurgulayan insan-çevre teorileri üzerine yoğunlaşan antropolojik yaklaşımlar, son tahlilde doğanın insan olanakları için “sınırlayıcı” ve “belirleyici” bir faktör olduğunu düşünmekteydiler. Bu teorilerin ortak özelliği, insan-çevre ilişkilerini temel olarak tek yönlü, doğa odaklı açıklamalar olarak kavramlaştırmalarıydı. Ancak bu antropolojik yaklaşımlara cevap niteliğinde, 1950’lerde “kültürel ekolojiyi” esas alarak ortaya çıkan çağdaş yaklaşımlar ise bir bütün olarak “insan”, “kültür” ve “çevresel faktörlerin” karşılıklı bir etkileşim içinde olduğu entegre bir sistemi öne çıkarmaktadırlar.<sup>10</sup>

Hay b. Yakzan İslam düşünce yapısında aydınlanmış prototip müslümanı temsil etmektedir. Bir başka ifadeyle İbn Tufeyl’in zihin dünyasında şekillenerek ortaya çıkan Hay hem teolojik hem de sosyokültürel bir insan portresine sahiptir. Bu özellikleriyle yapmış olduğu gözlemlerin neticesinde *doğa (afak) ve fitratın (enfüs) yönlendirmesiyle ortaya çıkan aydınlanmış insan prototipi* olan Hay b. Yakzan, ister ıssız bir adada ister başka insanlarla yaşamayı seçsin, “bu dünyadaki herkes için bir yer olduğunu” öğretmektedir.<sup>11</sup>

Sonuç olarak İbn Tufeyl, çizmiş olduğu aydınlanmış ve doğaya ait bir insan prototipi olarak Hay b. Yakzan hakkında geleneksel doktrinleri ve değerleri sorgulayarak, kendi dönemi açısından din olgusu ve dindar eğitimi konusunda yenilikler öğretmektedir. Buna ilave olarak Hay’ın, bir anlamda farklı görüşlere bağlı olan veya dinin farklı yorumlarına sahip olan insanlar arasındaki dini hoşgörüyü ve toplumsal barış içinde birlikte yaşamayı sorguladığı söylenebilir.<sup>12</sup>

Doğu İslam düşüncesine etkileri bağlamında Hay b. Yakzan hikayesinde geçen olayların çoğu, İslam literatüründe Kur’an’dan esintiler olan bir geçişle, esas olarak Neo-Platoncu ve Aristotelesçi felsefeden oluşan manevi yükselişin bir tasviri sayılabilir. Ancak bu, yazarın eserinin sadece bir bölümünü oluşturur. Ayrıca burada

<sup>9</sup> David W. Kidner, “Nature and Human Intelligence”, *Society for Human Ecology* 6 (1999), 21.

<sup>10</sup> Kerry-Anne Mairs, *Approaches to, and Concepts of, Human-Environment Research – Islands and Human Impact* (Edinburgh: University of Edinburgh, PhD Thesis, 2007), 15.

<sup>11</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl’s Influence on Modern Western Thought*, 57.

<sup>12</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl’s Influence on Modern Western Thought*, 57.

dolaylı ama aynı zamanda cesurca ortaya atılan ana fikir, felsefe ile dinin uzlaştırılmasını anlattığı kısımdır.<sup>13</sup>

Doğu düşüncesine etkisi yanında Endülüslü İbn Tufeyl, olası yeni bir insan prototipi olan Hay'ı, bilimi keşfetme yolunda olan Orta Çağ Avrupa'sına da tanıtmıştır. Bir başka ifadeyle İslam'ın insan anlayışını Avrupa'ya tanıtmıştır. Dolayısıyla Hay basit bir dille sadece ateşi yakmayı ya da bir kulübe yapmayı, yabani hayvanları evcilleştirmeyi ya da araçları icat etmeyi keşfetmemiş, aynı zamanda hekim, biyolog, astronom, fizikçi, psikolog ve filozof insan olmayı da safha safha öğretmiştir. Dahası İslam'ın prototip bir insanı olarak Hay, sezgi ve bilimsel deneyimleri dışında hiç kimseden yardım almadan hedefine ulaşmayı başaramıştır.<sup>14</sup>

Hilmi Ziya Ülken'e göre "Hay b. Yakzan'ın Avrupa'da uyandırdığı etki yalnız tercümelerinden ibaret kalmamış, eserin taklidi mahiyetinde birçok felsefi roman yazılarak XVII. ve XVIII. yüzyıllarda İngiltere, Hollanda ve Fransa'da sayısız felsefi ve ütöpik romanın yayılmasına sebep olmuştur."<sup>15</sup>

Hay b. Yakzan'ın Batı dünyasında felsefi romanlara etki ettiği savının bir diğer somut ifadesi Daniel Defoe'nun (ö.1731) Robinson Crusoe adlı eseri için söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle Defoe'nun İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan adlı eserinden etkilendiği düşüncesi günümüzde edebi ve felsefi çevrelerde geniş ölçüde rağbet bulmaktadır.<sup>16</sup> Bu çevrelere göre İbn Tufeyl'in ve Daniel Defoe'nun çalışmaları birçok ortak özelliği paylaşmaktadır. Söz gelişi her ikisi de insanın, toplumdan, tarihten ve geleneklerden uzak, doğal bir ortamda hayatta kalma kabiliyeti hakkında yazılmıştır. Yine iki eser de ampirik bilim yöntemini desteklemiş ve insan aklının gücünü vurgulamış; bunun yanında, insanın Tanrı'nın gerçek bilgisini edinme olasılığını ve yerleşik dini kurumlar veya resmi talimatlar olmadan kurtuluş için gerekli şeyleri doğrulamak için kaleme alınmışlardır. İlave olarak her iki insan da nedensellik, gözlem ve deneyimle, doğal şeylerin bilgisine ulaşabilmiş ve oradan doğaüstü ve ilahi meselelere doğru ilerlemişlerdir. Son olarak hem Hay hem de Robinson geleneksel doktrinleri sorgulamış, din ve eğitim kavramlarında yenilikler önerip farklı inançlara bağlı kişiler arasında farklı derecelerde dini hoşgörüyü, şiddetsizliği ve barış içinde bir arada yaşamı savunmuşlardır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Abu Bakr İbn Tufail, *The History of Hayy ibn Yaqzan*, çev. Simon Ockley (New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1979), 25-26.

<sup>14</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 4.

<sup>15</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 319.

<sup>16</sup> A. M. Goichon, "Hayy b. Yaqzan", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden, 1971), 3/333; P. Hasanali, "İbn Tufayl (c.504-81/1110-85)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 1/279; Nawal Muhammad Hasan, "A Study in Eighteenth Century Plagiarism", *The Islamic Quarterly*, (1983), 32; Kutluer - Katipoğlu, "Hay b. Yakzan", 16/553.

<sup>17</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 21.

Aynı zamanda her iki yazarın hayat hikayeleri ortak yönler içermektedir. Örneğin hem İbn Tufeyl hem de Defoe, altmışlı yaşlarında alegorik romanlar yazmaya başlamışlar, farklı yüzyıllarda ve farklı ülkelerde yaşamalarına, hatta farklı dinlere bağlı olmalarına ve farklı kariyer ve eğitime sahip olmalarına rağmen, hayali kahramanları aracılığıyla dini hoşgörüsüzlük konusundaki endişelerini dile getirmişlerdir. Bunun yanında Defoe, Anglikan Kilisesinin hizmetindeki bir muhalif iken İbn Tufeyl, liberal bir filozof ve bir doktordur. Hem Defoe hem de İbn Tufeyl koyu dindar idi. Son olarak hem XII. yüzyıl Kuzey Afrika ve İspanya'daki İbn Tufeyl'in döneminde hem de XVII. yüzyıl İngiltere'sinde yaşayan Daniel Defoe'nun döneminde din ve politika genel olarak ayrılmaz iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup> Daniel Defoe, Robinson Crusoe'yu Hay İngilizceye çevrildikten (1674) kısa bir süre sonra 1719'da yayımlamıştır.<sup>19</sup>

## 2. ROBINSON CRUSOE

Yeniçağ'da Avrupa insanının "büyük denizlere, bilinmeyen kıtalara ve ülkelere açılmasıyla gelişme gösteren gezi yazıları ada ütopyelerinin yanı sıra, sonradan *robinsonad* olarak adlandırılan yeni bir öykü türünün de ortaya çıkmasına yol açmıştır."<sup>20</sup> Bu tür gemi kazası yapan denizci, ada, her türlü sosyal ortamdan yalıtılmış birey, pragmatik, realist ve sorgulayan ruh gibi nitelikleri taşıyan bütün ıssız ada öykülerini içine almaktadır. Her ne kadar söz konusu tür Robinson Crusoe'dan sonra ortaya çıktıysa da zikredilen konulara benzer birçok eser daha önceki dönemlerde de bulunmaktaydı. Robinsonad terimini ilk olarak Alman romancı Johann Gottfried Schnabel (ö.1758), *Die Insel Felsenburg*'da kullanmıştır.<sup>21</sup>

Bir insanın ıssız bir adada tek başına yaşayışını anlatan ilk öykü, Homeros'tan yaklaşık bin yıl önce yazılmıştır. Ancak bahsi geçen öykünün bilinen Robinsonad'lardan farkı, burada ada şeklindeki yeryüzü cennetinin özelliklerinin bizlere anlatılmış olması dahası bilinenin ötesinde kahramanın mutlu ve bolluk içinde kolayca yaşamış olmasıdır. Bununla beraber ıssız ada konusunda Endülüslü İbn Tufeyl'in 1708'de İngilizcesi yayınlanan *Hay bin Yakzan* da robinsonad türünün özelliklerine en çok yaklaşan ilk yazınsal örneklerdendir. Yine ilk robinsonad türlerinden sayılan üç yaşındayken ıssız bir adaya atılan Hagen'in serüveninin anlatıldığı, 1230-1240 yıllarından kalma Almanca destan *Kudrun* da ilklere dendir. Bunlara ek olarak *Simplicissimus*, *Krinke Kesmes* gibi eserler de robinsonad geleneğinde

<sup>18</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 27.

<sup>19</sup> Anwar G. Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974), 328.

<sup>20</sup> Akşit Göktürk, *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 59.

<sup>21</sup> Carl Fisher, "Innovation and Imitation in the Eighteenth-Century Robinsonade", *The Cambridge Companion to Robinson Crusoe*, ed. John Richetti (United Kingdom: Cambridge University Press, 2018), 99-100.

yer almakla beraber bunların Robinson Crusoe üzerinde de etkisi olduğundan bahsedilmektedir.<sup>22</sup>

Çok yönlü anlatı arketiplerinden oluşan robinsonad, başlangıçta bir gezi yazısı ve macera hikayesi olarak başlamıştı. Bu türün İngiliz edebiyatında ilk örneği Henry Neville'nin 1668'de yayınlanan *The Isle of Pines* öyküsüdür. Ancak Defoe'nun eseri olan Robinson Crusoe'nun orijinalliği insan doğasına uyumlu olarak ekonomik gelişmeler ve sosyal ilişkileri kaydetmiş, aynı zamanda eserde geçmiş hatırlamaya, şimdiyi vurgulamaya, geleceği tahmin edebilmeye ve yorumlamaya müsait bir anlatım kullanılmıştır.<sup>23</sup>

Daniel Defoe'nun eseri daha önce de belirttiğimiz gibi Robinsonad geleneğine ait hatta ona adını veren başlıca yapıt olarak değerlendirilebilir. Kısaca Robinson Crusoe olarak bilinen bu eserin asıl adı *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Written by Himself* (*Yorklu Robinson Crusoe'nun Bizzat Yazdığı Hayatı ve Tuhaf Şaşırtıcı Maceraları*) olup eser 1719 yılında Daniel Defoe elli dokuz yaşındayken yayımlanmıştır. Yayımlandığı dönemde İngiltere'de aydınlanma çağıının etkisinin hala devam ettiği görülmekte, “doğal insan” ve “doğanın durumunu tanımlama” gibi sorular büyük tartışmalara sebep olmaktadır. Söz gelişi Arthur Lovejoy (o.1962) XVIII. yüzyılda “doğanın durumu” terimi için üç temel anlam olduğunu öne sürmüştür; a) O bu terimin ilk olarak “insanın ilkel durumuna” atıfta bulunmak için tarihsel ya da antropolojik anlamda kullanılabileceğini savunmuştur. b) Lovejoy ikinci olarak bu terimin kültürel anlamına vurgu yapar: Bu bağlamda o, ilk dönem toplum aşamasına atıfta bulunarak, “sanat ve bilimin henüz birkaç ilkel araçtan öteye gidemediği bir toplum aşamasına” işaret etmiştir. c) Son olarak bu terimin hükümet ve devlet gibi siyasi yapıların oluşmasından önce “insanlar arasındaki ilişkileri” belirtmek için siyasi anlamda kullanılabileceğini belirtmiştir. Dikkate değer bazı görüşler olmasına rağmen, Lovejoy'un yaptığı üçlü tasnif Robinson Crusoe'un içeriğine uygun bir sınıflandırmadır. Çünkü Defoe yalnızca devletin insan doğasındaki durumunu değil aynı zamanda onu dönüştürerek kültürel ve politik evrimi betimlemiştir. Son tahlilde Robinson Crusoe doğanın medeniyetini ve hükümetini oluşturmuştur denebilir.<sup>24</sup>

Lovejoy'un yaptığı tasnif iki önemli fikri göz ardı etmektedir. Birincisi, doğal insanın teolojik imalarından ve her insanın içinde Tanrı tarafından yazılan bir sebep yasası olduğu fikrinden söz etmez. Bu bağlamda, doğanın durumu, doğanın kanunlarına tabi olan herhangi bir koşulu ifade eder. İkinci olarak Lovejoy, XVII. ve

<sup>22</sup> Göktürk, *Ada: İngiliz Yazımında Ada Kavramı*, 62-85.

<sup>23</sup> Fisher, “Innovation and Imitation in the Eighteenth-Century Robinsonade”, 100.

<sup>24</sup> Maximillian E. Novak, *Defoe and The Nature of Man* (London: Oxford University Press, 1963), 22-23.

XVIII. yüzyıllarda, insanın ilkel devlet tartışmalarının toplumdan ve dinden izole edilmiş bir varlık şeklinde düşünülmesiyle başladığını açıklamamaktadır.<sup>25</sup>

Defoe'nun yaşadığı XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde aydınlanma döneminin “doğal insanı” ile sömürge ve sanayi çağındaki “gelişmiş insan” fikirleri arasında hararetli tartışmalar yaşanmaktaydı. Bu entelektüel tartışmaları üç kısma ayırmamız mümkündür;

a) Dönemindeki bazı önemli yazarlar, izole edilmiş doğal insanın, aklını kullanarak, toplumda yetiştirilen insanla aynı ahlaki ve entelektüel koşulu başarabileceğine inanıyordu.

b) Bu görüşlere muhalif olan bir grup entelektüel ise tam tersini savunarak “doğal insanın” vahşi ve acımasız olacağını, ancak onun medeni insandan daha fazla özgürlük ve mutluluğa sahip olmasına rağmen daha az yardımsever ve yardıma muhtaç olabileceğini düşünmüşlerdi.

c) Son olarak Defoe'nun dönemindeki çoğu aydın, insanın “sosyal bir hayvan” olduğunu, yalnız başına vahşi yaşamın güvensiz olabileceğini bu yüzden toplumdan izole edilen doğal insanın sürekli ölüm korkusuyla yaşabileceğini ileri sürmüştü.<sup>26</sup>

Bu üç tartışmanın tam ortasında Defoe, kaleme aldığı eseriyle aklını kullanan doğal insan ile toplumda yetişmiş insanın aynı ahlaki ve entelektüel koşulları başarabileceğinin sağlamasını yapmak istiyordu. Bunu yaparken doğal insanın vahşi bir insan olup olmadığını, ne kadar özgür kalabildiğini, yardıma muhtaç olup olmadığını somutlaştırdıktan sonra toplumdan izole edilen insanın antropolojik kaygılarını ortaya koymak istemektedir.

Robinson Crusoe eserinde yazar, Crusoe'nun öznel hayatını işlerken aynı zamanda onun benliğinde süren iç gerilim, ada ve dünya değerleri arasındaki çekişme ile onun manevi ve ruhsal yapısını antropolojik açıdan kavramamıza yardımcı olmaktadır. Öznel bir birey olarak Robinson, yalnız dış dünyayla kendisi arasındaki ilişkinin değil, iç benliğinde süren dinsel gelişmenin de iyi kötü yanlarını ölçmektedir. Kahramanımızın yaptığı bu davranışlar gelişigüzel hareketler olmayıp Daniel Defoe'nun mensup olduğu Püriten etkinin sonucu olduğu söylenebilir. Burada yeri gelmişken belirtelim ki iyiliklerinin ve kötülüklerinin Tanrı tarafından tek tek sayıldığını düşünen Püriten birey, bu bilinçle benliğine kapanır, kendini her şeyin, bütün evrenin merkezi olarak görüp Tanrı'nın hep kendisini esirgediğini, hatta neredeyse yalnız kendisi için var olduğunu düşünür. İlerde de göreceğimiz gibi Robinson'un din ve maneviyat ile ilgili düşünceleri ve bir Hıristiyan mistiğin tecrü-

<sup>25</sup> Novak, *Defoe and The Nature of Man*, 23.

<sup>26</sup> Novak, *Defoe and The Nature of Man*, 23.

belerindeki yoğunluğa yaklaşan iç çatışmaları, eserde gerçekçi bir yoldan somut ölçüler vasıtasıyla dile getirilmiştir.<sup>27</sup>

### 3. HAY B. YAKZAN VE ROBINSON CRUSOE'DA DOĞAL HAYAT

Hay için *benlik*, Tanrı'nın istek ve amacına uygun olarak biçimlendirmeye çalıştığı bir duygudur. Zira Hay, bu benlik sayesinde bütün canlıları kendisinden üstün özellikler veya zaafılar atfederek tanımlar. Yine sözü edilen benlik sebebiyle o, bütün canlıları değerli görür ve her zaman korur. Dolayısıyla canlıların tüm kıymetinin Tanrı'dan kaynaklandığına inanan Hay'a göre Tanrı'ya benzemek, O'nu taklit etmek büyük bir onurdur. Neticede Hay b. Yakzan, Tanrı'nın karşısında haddini bilen, yani sınırlı bir "ben" duygusuna sahiptir.<sup>28</sup>

*Benlik açısından* Hay b. Yakzan'a nazaran daha farklı olan Robinson ise bencil ve kendisinden, güç, yaratılış ve makam olarak aşağı olanlara karşı oldukça kibirlidir. Tek başınayken bile kendisini ıssız adanın kralı ilan edip yanına Cuma'yı aldığı anda kendisine "efendi" diye hitap ettirir. Yine o, adadaki her canlının efendisi olup kendisiyle konuşma ayrıcalığını sadece papağanına verir. Adasında herkese bizzat kendisinin dilediği kadar hak ve özgürlük veren Robinson, tek yetkili otorite olarak kendisini görür ve hiç kimseye itiraz etme, başkaldırma özgürlüğü tanımaz.<sup>29</sup> Bu benlik tasavvuruyla Robinson, sosyal ilişkilerinde de kendini belli eder. Söz gelişi o, adaya başka insanlar geldiğinde, onları bir yoldaş veya birlikte yaşayacak ve beraber vakit geçirecek insanlar değil birer uşak, köle olarak görür. Onun için dünyanın merkezinde kendisi bulunmaktadır. Dolayısıyla Robinson'un kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisi pragmatiktir. Hatta o, Tanrı'yı bile zaman zaman kendisine faydalı olup olmamasına göre değerlendirir. Bu ideoloji doğrultusunda o, varlıkları "faydalanılabilecek" ve "faydalanılamayacak" olanlar şeklinde sınıflandırır.<sup>30</sup>

Her iki eserde de benliklerini ortaya koyan kahramanlar, kendilerini, hayatı ve dünyayı kim olduklarına verdikleri cevaplar doğrultusunda tanımlamaktadırlar. Bu yönde Hay, insan doğasının keşfine çıkarak iyiliklerini geliştirmek ve çoğaltmak kötülüklerini temizlemek için uğraş gösterirken, Robinson ise her yere kendi benlik duygusunu taşıyan, her yerin hakiminin kendisinin olmasını arzulayan, hırs tutkunu bir insan tipolojisindedir. Yine Hay, egosunu terbiye etmeye ve onu temizleme-

<sup>27</sup> Göktürk, Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı, 97.

<sup>28</sup> Halis Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 10/41 (2007), 49.

<sup>29</sup> Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", 49.

<sup>30</sup> Münire Handan Kaya - Hatice Cağan, *Doğanın Eğitici ve Öğretici Vasfı Karşısında; Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe* (Essen: Universität Duisburg, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 64; Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", 49.

ye, kontrol altına almaya çalışırken; Robinson, egosunu besleyen ve onu kontrol etmek yerine “egosunun kontrolüne giren” bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>31</sup>

Çevresiyle ilişkilerde Hay b. Yakzan, beslenmek için türünün devamını sağlayabilen, çekirdeği olan meyveleri tercih edip o çekirdekleri yememeye ve bozmamaya dikkat eden, onları taşlık ve çorak alanlara atmayı yeniden hayat bulmak üzere toprağa gömmeye çalışan kişi olarak resmedilmektedir. Yine Hay, olgunlaşmış meyveler dururken hamları tercih etmeyip bitkileri kökünden koparmamaya özen göstermekte, yiyecek bitki bulamazsa hayvanlardan yumurtaları en fazla olanları tercih etmektedir.<sup>32</sup>

Hay'ın çevresine dikkat ve özenine karşın Robinson, tipik bir Batılı Orta Çağ insanı olarak “her besinden tatmak, her gördüğünü yemek ve canının çektiği her şeye ulaşmak” için çaba göstermektedir. O, bildiği ve bilmediği bitkileri koparıp işine yarayanları kullanan gerisini herhangi bir yere atarak yoluna devam eden, aynı yemeği üst üste yediğinde hayıflanıp bir insan tipolojisi sunmaktadır. Bunun yanında Robinson, karşısına çıkan bir limon ağacından taşıyabileceğinden daha fazla limon almakta, üzümü gereğinden fazla toplamakta, böylece israf edip çürümesine sebep olmaktadır.<sup>33</sup> O, son tahlilde Makyavelist bir tarzda mutlu olmak ve istediğini elde etmek için her yolu meşru kabul etmektedir. Sonuçta Hay, hayatını, kendisinin elde ettiği neticeler sonunda anladığı helal ve haramlar çerçevesinde “sınırlandırırken”, Robinson için sonsuz dünyevi hazlar bağlamında hayatta sınırlandırma olması söz konusu değildir.<sup>34</sup>

Çevresinden faydalanırken Hay b. Yakzan'ın “ilk bilgi kaynağı duyumsama ve gözlem, gözlemlerine işlevsellik kazandıran neden içgüdü ve duygular, bunların eylemsel karşılığı ise kendisine yakın gördüğü diğer canlıları taklittir.”<sup>35</sup> Sözgelisi çıplak olmaktan utanması sebebiyle kendisi için hayvan derilerinden diğer hayvanları taklit ederek elbise yapmakta ve giyiminde temizliğe, düzene, estetiğe azami dikkat etmektedir.<sup>36</sup> Bu doğrultuda bilhassa temizliğe çok önem veren Hay, sık sık dişlerini yıkamakta, tırnaklarını ve gövdesini sürekli temizleyerek çiçeklerden güzel kokular elde edip kullanmaktadır. Buna karşın Robinson, elbise giymeyi düşünmez

<sup>31</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 49.

<sup>32</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 24; Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 50.

<sup>33</sup> Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev. Fadime Kahya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 109.

<sup>34</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 50.

<sup>35</sup> Mustafa Yıldız, “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 53, (2011), 70-71.

<sup>36</sup> Necmettin Tozlu, “İbn Tufeyl'in Hayy ibn Yakzan'da İşlediği Eğitim Felsefesi”, *İslamda Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, 114.



ancak “sıcaktan derisinin su toplamasından korktuğu için” giyinir. O, kendisine elbise dikerken fıtratını korumak yerine hatta estetik, temizlik ve düzenlilikten ziyade sıradan ihtiyaçlarını karşılamayı öncelemektedir. Temizliğe önem vermediğini, kirli ve düzensiz olduğunu birçok defa dile getiren Robinson, yine de ülkesi İngiltere’ye donerken gemideki en güzel elbiseleri seçerek bir kral gibi giyinmiştir.<sup>37</sup>

Buna ilaveten doğal bir hayatın gereği olarak Hay, bedenini Tanrı’nın bir emaneti olarak kabul ettiği için besinleri sağlığı için tercih etmektedir. Ona göre ruha nazaran beden, Tanrı’ya karşı görev ve ibadetleri yerine getirmek için bir araç hükmündedir. Bu nedenle, sade bir hayat yaşamayı ve dış etkilerden bedenini korumayı yeğlemektedir. Ruhtan ziyade maddi aleme vurgu yapan Robinson için beden, dünyevi hayatın amaçlarına ulaşmanın bir aracıdır. Bu sebeple o, bedenini amacı olan her şeye seferber etmekte, güçten düşene kadar çalışmaktadır. Bu hırsı sebebiyle Robinson, birçok kez bedenini tehlikeye atmaktan çekinmez ve buna bağlı olarak hastalanır.<sup>38</sup>

Doğal hayat bağlamında son olarak diyebiliriz ki Hay’da mevcut olan *şefkat ve vicdan duygusu* yerine Robinson’da bu hayatı “kullanmaya” yönelik olarak *güç ve fayda* ön plana çıkmaktadır. Söz gelişi Hay için hayvanlar doğal dengenin önemli bir faktörüdür. Bu yüzden o, hiçbir hayvana sebepsiz yere zarar vermemekte ve onu öldürmemekte, onları tıpkı kendisi gibi “Tanrı’nın emaneti” olarak görmektedir. Buna karşın doğada bir kral gibi yaşamak niyetinde olan Robinson açısından doğa, bitkiler ve hayvanlar kendisi için yaratılmıştır. Bu yüzden o, onlara istediği gibi davranabilme ve kullanabilme hakkına sahiptir.<sup>39</sup>

#### 4. HAY B. YAKZAN VE ROBINSON CRUSOE’DA DİNİ HAYAT

Din, imani boyutta, görülen alemleri, görülme-yene dolayısıyla dindarın “bireysel” iç dünyasını Kutsal’ın gerçek dünyasına bağlar.<sup>40</sup> Bu bağlamda bireysel açıdan dini hayatın merkezinde Tanrı ve Tanrı’ya ibadet bulunur. Hay b. Yakzan’a göre Tanrı, insanların sorumlu olduğu, her şeye gücü yeten, sonsuz, iyilik ve güzellik sahibi bir Yarattıcı olarak evrenin hakimidir. Hay’ın düşüncesine göre insan, kendini Tanrı yerine koyarsa ceza çekeceğine inanır. Dolayısıyla Hay, ruhun amacının varlığın bilgisine ulaşmak olduğunu belirtir. Ona göre insan Tanrı’yı kendinde, her yerde ve her işte müşahade etmeli, tüm zamanını ona ayırmalı ve Tanrı için yaşmalıdır. Onun için mutluluğun kaynağı bu dünyayı değil öbür dünyayı düşünerek hareket

<sup>37</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)”, 50.

<sup>38</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)”, 50.

<sup>39</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)”, 51.

<sup>40</sup> Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihi Perspektifinden İslam’ın Üç Boyutu: İman, İslam ve İhsan”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4, (2014), 20-25.

etmektedir. Dolayısıyla Hay'ın amacı, Tanrı'nın mutlak bilgisine ulaşmak, düşünce ve davranışlarıyla onun rızasını kazanmaktır. Bu hedeflere varmak için Hay, öncelikle adasına gelen Absal'dan, Tanrı ile doğru bir iletişim kurma amacıyla konuşmayı ve Tanrısal buyrukları dil ile ifade etmeyi öğrenir. Hay, inandığı şeylerin dinsel bütünlüğünü Absal'dan, Absal ise aradığı hakikatleri Hay'dan öğrenerek imanını güçlendirir. Zira Hay'a göre yapılacak en büyük kötülük, Yaratıcıyı unutarak dünya için çalışmaktır.<sup>41</sup>

Buna karşın Robinson'a göre Tanrı, evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olmasına rağmen alemdeki her şeyin oluşmasını O takdir eder. Dolayısıyla Robinson, davranışlarının sonuçlarında daima bir hikmet arayarak her olguyu Tanrı'ya bağlar. Mutlu olduğunda Tanrı'yı anarken mutsuzluğuna sebep olarak da yine Tanrı'yı görür. Tanrı'ya ibadet etmek için Kutsal Kitap'ı okur. Günün bir bölümünü ibadete ayırarak yaratılışını ve öbür dünyayı düşünür. Dolayısıyla Robinson'un Tanrı ile ilişkisi hem determinist hem de deterministe benzer şekilde pragmatisttir. Bir başka ifadeyle Tanrı'ya karşı sorumluluğunu bilir ancak bunu Tanrı onu rahat ettirdiği zamanlarda yerine getirir. Bunun sonucunda Robinson, kendini maddi anlamda rahat hissetmezse Tanrı ile yakın ilişkisini umursamaz. Zira Tanrı ile ilişkisini kendisinin Tanrı'ya verdiği şeylere karşı Tanrı'nın kendisine verdikleriyle ölçer. O, tipik bir Hıristiyan olarak en büyük ibadetin dünyevi işlerde çalışmak olduğuna inandığı için her zaman Tanrı'ya ibadet ettiğini düşünmüştür. Ona göre Tanrı, kendisinden habersiz olan kullarına karşı acımasızdır ve kendisine saygı duyan ama yakın ilişki içinde olmayanları ise korumaz. Dolayısıyla Robinson, çoğu zaman İlahi kadere ve "el değmemiş doğaya meydan okurken" zaman zaman determinist bir tavırla kadere rıza üzerine bir dünyaya dalar. Sonuçta onun da mensubu olduğu İngiliz burjuva kültürüne göre dini hayatın kişideki yeri, özgürlüğü ve iradesi üzerinde olmamalıdır. Bununla beraber insan, içine düştüğü kötü durumlarda da Tanrı'ya inanıyorsa rıza göstermelidir. Zaten Orta Çağ'da din, üst sınıftakilerin alt tabakayı ezmelerini meşrulaştırmak için kullandıkları araçtı. Bir İngiliz olan Robinson da bu gerçekliğin farkındaydı.<sup>42</sup>

Dini hayatın önemli bir çehresini de diğer insanlarla barış içinde bir hayat sürmek oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle dindar insanın, diğer insanlarla sağlıklı ilişki kurması onun dini hayatını olumlu etkileyecektir. Bu doğrultuda Hay, farklı dini inançlar veya görüşler yüzünden insanlarla çatışmanın yanlış olduğuna inanır. Dahası o, bir müslüman olarak insanlarla mücadele etmenin, inatlaşmanın zararlı

<sup>41</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 25; Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)", 52.

<sup>42</sup> Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, 25; Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)", 53.

olduğuna, bunun yerine ikna etmeye çalışmanın, güzel söz ve hoşgörü ile insanlara yol göstermenin gerekliliğine inanır. Buna karşın Hay, insanları bir şeyi inanmaya zorlamanın Tanrı'nın yerine geçmek hatta Tanrı adına insanları yargılamak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun dünya görüşüne göre insanın yaratılış amacı imtihan edilmek ve kişilerin tercihlerini öğrenmektir. Bu nedenle “insanların kendi akıl ve tercihleriyle kendi yollarını seçmesi Tanrı'nın iradesine daha uygundur.”<sup>43</sup>

Hay, orta ve uzlaşıcı bir yaklaşım benimseyerek akli hiçbir zaman halis bir mistik yani bir ruhban kadar dışarıda tutmamış aksine akla mistik yaşantının öncüsü ve müjdecisi rolü vermiş olmakla beraber ona göre akıl, dinin muhtevasını belirlemede ve dini bilginini ilk unsurlarını algılamakta, doğasında olan ihtiyatlılık, halis mistik dinin aşırılıklarını engellemekte ve genellikle mistik birlik şevkini tefekküre dönüştürerek yumuşattığı görünmektedir.<sup>44</sup>

Hay'ın sözü edilen düşüncesine karşı bir Hıristiyan olarak Robinson ise misyoner bir kimlik içinde dini hayatın öncelikle bir kilise inşa etmek ve o kilise içerisinde dindar bir hayat sürmenin gerekliliğinin farkındadır. Bu doğrultuda ilk adım olarak Robinson, pragmatik ihtiyaçlarını karşılamak üzere Cuma'ya konuşmayı ve misyoner kimlikle kendi cemaatini oluşturmak üzere ona temel dini bilgileri öğretir. Yine tesis ettiği kilisenin asli görevlerinden birisini oluşturmak üzere Tanrı fikrini Cuma'da iyice pekiştirir ve onu çok iyi bir Hıristiyan olarak yetiştirir. Robinson bununla da kalmaz; Cuma'ya, öğrettiği dinsel bilgiler aracılığıyla Batılı insan olarak kendi üstünlüğünü kabul ettirir. Bunu yaparken Robinson Hıristiyan kilise hiyerarşisindeki gibi Tanrı'dan başlayan bir hiyerarşik dünyanın gerçekliğine Cuma'yı inandırır. Ancak buradaki ince çizgi şudur: Bu tavırlarıyla o, Orta Çağ'daki Roma Katolik Kilisesinin başını çektiği tüm dinsel yapıların egemenliğinin çözümlenmesi ve sömürgeci, laik, deist, seküler bir dünyanın kurulmasını arzulamaktadır.<sup>45</sup>

## 5. HAY B. YAKZAN VE ROBINSON CRUSOE'DA TOPLUMSAL HAYAT

Bir din aynı zamanda sosyal bir olgudur. Dindar insan dinini yaşamak için bir cemiyetin içinde bulunmak ve dinini bütün sosyal kurumlarıyla beraber yaşamak ister. Söz gelişi, İslam incelendiğinde bu dinin insanlara tebliği öğütlediğini ve onları bir cemaat olarak inşa edip kendilerinden olan bir Peygamber gönderdiğini görmekteyiz.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)”, 53-54.

<sup>44</sup> E. Goodman, “Din Felsefesi” *Hay bin Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 181.

<sup>45</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Bati)”, 54.

<sup>46</sup> “Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size ayetlerimizi okuyor, sizi arıttıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor.” Bakara, 2/151.

İslam nübüvvet perspektifine uygun olarak Hay b. Yakzan'ın ıssız adasında ilk karşılaştığı kişi, ötelere gelen, ona konuşmayı, dini ve diğer insanların durumunu öğreten "Absal" ismindeki biridir.<sup>47</sup> Dini bilgiyle donanmış Absal'ın adaya gelmesiyle din ile akıl birbirini tamamlamış olur. Absal da doğal bir insanın zihni melekelerine dolayısıyla aklına sahip Hay'dan, saf akıl ile de Tanrı'ya ulaşabileceğini öğrenir. Sadece Absal ile yetinmeyip onun adasına giden Hay, adadaki diğer insanlarla tanıştıkça onlara güveni azalır. Zira o, toplum içindeki insanların birçok eksiği olduğunu, hepsinin farklı özelliği ve önceliği olduğunu öğrenir. Dahası ona göre insanlar, dünyaya meyleden, mülkiyet sahibi olmaya çabalayan ve hırslı hayat süren (Hay'ın kötü olarak isimlendirdiği) bir takım İslami ve fitri olmayan davranışlara sahiplerdir. Nitekim Hay, bu kötü insanlardan zarar geleceğini düşünüp kendi adasına döner. Zira kötülerin ağırlıklı olduğu bir cemiyetin içinde yaşayarak kendisinin sahip olduğu bilgi ve anlayışa, mutlak gerçeklere ulaşmanın herkesin yapabileceği bir şey olmadığını anlar. Neticede Hay'ın sahip olduğu "entelektüel elitizm" olarak adlandırılabilir bu bakış açısında, aslında İslam toplumunun bilgiyi ve dinsel yorumları avam-havas diye ayırabileceğinin ipuçlarının verildiği söylenebilir.<sup>48</sup>

Neticede genel olarak Hay'ın insan, doğa, canlılar ve nesnelere karşındaki tutumu ötekileştirici değil kapsayıcıdır. Bir başka ifadeyle Hay'da insanın, doğa ve nesnelere karşındaki indirgeyici, örseleyici veya ötekileştirici hiçbir ontolojik, epistemolojik ve politik önceliği, üstünlüğü veya ayrıcalığı yoktur.<sup>49</sup>

Kendi "mikro kilisesini" adasında inşa eden Robinson ise insani ilişkilerini iki yönlü işlemektedir; bir taraftan kendinden üstün gördüğü insanlara karşı oldukça kibar, duyarlı, yardımseverken, diğer taraftan kendisinden zayıflara karşı aşağılayıcı ve kibirlidir. Bilhassa Robinson'a göre kendisinden aşağıda olanlar kendisi için yaratılmış, "uşak", "işçi" ve "köledir." İnsanlara güvenmeyen Robinson, onlara karşı sürekli şüphe içerisindedir. Buna karşın adasına gelen herkese kendisini adanın "kralı", "tek varisi" ve "tek efendisi" olarak tanıtmaktadır. Kar güdüsü Robinson için öncelikli ahlaki güdülerdendir. Bu doğrultuda bir İngiliz burjuvazi toplumuna ait bir birey olarak biraz servet edinince, onun ilk yapmayı düşündüğü şey o dönemin makro ticari perspektifiyle köle satın almak olmuştur. Zira "onun için manevi açıdan onur, erdem ve kişilik; maddi açıdan kimlik, varlık ve zenginlikle eş değerdir. Zira onun toplumsal hayat perspektifine göre zengin olmayanın şerefi de olmaz. Bu da sadece asil ve burjuvazi Batı toplumuna has bir özelliktir. Çünkü Batı toplumunda "öteki insanlar" köle edinilmesi, Batılılara hizmet etmesi, onların mut-

<sup>47</sup> Cibril Hadisi için bkz. Buhari, İman 1; Müslim, İman 1.

<sup>48</sup> Kaya - Cağan, *Doğanın Eğitici ve Öğretici Vasfı Karşısında; Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe*, 71; Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)", 54.

<sup>49</sup> Aydoğdu, "İnşacı ve İhyacı Medeniyetin Mimarı Hay b. Yakzan ile İşgalci ve Sömürücü Medeniyetin Mimarı Robinson Crusoe Üzerine Bir İnceleme", 805.

luluğu için çalışması gereken varlıklardır. Orta Çağ Batı toplumuna ait bir birey olarak Robinson için burjuvaziden; yani soyluluk ve krallık özelemlerini çağrıştıran, bütün şaşaaı ile maddiyatı öne çıkaran bilinçaltından bahsetmek mümkündür. Zira adada hayatlarını kurtardığı, bu yüzden ona borçlu olan bir çok kişiyi egemenliği altına alan Robinson, kendini artık tamamen adanın “mutlak hakimi” olarak görüyordu. Baskıcı bir idareci olarak adasındaki kişilerin farklı inançlara sahip olduğunu dile getirip “hepsine inanç özgürlüğü sağladığını” iddia eden Robinson’un, aslında burada modern devletin temel argümanlarından birçoğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz gelişi, krallıkların güçlenmesi, anayasal ve ulus devletlerin kurulması ve laikliğin güçlü bir devlet ilkesi olarak ortaya çıkması modern dönemde kurulacak olan ulusal devlet fikrinin temelleri sayılabilir.”<sup>50</sup>

Adasında oluşturduğu mikro Batı toplumu modelini sağlamlaştırmak üzere Robinson, yamyamları köle ediniyor, onların efendisi olduğunu sık sık tekrarlıyordu. Buna karşın kendisi gibi Batılı olanlar için o, bir “kaptan”, bir “başkomutan” ve bir “vali” rolündeydi. Eserin birçok yerinde görüldüğü üzere Robinson, bir insanın alabileceği her türlü rütbenin çalışma ve satın alma yoluyla elde edilebileceğini göstermekteydi.

Robinson Crusoe’da “uygar insan”-“vahşi insan” uçurumu kapatılmaya çalışılmıştır. Yani Cuma gibi batılı olmayan “vahşilerin”, Crusoe gibi batılı biriyle karşılaştıklarında potansiyel olarak “medeni” olma kapasitesine sahip oldukları anlatılmaya çalışılmış aynı zamanda Crusoe gibi medeni varsayılan insanların da vahşi olma ihtimalini göstermek istenmiştir.<sup>51</sup>

Bununla beraber batı toplumunun bir diğer önemli boyutu olarak kendini öteki medeniyetlerden üstün görme fikri Robinson’da da bulunmaktadır. Nitekim Robinson Batı medeniyeti ile diğer medeniyetleri sık sık karşılaştırarak Batı medeniyetinin üstünlüklerine değinmektedir. Söz gelişi ona göre Batı medeniyeti dışındaki medeniyetlerde yaşayan insanlar, köle edinilmesi ve Batı Hıristiyan kültürüne göre terbiye edilmesi gereken varlıklardır. Bunu yaparken Robinson, dinin meşrulaştırıcı işlevini kullanarak değerlendirmelerini Tanrısal irade ve kader ile açıklamaktadır. Neticede din olarak Hıristiyanlık ve Tanrı Robinson’un bakış açısına göre Batılılara öteki insanları köleleştirme hakkını vermektedir. Ona göre Batı’nın kapitalist dönüşüm sürecinde dinin, toplumun bu şekilde düzenlenmesinin bir aracı veya “afyonu” olarak değerlendirmesi önemli bir özelliktir. Zira Robinson, kölesi Cuma’nın kendisine itaatini arttırmak ve oluşturduğu mikro toplumdan kaçmasını engellemek için ona Hıristiyanlığı (Protestanlığı) bir araç olarak kullan-

<sup>50</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 54-56.

<sup>51</sup> Dennis Todd, “Robinson Crusoe an Colonialism”, *The Cambridge Companion to Robinson Crusoe*, ed. John Richetti (UK: Cambridge University Press, 2018), 149-150.

mıştır. Dahası Cuma, sahibi ve efendisi olan kişinin gerçek adının Robinson olduğunu bile bilmiyordu. Çünkü Robinson tipik İngiliz asilzadesi gibi davranarak Cuma'ya baskıcı ve tahakküm ettirici bir isim olarak "efendisi" olduğunu öğretmişti. Neticede böyle bir efendiye sahip olan köle olarak Cuma yavaş yavaş, efendisinin terbiyesiyle "Avrupalıların vazgeçilmezliğini ve cazibesini" kazanabilecek ve iyi bir Hıristiyan olacaktı.<sup>52</sup>

## 6. HAY B. YAKZAN VE ROBINSON CRUSOE'DA EKONOMİK HAYAT

Sosyo-ekonomik hayat insanın toplum içerisindeki vazgeçilmez unsurlarından biridir. Doğadaki bir müslüman birey modelini oluşturan Hay b. Yakzan'a göre hem doğa hem de doğadaki şeyler Tanrı'nın en güzel eserleridir ve insanlara emanettir. Bu nedenle "doğada var olan canlıları veya eşyaları gereksiz tüketmek, yok etmek, türlerinin devamını engellemek, doğal ortamlarını bozmak Hay'ın sosyo-ekonomik perspektifine göre onların gerçek sahibi olan Tanrı'ya karşı gelmektir. Bu doğrultuda Hay, adasında İslami perspektif ışığında alabildiğine doğal ekonomik bir dünya inşa eder. Adasındaki her şeyi yaratılış amacına uygun, israf etmeden ve devamlılıklarını sağlayarak tüketmekte olan Hay, iş yapar gibi gözükmek yerine veya iş yapmak için iş yapmak yerine gerçek ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Onun için çalışmaktan çok dinlenmek, rahat etmek, doğayı, evreni ve Tanrı'yı düşünmek de önemlidir. Nitekim Hay'a göre insanı erdemlerinden uzaklaştıran ve Tanrı'nın istediği gibi yaşamak ve onunla bütünleşmekten alıkoyan şey bu kişilerin hak etmediği mal ve gerçeği yansıtmayan statü peşinde koşmalarıdır. Bunu gibi suistimalleri önlemek için Hay, sadece gerekli olan hayati ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmayı kutsar. Bu doğrultuda o, ekonomik boyutun önemli bir parçası olarak yaşadığı doğanın dengesini bozmamak için uğraşır ve doğanın mutlak sahibi olmak yerine bir parçası olup onunla uyum içinde yaşamayı tercih eder. Bunu başardıktan sonra bir ileri adım olarak Hay, aynı zamanda toplumsal uyumu bozmamak amacıyla toplumla anlaşamadığında mücadele etmek yerine oradan uzaklaşmıştır."<sup>53</sup>

Ekonomik hayat açısından Hay'ın aksine Robinson, kapitalizmin insan tipini çağrıştırmaktadır. Buna göre o, her alanda üretim ve tüketimden yana bir davranış sergilemektedir. Hayatının tek amacının çalışmak olduğunu belirterek, dini inancı gereği çalışmanın kendisi için ibadetlerin en büyüğünü oluşturduğunu düşünen Robinson'un bu çalışma ahlakı aslında Kalvinizm<sup>54</sup> ile örtüşmektedir. Bu doğrultu-

<sup>52</sup> Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)", 56-57.

<sup>53</sup> Kaya - Cağan, *Doğanın Eğitici ve Öğretici Vasfı Karşısında; Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe*, 47; Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)", 57-58.

<sup>54</sup> İşinde geliştirip onu genişleterek veya daha yüksek mesleki mertebelere geçen her Kalvinist, bunları Tanrı'nın bir armağanı gibi görüp onu kabul etmekte ve nimetlerini de Tanrı için kullanmaktadır. Böylece Tanrı, her

da o, “günün hiçbir anını mecbur kalmadıkça dinlenerek geçirmemekte aksine gelecekteki rahatı için süre sıkıntısı çekmeden anlık olarak çalışmaktadır. Robinson, arzuladığı ve ihtiyaç duyduğu her şeyi elde etmenin tüm yollarını denemektedir. Dahası adasında tek kişi olarak yaşadığı evinin hemen hemen bütün odaları bulunmakla beraber, adasının farklı yerlerinde bir kışlık şatosu ve yazlık villası bulunmaktadır. Zira rahatı için hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan Robinson, yarını mutlu geçirmek için şimdiden tutumluluğa önem vererek yiyeceği ve barutunu ihtiyatlı kullanmaktadır.” Aslında Robinson’un tüm bu çaba ve amacı tek başına bir adada “Batı medeniyetinin bir prototipini” inşa uğraşdır. Bir başka ifadeyle o, İngiliz kültürüyle adayı imar etme, düzenleme üzerine çalışmakta ve tek başına bir “İngiliz kenti” kurmak peşindedir.<sup>55</sup>

Yine Robinson için ticarete kendisini sınırlandırabilecek hiçbir ahlaki ilke bulunmamaktadır. Zira Robinson, o dönemin insan prototipi olan “*homo economicus*”u; yani ekonomik ihtiyaçlarını karşılamayı önceleyen insanı modellemektedir. Bunun yanında kapitalizmin doğmasına sebep olan biriktirme arzusu da onda had safhadadır. Söz gelişi eserde “belki bir gün işime yarar düşüncesiyle önceden keşfettiğim eti lezzetli olan yavru guvercinleri yanıma alıp evcilleştirdim”<sup>56</sup> gibi ifadesi veya “gemide bulduğu para işine yaramamasına rağmen ne olur ne olmaz düşüncesiyle yanına alması”,<sup>57</sup> Robinson’un doyumsuzluğu ve stokçuluğunun bir araya gelmesiyle bir Orta Çağ burjuvası tipini bize hatırlatmaktadır. “Robinson Crusoe’nun da içinde bulunduğu Orta Çağ’dan modern çağa geçişin baş aktörü burjuva sınıfıdır. Bu geçiş dönemi, burjuvanın yükselişine koşut olarak kapitalizmin büyümesi ve kapitalist girişimin emperyalizm şeklinde tüm dünyaya yayıldığı süreci anlatmaktadır. İşte adadaki hayatını bu sisteme göre şekillendirmeye çalışan Robinson da burjuva ahlakıyla işini ve servetini büyüterek orta sınıfın tüm erdemlerine ulaşmak istemekte bunu gerçekleştirmek için de özgür rekabet ortamında “*homo economicus*”u diğer insanları yıkıma uğratacak bir “kurt” gibi beslemektedir.”<sup>58</sup>

Dolayısıyla Robinson Crusoe “aslında bize Batı medeniyetinin ekonomik açıdan dönüşüm sancılarını, ilkelerini, değerlerini ve hayat felsefesinin ipuçlarını sunarak yavaş yavaş güçlenen Avrupa orta sınıfının bu dönüşümdeki yerini gözlemlememi-

---

inanandan, en yararlı işte çalışmasını, en kazançlı hedeflere ulaşmasını ve sürekli çalışmasını istemekte; bunları kişinin kendi zevkleri, bedeni veya günaha bulaşmaları için değil, bizzat kendisi (Tanrı) için zengin olmasını istemektedir. Kürşat Haldun Akalın, “Avrupa İktisat Düşüncesi Tarihinde Kalvinizmin Önemi”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (2014), 5.

<sup>55</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 58-59.

<sup>56</sup> Defoe, *Robinson Crusoe*, 82.

<sup>57</sup> Defoe, *Robinson Crusoe*, 61.

<sup>58</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 59-60.



ze yardımcı olmaktadır.” Kısa bir ifadeyle söylersek aslında Robinson, dönemin ideal Batılı kapitalist tipi olarak “homo economicus”tur ve hayat felsefesi “insan insanın kurdudur” (homo homini lupus) şeklindedir.<sup>59</sup> Bu boyutuyla Defoe’nun romanı, XIX. yüzyılın sonlarında iktisat teorisyenleri tarafından reel ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak en önemli önceliği olan insanlardan beklenen davranış şekillerini göstermenin aracı olmuştur.<sup>60</sup>

Dolayısıyla “homo economicus” olarak Robinson’un hayatını yönlendiren insanı güdülere yaşam ihtiyaçlarını karşılamak değil Batı ekonomik düzeninin doyumsuzluğunu tatmin etmek üzerine kuruludur. Bir başka ifadeyle onun ekonomik düşüncesinde istek ve arzularının sınırı yoktur. Öyle ki Tanrı’ya bile hesap sorarak, işine yarayacağı zaman O’nu ekonomik hizmetine çağırır. Zira ekonomik açıdan Robinson için Tanrı, ekonomik eylemlerinin meşrulaştırılması amacıyla kullandığı bir aracı rolündedir. Son tahlilde onun için ekonomik boyutlarıyla hayat “azami fayda” elde edilmesi gereken bir fabrika gibidir.<sup>61</sup>

Neticede ekonomik hayatı dizayn etmede Robinson Crusoe için servet ve bilgi en büyük iki güçtür. Zira o, bu güçler sayesinde diğer insanların “efendisi” olabilmektedir. Bu güçleri elde etme yolunda onun için metalaştırılmayacak hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Robinson için “değerler değil önemler, ihtiyaçlar değil arzular önceliklidir.” Dahası Robinson, bir bütün olarak hayatı, özgürlüğü, doğayı, insanı, bilgiyi, asaleti, sınıfsal statüleri, siyasal ve toplumsal unvanları hatta krallığı dahi ekonomik açıdan satın alınabilir bir meta haline dönüştürmektedir. Buna ilaveten toplumsal ve siyasal iktidar hiyerarşisini de yine bu güç ilişkileri belirlemektedir. Bu doğrultuda Robinson’un adasındaki toplum, “efendisinin güç ve servetine katkıda bulunma üzerine düzenlenmiştir.” Son tahlilde ekonomik boyutuyla Robinson Crusoe, “döneminin burjuva ahlakını yansıtan biri olarak dindar bir Protestan, çalışkan, üretken ve kazanma hırsıyla dolu, tutumlu bir iş adamı modeli vermektedir.” Çünkü pragmatik düşünceye sahip olması onun yapacağı şeylerin sonuçlarını iyice hesaplamadığını yani işini garantiye almadığını göstermemektedir. Aksine Robinson’un zamanını iyi kullanan “bir zaman mühendisi” olduğu söylenebilmektedir. Robinson için zamanı boşa harcamak en büyük günahlardan olup gece gündüz, karanlık aydınlık demeden çalışmak gerekliliğini göstermektedir.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 60-61.

<sup>60</sup> Şebnem Yaşar - İlker Kıymetli Şen, “Robinson Muhasebesi ve Homo Economicus”, *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi Özel Sayı* (2020), 218.

<sup>61</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 60-61.

<sup>62</sup> Çetin, “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”, 61.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Doğu medeniyetine mensup bir filozof olan İbn Tufeyl'in fazla bilinmeyen Hay b. Yakzan adlı kurgusal felsefi romanı ile Batı medeniyetinde Orta Çağ'ın en önemli edebiyatçı ve düşünürlerinden olan Daniel Defoe'nun dünya çapındaki fütürist romanı Robinson Crusoe ele alındı. Çalışmada aslında hem söz konusu kurgusal eserdeki iki insanın dünyasının hem de bu dünyayı inşa eden iki büyük küresel medeniyetin kodlarının keşfedilmesi düşünüldü. Ayrıca "ıssız bir adada kurgulanan" her iki insana ait dünya görüşleri çerçevesinde oluşan hayat felsefesinin, evrensel temelleri ortaya çıkartılmaya çalışıldı.

İbn Tufeyl, Hay b. Yakzan isimli eseriyle sentetik bir sistemle ilk bakışta bir araya gelip uzlaşması mümkün olmayan dini ve felsefi bilimlere telif etmeyi başarmış birisidir. Özellikle Doğu İslam düşüncesine etkileri bağlamında Hay b. Yakzan hikayesinde geçen olayların çoğu, İslam literatüründe Kuran'dan esintiler olan bir geçişle, esas olarak Neo-Platoncu ve Aristotelesçi felsefeden oluşan manevi yükselişin bir tasviri sayılabilir. Ancak bu, yazarın eserinin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır.

Eserde dolaylı ama aynı zamanda cesurca ortaya atılan ana fikir, felsefe ile dinin uzlaştırılmasının anlatıldığı kısımdır. İbn Tufeyl'in doğa vizyonu insan aklının, ben ve diğeri arasında bir denge yaratabileceği sürekli savaş durumunun kontrol edilmesinin zor olmadığı bir dünyada uyum ve barışın sağlanabileceği yönünde olmaktadır. Hay b. Yakzan'a göre insan, doğal bir ortamda, dil, toplum, tarih ve gelenekten "soyut" ve "bağımsız" olarak hayatta kalabilme yeteneğine sahiptir. Bu bağlamda bilimin deneysel yöntemini desteklemekte ve insan aklının gücünü vurgulamaktadır. Hay'ın, doğal nesnelerin çeşitliliğini türlere göre şematikleştirmesi, bunların özelliklerini öğrenmesi ve ölüm olgusunun farkına varması gibi çıkarımlar onun tündengelemlerini titizlikle kullandığını göstermektedir.

Daniel Defoe ise kaleme aldığı eseriyle aklını kullanan doğal insan ile toplumda yetişmiş insanın aynı ahlaki ve entelektüel koşulları başarabileceğinin sağlamasını yapmak istemiştir. Bunu yaparken doğal insanın vahşi bir insan olup olmadığını, ne kadar özgür kalabildiğini, yardıma muhtaç olup olmadığını somutlaştırdıktan sonra toplumdan izole edilen insanın antropolojik kaygılarını ortaya koymak istediğini görmekteyiz. Yine Robinson'un bireyin bütün davranışlarını titiz bir içgözlem ile tartması, yaşamında iyiyi ve kötüyü kendi sağduyusu ile ayırt etmesi, yalnız dış dünyayla kendisi arasındaki ilişkinin değil, iç benliğinde süren dinsel gelişmenin de iyi kötü yanlarını ölçmesi onun genel anlamda Protestan, özel olarak Puritanist dünya görüşünün temel ilkelerini takip ettiğini göstermektedir.

Hay b. Yakzan "cennetten sonraki dünya hayatını" yaşamaya çalışırken, keşif ve icattan ziyade elde ettiği bilgileri anlamlandırmaya çalışmıştır. Robinson ise yaşadığı

ğı dünyayı ortadan kaldırıp kurulacak olan yeni dünyanın yani “Cennetin Krallığı-nın” ilk adımlarını atarak kendi toplumuna bunu öğretmeyi amaçlamıştır. Söz geli-şi Daniel Defoe, Robinson’un şahsında aslında İngilizlerin yapmak istediği coğrafi keşifler, sömürgecilik ve kölelik ile kendi ırkının zihin yapısını ön plana çıkarmıştır.

Dini öğretilerde Hay b. Yakzan ile Robinson Crusoe arasındaki temel fark; Hay’ın Nübüvvet inancına bağlı olarak kendi türünden ama dışarıdan yani Al-lah’tan gelen bilge kişiye inanması olurken, Robinson’un ise Kristolojiye bağlı ola-rak bir insan kisvesiyle Tanrı’nın içeriden gelip, kendi bünyesinden ve kendi bede-ninden Kilisesini yani Hıristiyan toplumunu inşa etmesidir.

Sonuç olarak bu bölümde kullandığımız her iki eser de ampirik bilim yöntemini desteklemiş ve insan aklının gücünü vurgulamıştır. Buna bağlı olarak her iki insan da nedensellik, gözlem ve deneyimle, doğal olan şeylerin bilgisine ulaşabilmiş ve oradan doğaüstü ve ilahi meselelere doğru ilerlemişlerdir. Son olarak hem Hay hem de Robinson geleneksel doktrinlerini doğrulamış ve pratik açıdan sosyo-ahlaki değerlerini sorgulayarak, din ve pedagojik eğitim kavramlarında yenilikler önerip farklı inançlara bağlı kişiler arasında farklı seviyelerde dini hoşgörü, şiddetsizlik ve barış içinde bir arada yaşama tecrübelerini kurgulayıp savunmuşlardır.

#### KAYNAKÇA

- Akalın, Kürşat Haldun. “Avrupa İktisat Düşüncesi Tarihinde Kalvinizmin Önemi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (2014), 1-30.
- Alicı, Mustafa. "Dinler Tarihi Perspektifinden İslam'ın Üç Boyutu: İman, İslam ve İhsan". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4 (2014), 29-31.
- Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment-Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. United Kingdom: Lexington Books, 2007.
- Aydoğdu, Hüseyin. “İnşacı ve İhyacı Medeniyetin Mimarı Hay b. Yakzan ile İşgalci ve Sömürücü Medeniyetin Mimarı Robinson Crusoe Üzerine Bir İnceleme”. 3. *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, 795-807.
- Bhattacharya, D. K. - Ghosh, Abhik. “Ecology, Hypocrisy and Human Survival”. *Indian Anthropologist* 22/1 (1992), 75-80.
- Butterworth, Charles E. “Ibn Tufayl”. *Medieval Islamic Civilization an Encyclopedia*. ed. Josef W. Meri. 372-373. New York: Routledge, 2006.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain Its History and Culture*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974.
- Çetin, Halis. “Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay bin Yakzan/Doğu- Robinson Crusoe/Batı)”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 10/41 (2007), 45-65.

- Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. çev. Fadime Kahya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Fisher, Carl. "Innovation and Imitation in the Eighteenth-Century Robinsonade". *The Cambridge Companion to Robinson Crusoe*. ed. John Richetti. 99-111. United Kingdom: Cambridge University Press, 2018.
- Goodman, E. "Din Felsefesi". *Hayy bin Yakzan*. çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Goichon, A. M. "Hayy b. Yaqzan". *The Encyclopedia of Islam*. 3/330-334. Leiden, 1971.
- Göktürk, Akşit. *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Hasan, Nawal Muhammad. "A Study in Eighteenth Century Plagiarism". *The Islamic Quarterly*.
- Hasanali, P. "İbn Tufayl (c.504-81/1110-85)". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1/279-280. London: Routledge, 1998.
- Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism-A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*. Leiden: E. J. BRILL, 1974.
- Ibn Tufail, Abu Bakr. *The History of Hayy ibn Yaqzan*. çev. Simon Ockley. New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1979.
- İbn Sina - İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzan*. çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Karaman, Hüsetin. *İslam Felsefesi Tarihi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kaya, Münire Handan - Cağan, Hatice. *Doğanın Eğitici ve Öğretici Vasfı Karşısında; Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe*. Essen: Universität Duisburg, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kidner, David W. "Nature and Human Intelligence". *Society for Human Ecology* 6 (1999), 10-22.
- Kutluer, İlhan - Katipoğlu, Hasan. "Hay b. Yakzan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/551-554. İstanbul: TDV Yayınevi, 1997.
- Mairs, Kerry-Anne. *Approaches to, and Concepts of, Human-Environment Research – Islands and Human Impact*. Edinburgh: University of Edinburgh, PhD Thesis, 2007.

- Novak, Maximillian E. *Defoe and The Nature of Man*. London: Oxford University Press, 1963.
- Todd, Dennis. "Robinson Crusoe and Colonialism". *The Cambridge Companion to Robinson Crusoe*. ed. John Richetti. 142-156. UK: Cambridge University Press, 2018.
- Tozlu, Necmettin. "İbn Tufeyl'in Hayy ibn Yakzan'da İşlediği Eğitim Felsefesi". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, 111-126.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Yaşar, Şebnem - Şen, İlker Kıymetli. "Robinson Muhasebesi ve Homo Economicus". *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi Özel Sayı* (2020), 214-227.
- Yıldız, Mustafa. "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları". *Felsefe Dünyası Dergisi* 53 (2011), 65-91.



## **Dört Kaynak Hipotezi Karşıtı Olarak John Van Seters ve Tevrat Eleştirisi**

As an Opponent of Four Sources Hypothesis John Van Seters and his  
Pentateuch Criticism

**Muhammed Ali BAĞIR**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of  
Religions, Sakarya / Turkey  
malibagir@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9700-8417

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.897177

**Atıf / Citation:** Bağır, Muhammed Ali. "Dört Kaynak Hipotezi Karşıtı Olarak John Van Seters ve Tevrat Eleştirisi / As an Opponent of Four Source Hypothesis John Van Seters and his Pentateuch Criticism". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 233-258. doi: 10.29288/ilted.897177

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Öz

Asırlarca Tevrat'ın Musa tarafından yazılan vahiy mahsulü bir eser olduğuna inanıldı. Geleneksel Yahudiliğin günümüzde de devam ettirdiği bu inanç Batı dünyasında yapılan eleştirel çalışmalarla sorgulanmaya başlandı. Bu araştırmalarda, Tevrat'ın değişik zamanlarda yaşayan farklı isimler tarafından kaleme alınan bir eser olduğu ortaya konuldu. Bu eleştirel araştırmaların zirve noktasını Julius Wellhausen tarafından son şekli verilen ve Tevrat'ın dört farklı kaynaktan oluştuğunu ileri süren Dört Kaynak Hipotezi oluşturur. Çoğunlukla kabul gören bu görüşe, 1970'lerden itibaren yapılan bazı çalışmalarla ciddi anlamda itiraz edildi. Bu makalenin konusu, Dört Kaynak Hipotezi'ne büyük ölçüde karşı çıkan ve Tevrat'ın üç temel kaynaktan oluştuğunu ileri süren Kanadalı araştırmacı John Van Seters'in (d. 1935) Tevrat eleştirisidir. Van Seters'in en dikkat çekici iddiası, Tevrat'ın kaynaklarından Yahvist metnin milattan önce altıncı yüzyılda Babil Sürgünü'nde yaşamış bir tarihçi yazar tarafından başta Tesniye olmak üzere Tesniyecî Tarih, peygamber kitapları ve Antik Yakın Doğu anlatıları dikkate alınarak yazıldığıdır. Çalışmada, Van Seters'in bu iddiası üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Tevrat, Dört Kaynak Hipotezi, John Van Seters, Yahvist Kaynak.

## Abstract

For centuries, the Pentateuch has been believed to be a revelational work written by Moses. This belief, which traditional Judaism holds even today, has begun to be questioned by critical studies in the Western world. In these researches, it was revealed that the Pentateuch is a work written by different people who lived in different times. The peak of these critical researches is The Four Source Hypothesis, which was finalized by Julius Wellhausen. He claimed that the Pentateuch consists of four different sources. This widely accepted view has been seriously challenged by some studies since the 1970s. The subject of this article is the Pentateuch criticism of the Canadian researcher John Van Seters (b. 1935), who opposed the Four Source Hypothesis and suggested that the Pentateuch consists of three basic sources. His most striking claim is that the Yahwist source -one of the sources of the Pentateuch- was written by a historian writer who lived in the Babylonian Exile in the sixth century B.C., taking into account of Deuteronomy, Deuteronomistic History, prophetic books and Ancient Near Eastern narratives. Van Seters's most striking claim will be emphasized in this study.

**Key Words:** History of Religions, Judaism, Pentateuch, Four Source Hypothesis, John Van Seters, Yahwist Source.

## Extended Summary

The Torah is the most essential part of Judaism's sacred books. For a long time, Jews believed that Moses wrote down the text of the Torah. This belief, which is still maintained by traditional Jews today, began to weaken with the works done in the Western Christian world from the seventeenth century. Scholars such as Benedictus Spinoza and Richard Simon have argued with various proofs that the author of the present Torah text cannot be Moses. The peak of these investigations is the Four Sources Hypothesis (Documentary or the Graf-Wellhausen Hypothesis), to which Julius Wellhausen gave its final form. This hypothesis argued that the Torah reached its present form by going through various stages; that is, Moses could not have written the Torah in our hands. Accordingly, the Torah has four primary sources: the Yahwistic (J) source written in Jerusalem in the tenth century BC; The Elohist (E) source, in the Northern Kingdom of Israel in the ninth-eighth centuries BC; The Deuteronomic (D) source, in the seventh century BC Jerusalem, and the Priestly (P) source, during or after the Babylonian Exile (586-538 BC). This hypothesis argues that each of the sources has its literary structure. It was organized and brought together by various editors. The Torah reached its present form in the period of Alexander the Great in 330 BC. The Four Sources Hypothesis, which was widely

accepted throughout the twentieth century, began to weaken with various studies since the 1970s. John Van Seters, Hans Heinrich Schmid, Rolf Rendtorff and Roger Norman Whybray have offered alternative theories against this hypothesis. This study is about John Van Seters and his Torah criticism. Van Seters differs from the Four Sources Hypothesis in three fundamental points: First, he denies the existence of the E. The second difference is the claim that the J was written by a historian living in Babylon at the end of the Babylonian Exile (586-538 BC), using especially the narratives of Ancient Near Eastern civilizations. This article will focus on this claim. The third difference is that he denies a figure that brings these sources together, namely the redactor. Van Seters called these opinions “New Supplementary Hypothesis.” In this argument, he argued that there is no E in the Torah, D is the primary text, and J is the dominant text, J and P texts are not independent sources. They are texts added to the previous accumulation. So, he focused on the narratives in the book of Genesis and then on Exodus, Leviticus, and Numbers, revealing that the Yahwist text played a critical role in forming the first four books of the Torah (Tetrateuch). He argued that a historian in Babylonian Exile wrote the Yahwist text in the first four books. He used previous materials and Ancient Near Eastern narratives. According to Van Seters, the first four books are an introduction to the history of the Israelites. The historian used previous materials (Pre-Yahwist), materials from the Deuteronomistic history books (Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel and Kings) written by the Deuteronomist, prophetic books such as Ezekiel and Second Isaiah, the Greek civilization, and the Ancient Near Eastern civilizations such as Phoenicia, Canaan, Assyria, and Babylon. Van Seters’ central thesis is that the Yahwist text was written after the texts recorded by the Deuteronomist, using Ancient Near Eastern myths in particular during the Babylonian Exile. In this article, how Van Seters interpreted the Yahwist creation story (Genesis 2/4b-3/24), the Sinai revelation event (Exodus 3/1 - 4/17), and the Ten Plagues in Egypt (Exodus 7-12) is focused on. It can be said that Van Seters’ views were not accepted like a proposal to ensure “consensus” as Wellhausen’s. While solving some of the narratives in the Torah that he sees as problematic, his suggestions pave the way for the emergence of other difficulties. For example, when rewriting and editing Torah narratives, the evidence to support the alternative readings he suggested is sometimes very little and sometimes not very convincing. In addition, it is possible to find some contradictory points within itself. The fact that pre-exile and exile writers such as Second Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel claimed that they played a role in forming Yahwist narratives in Genesis indicates that these narratives have an important place in the cultural life of the Israelites. Therefore, these narratives must have come to the fore much earlier than Van Seters advocated. It is a fact that the narratives of Ancient Near Eastern civilizations show significant similarities with the narratives in the Torah. However, this is not enough to prove that the Torah was composed based on these narratives. Since the Torah was written in a region belonging to the Ancient Near East civilizations, it is natural that its text resembles narratives in this region in terms of content and language. These similarities should not be exaggerated, and it should not be forgotten that the writers could not completely break away from the cultural and historical ties of the social environment in which they lived. They conveyed these narratives with their style of expression using a common language, putting the meaning and message they wanted to give to the forefront. As a result, the point to consider in these studies is whether it can create a new step in understanding the Torah. In our opinion, Van Seters made an essential contribution to Torah studies with his findings of the Yahwist source using Ancient Near Eastern mythology.

## GİRİŞ

Yahudi kutsal kitap külliyyatının ilk ve en önemli kısmını Tanrı’nın yüz yüze bir iletişimle Musa’ya verdiği inanan Tevrat (Tora) oluşturur. Geleneksel değerlere bağlı Yahudiler için Tevrat’ın hukukî kaideleri “yasa” hükmünde olup bağlayıcıdır, tarihî anlatıları da gerçekliğinden şüphe edilmeyen hakikati yansıtan bilgilerdir.

Büyük Yahudi din bilgini İbn Meymun (ö. 1204) tarafından belirlenen ve günümüzde de geleneksel Yahudilik tarafından hâlâ kabul gören inanç esaslarında da belirtildiği üzere,<sup>1</sup> Tevrat'ın Tanrı katından olduğuna (*Tora min ha-şamayim*) ve hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelip yine hiçbir değişikliğe uğramadan varlığını devam ettireceğine açık bir şekilde iman edilir. Özellikle Tesniye 31/9 (*Ve Musa bu şeriatı yazdı ve onu Rabbin ahit sandığını taşıyan Levi oğulları kâhinlere ve İsrailin bütün ihtiyarlarına verdi*) ve 31/24-25 (*Ve vaki oldu ki, Musa bu şeriatin sözleri tamam oluncaya kadar onları bir kitaba yazmayı bitirdiği zaman, Musa Allah'ın ahit sandığını taşıyan Levililere emredip dedi*) cümlelerinde geçen ifadeler esas alınmak suretiyle geleneksel olarak Tevrat'ın Musa tarafından yazıya geçirildiğine inanılmıştır.<sup>2</sup>

Tevrat'ın Musa tarafından yazılan vahiy mahsulü bir eser olduğuna ilişkin inanç hem Yahudiler hem de Tevrat'ı kendi kutsal kitap külliyatlarının bir parçası olarak kabul eden Hıristiyanlar tarafından genel olarak kabul edildi. Bu inanca, Hıristiyan dünyasında Origen'in (ö. 253/254) Tevrat'ın en azından bazı kısımlarının Musa dışında biri tarafından yazılmış olabileceğini düşünmesi ve Jerome'un (ö. 420) Tevrat'ın bugünkü haline gelmesinde nihaî düzenlemede Ezra'nın bir rolü olması gerektiğini ileri sürmesi gibi bazı itirazlar olsa da bu durum değişmemiştir.<sup>3</sup> Orta Çağ'da ilk örneklerini Yahudi müfessir Abraham ibn Ezra (ö. 1167) ve yorumcusu Joseph Bonfils (XIV. yüzyılın ikinci yarısı) ile gördüğümüz Tevrat'ın yazarının Musa olup olmayacağına dair sorgulamalar Hıristiyan Batı dünyasında hızla gelişti. Thomas Hobbes (ö. 1679), Benedictus Spinoza (ö. 1677) ve Richard Simon (ö. 1712) ile başlayan bu süreçte, mevcut Tevrat metninin yazarının Musa olamayacağı çeşitli delillerle ileri sürüldü.<sup>4</sup> Tevrat'ın yapısını anlamak için Tevrat'ı oluşturan kaynakların ya da metinlerin belirlenmesi çalışmaları yapıldı. Jean Astruc (ö. 1766) ve Johann Eichhorn'un (ö. 1827) *İki Kaynak Hipotezi*; Karl David Ilgen (ö. 1834), Alexander Geddes (ö. 1802) ve Johann Severin Vater'ın (ö. 1826) *Parçacık Hipotezi* ve Heinrich Ewald (ö. 1875), Wilhelm Martin Leberecht de Wette (ö. 1849) ve Friedrich Bleek'in (ö. 1859) *İlâveler Hipotezi* en dikkat çekici çalışmalar olarak gösterilebilir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 263.

<sup>2</sup> Bu ve sonraki Kitâb-ı Mukaddes alıntıları, *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Acar Matbaacılık A. Ş., 2000) adlı basımdan yapılmıştır.

<sup>3</sup> Jeffrey L. Morrow, *Three Skeptics and the Bible* La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism (Oregon: Pickwick Publications, 2016), 61.

<sup>4</sup> Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 24-28.

<sup>5</sup> Bu araştırmacılar ve savundukları görüşler için bk. Ömer Faruk Yıkar, *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 21-28; Muhammed Ali Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014), 279-310; Bill T. Arnold, "Pentateuchal Criticism, History of", *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander

Yapılan bu araştırmalar, Hermann Hupfeld (ö. 1866) ve Karl Heinrich Graf'ın (ö. 1869) şekillendirip Julius Wellhausen'ın (ö. 1918) nihai biçimini verdiği *Dört Kaynak/Dokümanlar ya da Graf-Wellhausen Hipotezi*'nin oluşumunda büyük rol oynadı. Bu hipotez, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar akademi dünyasında büyük oranda kabul gördü. Buna göre Wellhausen, Tevrat'ın çeşitli aşamalardan geçmek suretiyle bugünkü mevcut şekline ulaştığını, yani elimizdeki Tevrat'ın Musa tarafından yazılmış olamayacağını savundu. Bu bağlamda Tevrat'ta Yahvist (J), Elohist (E), Tesniyeci (D) ve Kohenler (P) olmak üzere her birinin kendine ait edebi yapısı bulunan dört farklı ana metin grubunun yer aldığını ve bu metinlerin çeşitli redaktörlerce düzenlenip bir araya getirildiğini söyledi. Wellhausen'e göre Tevrat'ın en eski kaynağını oluşturan Yahvist metin, MÖ 10. yüzyılda Birleşik İsrail Krallığı'nın son zamanlarında ve Süleyman'ın ölümünden sonra kurulan Güney Yahuda Devleti'nin ilk zamanlarında Kudüs'te yaşayan bir yazar tarafından yazıldı. Çoğunlukla Tekvin olmak üzere Çıkış ve Sayılar kitaplarında yer alan bu kaynağa ait metinlerin en dikkat çekici özelliği, Tanrı'yı antropomorfik özelliklerle tasvir edip O'nun için Yahve ismini kullanmasıdır. Bu metinlerde Davud Krallığı ve Güney Yahuda Devleti'ne ait gelenekler, Yahuda bölgesine ait şehirlerin anlatımları ön plana çıkar.

Elohist olarak adlandırılan ikinci temel metnin, Süleyman'ın ölümü sonrasında Kuzey İsrail Krallığı'nda MÖ 9.-8. yüzyıllarda yazıldığını ileri sürdü. Bu anlatılarda daha çok kuzey bölgesi ile ilgili hususların öne çıkarıldığı, Şekem ve Beytel gibi Kuzey İsrail bölgesine ait topraklarda yaşayan Yakup'tan daha çok söz edildiği görülür. MÖ 722'de Kuzey İsrail Krallığı'nın Asurlularca yıkılması (Sâmiriye'nin düşüşü) sonrasında güneye göç eden Kuzeyliler beraberlerinde Tanrı için Elohim isminin kullanıldığı kendi yazdıkları bu metni de getirmişlerdir. MÖ 8.-7. yüzyıllarda güneyde yani Yahuda topraklarında yaşayan ve Wellhausen'ın *Yehovist* olarak adlandırdığı bir redaktör tarafından başlangıçta iki farklı metin olan bu J ve E kaynakları parçalanmış, birbirlerinden neredeyse ayırt edilemeyecek şekilde bir araya getirilip yeni bir JE metni oluşturulmuştur.

Çoğunlukla Tesniye kitabında bulunan Tesniyeci kaynak, Kral Hezekiya (MÖ 715-686) ve Kral Yoşiya'nın (MÖ 640-609) hükümdarlığı dönemlerinde, Kudüs'te yaşayan ve Yahuda topraklarındaki dinî yaşantıdan rahatsız olan din adamları sınıfına mensup bir yazar tarafından kaleme alınmıştır. II. Krallar 22. bölümde bahsedilen, Kral Yoşiya zamanında MÖ 622'de tapınakta bulunan Yasa Kitabı'nın Tesniyeci kaynağa ait olduğu düşünülür. Tesniyeci metnin en dikkat çekici yanı, ahite olan sadakat ve imanı esas alan anlatımlarıdır. MÖ 6. yüzyıldan daha erken

& David W. Baker (Illinois: InterVarsity Press, 2003), 622-625; Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası* (Ankara: Ertem Matbaa Ltd. Şti., 1996), 100-113; Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1988), 212-214.

olmamak üzere, bir redaktör tarafından JE metniyle birleştirilerek JED metni oluşturulmuştur.

Son kaynak ise, Levililer'in neredeyse tamamını kapsayan, Tekvin, Çıkış ve Sayılar kitaplarında da çeşitli metinleri bulunan Kohenler kaynağıdır. Başta Kudüs olmak üzere Yahuda topraklarının Babillilerce işgali sonrası sürgüne giden Yahudiler, yabancı topraklarda sosyal ve dinî hayatlarını düzene sokma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu dönemde yaşayan bir grup kohen tarafından, başta hukukî kaideler olmak üzere erken dönem diğer kaynaklarda bulunmayan tasfiye edilmiş hikâyeler ve gelenekler kaleme alındı. Babil Sürgünü (MÖ 586-538) esnasında ya da sonrasında yazımına başlanan bu metinler, MÖ 458 yıllarında yaşayan Ezra'ya kadar devam etti. Wellhausen, Kohenler kaynağının nihai biçiminin verilmesini Ezra'ya dayandırır. MÖ 400 yıllarında yaşayan Kohenler sınıfına mensup bir redaktör, daha önceki JED metniyle bu P metnini birleştirmiş, neticede dört ana kaynaktan (JEDP) oluşan Tevrat ortaya çıkmış ve MÖ 330 yıllarında Büyük İskender döneminde Tevrat bugünkü şekline kavuşmuştur.<sup>6</sup>

Yukarıda ana hatlarını verdiğimiz Dört Kaynak Hipotezi, 20. Yüzyıl boyunca büyük oranda kabul gördü. Wellhausen sonrası Tevrat incelemelerine devam eden araştırmacılar, yaptıkları bazı düzeltmelerle bu teoriyi büyük ölçüde kabul ettiler. Örneğin, biçim eleştirisinin kurucusu Hermann Gunkel (1862-1932) ve gelenek eleştirisi üzerinde duran Gerhard von Rad (1901-1971) ve Martin Noth (1902-1968) gibi Tevrat araştırmacıları, Tevrat'ın kaynaklarıyla ilgili önemli çalışmalar yapmış olsalar da temel anlamda Dört Kaynak Hipotezi'ne ciddi bir karşıtlık içinde bulunmadılar.<sup>7</sup> Bu teoriye karşı en büyük meydan okuma 1970'lerden itibaren akademi dünyasında yapılan çeşitli çalışmalarla gerçekleşti. 1975'te John Van Seters'in *Abraham in History and Tradition*, 1976'da Hans Heinrich Schmid'in *Der sogenannten Jahwist*, 1977'de Rolf Rendtorff'un *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (İngilizcesi *The Problem of the Transmission of the Pentateuch* adıyla yayımlandı) ve 1987'de Roger Norman Whybray'ın *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* adlı çalışmaları Dört Kaynak Hipotezi'ne karşı alternatif teoriler getirmeleri bakımından önemlidir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Merve Yetim, *Kutsal Kitap Eleştirisi -Julius Wellhausen Örneğinde-* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2019), 76-95; Yıkar, *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı*, 28-39; Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi", 303-306; Arnold, "Pentateuchal Criticism, History of", 625-626; Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, 217-218.

<sup>7</sup> Joel S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 45; Gordon Wenham, "Pentateuchal Studies Today", *Themelios* 22/1 (October 1996), 3.

<sup>8</sup> David M. Carr, "Changes in Pentateuchal Criticism", *Hebrew Bible/Old Testament The History of Its Interpretation*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), Volume III Part 2, 438-444; Pauline A. Viviano, "Source Criticism", *To Each Its Own Meaning. Revised and Expanded: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, ed. Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 48-53; Wenham, "Pentateuchal Studies Today", 4-8.

Bu çalışmada, akademik hayatı boyunca Tevrat'ın yapısı üzerinde yoğunlaşan ve alana ilgili önemli bir kaynağın girişinde de belirtildiği üzere “son yirmi yıl boyunca yaptığı antik dünyada tarih yazımı ve Tevrat çalışmalarıyla dünya genelinde bu alana herkesten daha fazla etkide bulunan, ayrıca daha önce neredeyse evrensel olarak kabul edilen teorilerin yeniden düşünülmesini sağlayan”<sup>9</sup> John Van Seters üzerinde durulacaktır. Türkçe çalışmalar içinde tespit edebildiğimiz kadarıyla John Van Seters ve Tevrat eleştirisi hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak, Ömer Faruk Yıkar tarafından 2017’de yazılan “Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı” adlı yüksek lisans tezinde Van Seters’ten kısaca bahsedilmiştir.<sup>10</sup>

## 1. JOHN VAN SETERS'E GÖRE TEVRAT'IN YAPISI

John Van Seters, 1935’te Kanada’nın Hamilton şehrinde doğdu. Toronto’da dinî hayatı önemseyen, kiliseye devam eden ve Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında bulunan Hollanda asıllı Protestan bir ailede yetişen Van Seters, 1958’de Toronto Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları bölümünde lisansını, 1964’te Yale Üniversitesi Yakın Doğu Medeniyetleri bölümünde doktorasını tamamladı. Doktora çalışması bir yıl sonra *The Hyksos: A New Investigation* adıyla basıldı. Çeşitli üniversitelerde ders verip Orta Doğu’da araştırmalar yaptıktan sonra 1970-1977 arasında Toronto Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları bölümünde çalıştı. 1977-2000 yılları arasında ise Chapel Hill’de bulunan North Carolina Üniversitesi Dinî Çalışmalar bölümünde görev yaptı. 2000 yılında emekli oldu ve Kanada’nın Waterloo şehrine yerleşti. Akademik hayatı boyunca farklı birçok kurumdan çok sayıda ödül alan John Van Seters, halen Waterloo’da yaşamına devam etmektedir. Kaleme aldığı çok sayıda çalışmaları arasında bilhassa Tevrat’ın yapısıyla ilgili olan *Abraham in History and Tradition* (1975) adlı eseri dikkat çekicidir.<sup>11</sup>

Van Seters’e göre Tevrat’ta sırasıyla D, J ve P kaynakları olmak üzere üç ana metin vardır. D, yaklaşık olarak MÖ 625 yıllarında yazılmıştır. Tevrat’taki yaratılıştan Musa’nın ölümüne kadar olan Yahvist anlatılar (Dört Kaynak Hipotezi’ne göre J ve E kaynakları), Babil Sürgünü sonlarına doğru MÖ 540 yıllarında Babil’de yaşayan bir tarihçi tarafından kaleme alınmıştır. Bu kaynak, kadim tarihin anlatısı olarak, bir mukaddime şeklinde Tesniye’nin de içinde olduğu Tesniyeci tarihe -yani Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar’a- ilâve edilmiştir. Geleneksel bazı materyalleri ve

<sup>9</sup> Steven L. McKenzie, “Preface”, *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*, ed. Steven L. McKenzie ve M. Patrick Graham (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), x1.

<sup>10</sup> Yıkar, *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı*, 46.

<sup>11</sup> Van Seters’in hayatı ve akademik faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. John Van Seters, *My Life and Career as a Biblical Scholar* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018); Clifford Mark McCormick, “Bibliography of John Van Seters”, *Rethinking the Foundations Historiography in the Ancient World and in the Bible Essays in Honour of John Van Seters*, ed. Steven L. McKenzie ve Thomas Römer (Berlin: De Gruyter, 2000), 281-286.



kendine has bakış açılarını yansıtmak suretiyle sürgün sonrası Pers döneminde yaşayan Kohenler sınıfından bir yazar tarafından yazılan P metni ise, daha önceki DJ metnine MÖ 400 yıllarında ilâve edilmiştir.<sup>12</sup> Görüleceği üzere Van Seters'in bu iddiasının, Dört Kaynak Hipotezi'nden üç temel noktada farklılığı vardır: Birincisi, Dört Kaynak Hipotezi J, E, D ve P kaynaklarının varlığını savunurken, Van Seters E metninin varlığını reddederek D, J ve P metinlerini kabul eder. İkinci farklılık, bu kaynakların tarihlendirilmesi noktasındadır. Dört Kaynak Hipotezi, J'nin MÖ 10. yy., E'nin MÖ 9.-8. yy., D'nin MÖ 7. yy. ve P'nin MÖ 6.-5. yüzyıllarda yazıldığını savunurken; Van Seters D'nin MÖ 7. yy., J'nin MÖ 6. yy. ve P'nin ise MÖ 5. yy. kaleme alındığını ileri sürer. Burada, Van Seters'in E'nin varlığını kabul etmediği için bu kaynakla ilgili herhangi bir belirleme yapmadığı görülmektedir. D ve P kaynaklarıyla ilgili hemen hemen aynı düşünen Van Seters'in farklı olduğu en önemli nokta yaklaşık dört yüz yıllık bir farklılıkla J kaynağının çok daha sonra yazıldığı iddiasıdır. Oldukça radikal olarak değerlendirilebilecek olan bu iddianın üzerinde duracağız. Üçüncü farklı nokta ise redaktör (ya da editör) olarak isimlendirilen, bu kaynakları bir araya getiren bir figürün varlığını reddetmesidir. Dört Kaynak Hipotezi, bu kaynakların müstakil olarak yazıldığını ve zamanla bir araya getirilmesinde birden fazla redaktörün rolünün bulunduğunu savunur. Van Seters ise Tevrat'ın asıl ve müstakil olan temel kaynağının D olduğunu, J ve P metinlerinin müstakil metinler olmayıp önceki materyale ilâve edilen metinler olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu kaynakları bir araya getiren redaktör ya da redaktörlerin bulunmadığını benimser.<sup>13</sup>

Van Seters, yukarıda ana hatlarını verdiğimiz ve kendisi tarafından "Yeni İlâveler Hipotezi"<sup>14</sup> olarak da adlandırılan bu görüşlerinin temelini, Frederick V. Winnett'in (1903-1989) 1965'te yayımlanan ve Tekvin'deki Yahvist kaynağa dikkat çeken *Re-Examining the Foundations* adlı makalesine dayandırır.<sup>15</sup> Winnett, Dört Kaynak Hipotezi'ni sorguladığı bu çalışmasında E kaynağının müstakil bir metin olarak kabul edilemeyeceğini ve Çıkış, Levililer ve Sayılar'da E kaynağının bulunmadığını ileri sürdü. Tekvin'deki atalar dönemi kıssaları üzerinde yoğunlaşması neticesinde, Tekvin'in Çıkış, Levililer ve Sayılar'dan sonra yazılmış olması gerekti-

<sup>12</sup> John Van Seters, "Dating the Yahwist's History: Principles and Perspectives", *Biblica* 96/1 (2015), 2; John Van Seters, "The Pentateuch", *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*, ed. Steven L. McKenzie ve M. Patrick Graham (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 14.

<sup>13</sup> John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 77-79; Tevrat'ın oluşumunda redaktörün rolünün olmadığı hakkında bk. John Van Seters, "Author or Redaktor?", *The Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), 1-22; John Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006), 391-401; John Van Seters, "The Redactor in Biblical Studies: A Nineteenth Century Anachronism", *Journal of Northwest Semitic Languages* 29/1 (2003), 1-19.

<sup>14</sup> Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, 77; Van Seters, "The Pentateuch", 14.

<sup>15</sup> John Van Seters, *The Yahwist A Historian of Israelite Origins* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013), ix, 7-8.



ğini ve yine Tekvin’de biri erken dönemlere diğeri daha sonraki dönemlere ait birbirlerinden müstakil olmayan ancak biri diğeri ilâve edilmiş iki J metninin bulunduğunu ileri sürdü. Tekvin’de E kaynağının varlığını reddetmeyen Winnett, bu kitaptaki P kaynağına ait metinler hariç diğer metinlerin sürgün döneminde aktif olan bir yazar tarafından kaleme alındığını savundu. Winnett bu sonuca, Tekvin 1-11 arasındaki erken dönem tarih anlatılarını, Tekvin 12-36 arasındaki İbrahim, İshak ve Yakup kıssalarını ve son olarak da Yusuf kıssasını inceleyerek ulaşmıştır.<sup>16</sup>

Yayımlandığında çok da fazla dikkati çekmeyen bu çalışma, Van Seters tarafından biraz daha geliştirildi. Van Seters, Tevrat’ta E’nin bulunmadığını, D’nin temel metin J’nin ise baskın metin olduğunu, yine J’nin P metniyle birlikte aslında müstakil birer kaynak olmayıp önceki birikime ilâve edilen metinler olduğunu ve neticede bugünkü metinlerin ortaya çıktığını savundu. Bunun için Tekvin kitabındaki anlatılar üzerinde yoğunlaştı. Örneğin, ilk olarak Tekvin’de üç yerde (12/10-20; 20. bab ve 26/1-11) geçen İbrahim ve İshak’ın eşlerini kız kardeşleri olarak tanıtmaları kıssalarını inceler.<sup>17</sup> Bu üç kıssa, Dört Kaynak Hipotezi’ne göre sırasıyla erken J, E ve geç J olarak isimlendirilirken, Van Seters Tanrı isimlerinin ve kullanılan kelimelerin değişik olmasının bu metinlerin farklı ve müstakil bir kaynağa ait olması gerektiği fikrini yeterli görmez. Yaptığı metin analizleri sonucunda Tekvin 26/1-11 arasının J, diğer ikisinin ise daha önceki bir döneme ait anlamında pre-Yahvist metin olması gerektiğini ileri sürdü.<sup>18</sup> Aynı bakış açısıyla, İshak’ın kurban edilmesi hadisesini (Tekvin 22/1-19),<sup>19</sup> İsmail’in (Tekvin 16) ve İshak’ın doğumu (Tekvin 18/1-15) kıssalarını<sup>20</sup> ve Tekvin 15. babta geçen İbrahim’in ahitleşmesini<sup>21</sup> inceler. Netice olarak Tekvin kitabının pre-Yahvist birinci aşama, pre-Yahvist ikinci aşama, Yahvist, Kohenler ve Kohenler metni sonrası eklemeler olmak üzere beş ana metinden oluştuğunu ileri sürdü.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Frederick V. Winnett, “Re-Examining the Foundations”, *Journal of Biblical Literature* 84/1 (March 1965), 1-19.

<sup>17</sup> John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (USA: Echo Point Books & Media, 2014), 167-191 (ilk baskısı 1975’te yapıldı).

<sup>18</sup> Van Seters, *Abraham in History*, 191.

<sup>19</sup> Van Seters, *Abraham in History*, 227-248.

<sup>20</sup> Van Seters, *Abraham in History*, 192-208.

<sup>21</sup> Van Seters, *Abraham in History*, 249-278.

<sup>22</sup> Van Seters, *Abraham in History*, 313; Van Seters, Yahvist kaynağın tarihlendirilmesi hakkında bilgi verirken, Pre-Yahvist kaynaklar hakkında herhangi bir şey söylemez. Ancak, anlatım tarzından Yahuda Krallığı’nın son zamanlarını, yani hemen Babil Sürgünü öncesi dönemlerini kastettiği düşünülmüştür (Hans Ausloos, *The Deuteronomist’s History: The Role of The Deuteronomist in Historical-Critical Research into Genesis-Numbers* (Leiden: Brill, 2015), 184). Van Seters, Yahvist yazarın yazılı olarak öncekilerden aldığı bilgileri, yani Pre-Yahvist olarak adlandırılanları, kendi gündemini oluşturmak amacıyla kendi hikâyelerini ve bölümlerini ekleyerek bunları yeniden düzenlediğini belirtir (Van Seters, *Abraham in History*, 311).

Yaptığı araştırmalara devam eden Van Seters, aynı metodu Tekvin'deki Yakup ve Yusuf kıssalarına<sup>23</sup> ve daha sonrasında da Çıkış, Levililer ve Sayılar kitaplarına<sup>24</sup> uygulamak suretiyle Yahvist metnin aslında Tevrat'ın ilk dört kitabının (Tetrateuch) oluşumunda son derece önemli bir rol oynadığını ortaya koydu. İlk dört kitapta yer alan P metni dışındaki anlatıların, yani J kaynağına ait metinlerin kendisinden önceki materyalleri (pre-Yahvist) kullanan, D'nin yazarı sonrasında Babil Sürgünü'nde yaşamış bir tarihçi olarak görülebilecek bir yazar tarafından kaleme alındığını savundu.<sup>25</sup> Aşağıda Van Seters'in Yahvist metnin Babil Sürgünü esnasında bir tarihçi yazar tarafından oluşturulduğu konusundaki görüşleri ele alınacaktır.

## 2. İSRAİLOĞULLARI'NIN TARİHÇİSİ OLARAK YAHVİST YAZAR

Van Seters, Tesniyeci tarih külliyâtının, yani Tesniye, Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar kitaplarının Tesniyeci tarihçi/yazar tarafından kaleme alındığını savunur. Bu kitaplarda her ne zaman "Musa'nın şeriat/yasa kitabı" tabiri geçse bununla kastedilen Tesniye kitabı olduğu için Tesniye ile bu külliyât arasında yakından bir ilgi (yazarlık gibi) olmalıdır. Tesniyeci yazar, mevcut Tevrat'ın ilk ve müstakil bölümü olarak Tesniye kitabının büyük kısmını MÖ 625 yıllarında kaleme almış olmalıdır.<sup>26</sup> Buna göre Tevrat'ın ilk dört kitabı, Tesniye'den sonra yazılmıştır. Tekvin, Çıkış, Levililer ve Sayılar kitapları, MÖ 540'larda Yahvist adı verilen tarihçi yazar tarafından oluşturulan J metni ve MÖ 400'lerde Kohenler sınıfından bir yazar tarafından kaleme alınan P metni olmak üzere başlıca iki kaynaktan oluşur. Bunlar, müstakil kaynaklar olmayıp bir önceki materyale, yani daha önce Tesniyeci tarihçi tarafından yazılan Tesniye ve Tesniyeci tarihin diğer kitaplarına ilâve edilmek suretiyle oluşturulmuştur.<sup>27</sup> Van Seters'e göre, Tesniye kitabı Musa'nın İsrailoğullarıyla birlikte yaptığı uzun süren çöl yolculuğunun sonunda İsraililere geriye dönük yaptığı bir veda konuşmasıdır. İlk dört kitap ise insanlık tarihinin başlangıcından Musa'nın bu çöl yolculuğunun sonuna kadar uzanan tarihsel bir anlatıdır. Van Seters bu iddiasını ilk dört kitaptaki anlatıları tahlil ederek ispatlamaya çalışır. Tevrat'ın ilk dört kitabında ve Tesniye'nin sonunda Musa'nın ölümü kıssasındaki bazı pasuklarda (31/14-15, 23; 34/4, 7, 10-12) yer alan Yahvist metinler, önceki materyalleri (Pre-Yahvist), Tesniyeci yazar tarafından kaleme alınan Tesniyeci tarih ki-

<sup>23</sup> John Van Seters, *Prologue to History: The Yahvist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992).

<sup>24</sup> John Van Seters, *The Life of Moses: The Yahvist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994).

<sup>25</sup> John Van Seters, "In the Babylonian Exile with J", *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, ed. B. Becking ve Marjo C. A. Korpel (Leiden: Brill, 1999), 71-72.

<sup>26</sup> Van Seters, "The Pentateuch", 14-15; John Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven and London: Yale University Press, 1983), 356, 360.

<sup>27</sup> Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, 89, 93, 183; Ausloos, *The Deuteronomist's History*, 178-186.

taplarını, Hezekiel ve İkinci İşaya gibi peygamber kitaplarını, Fenike, Kenan, Asur ve Babil gibi Antik Yakın Doğu medeniyetlerine ve Yunan uygarlığına ait materyalleri kullanan Babil Sürgünü esnasında yaşayan bir tarihçi yazar tarafından oluşturulmuştur. Van Seters'in temel tezi, Yahvist metnin kesinlikle Tesniyeci tarihçinin oluşturduğu metinlerden sonra Babil Sürgünü esnasında yazılmış olduğudur. Yaptığı tüm metin analizlerinin ve okumaların, bu tezin ispatlanması doğrultusunda olduğu görülmektedir. Şimdi, Yahvist metnin Tesniyeci metin sonrasında Babil Sürgünü esnasında kaleme alındığını savunan Van Seters'in, bu tezini ilk dört kiptan özellikle Antik Yakın Doğu mitleriyle ilişkili çeşitli anlatılar<sup>28</sup> üzerinden nasıl şekillendirdiğini üç örnek vaka eşliğinde inceleyelim.

### 2.1. Yahvist Yaratılış Hikâyesi

İlk örneğimiz, Tekvin 2/4b-3/24 arasında yer alan Yahvist yaratılış hikâyesidir. Yahvist yazar, Babil Sürgünü esnasında bu metni oluştururken İsrailoğulları arasında bilinen konuya ilişkin daha önceki materyallere (Pre-Yahvist), Babil bölgesinde revaçta olan Antik Yakın Doğu anlatılarına dayanmıştır. Van Seters, Yahvist yaratılış kıssasının kökenini ilk olarak MÖ 622-570 arasında yaşayan ve Babil Sürgünü'nü gören Hezekiel peygamberin yazdığı Hezekiel kitabı 28/12-19'da arar.<sup>29</sup>

Van Seters, Hezekiel'in bu metni yazarken güçlü bir şekilde Babil geleneklerinden etkilendiğini düşünür. Metinde geçen ilahî bilgelik ve güzellik bahşedilmiş, kusursuz bir şekilde yaratılmış ve değerli taşlarla süslü elbiseler verilmiş bir kral temasını, Yahudilerin sürgünde aralarında yaşadığı Asur ve Babil kraliyet gelenekleriyle ilişkilendirir. Babil kraliyet geleneğinde, Yeni Yıl kutlamasında krallığın yenilenmesini içeren ritüelde kral, krallığıyla ilgili alametlerini geçici olarak bir kenara bırakır ve başkâhinin huzurunda bir günah itirafı yapardı. Ardından da tekrar krallığına geçerdi. Babil'de yaşayan ve bu geleneklerden haberdar olan Hezekiel, Sur kralını bir "Tanrı bahçesi" olan Aden'e yerleştirir. Van Seters'e göre aslında bu tema, çeşitli bitkilerle dolu büyük kraliyet bahçesi inşa etmede Babil geleneğini (Babil'in ünlü asma bahçeleri) yansıtır (Neredeyse Babil Sürgünü dönemine denk gelen MÖ 605-562 arasında krallık yapan II. Nebukadnezar tarafından inşa edilmesi dikkat çekicidir). Van Seters, Yahvist yazarın Tekvin'deki yaratılış kıssasını oluştururken, Babil'de yazılan Hezekiel kitabındaki bazı temaları kendi amaçları doğrultusunda değişiklikler yaparak kullandığını iddia eder. Hezekiel kitabındaki kralı günaha sürükleyen aşırı gurur ve kralın bilgeliğini bozması, Tekvin'de iyiyi ve kötüyü bilme ağacına ve gerekçe de itaatsizliğe; kral figürü genel olarak insana (Adem ve Havva) ve krala verilen çeşitli değerli taşlar düşüş sonra-

<sup>28</sup> Böyle bir tercih yapmamızın sebebi, Babil Sürgünü'nde yaşayan Yahvist tarihçinin, Van Seters'e göre, Yunan uygarlığına dair anlatılardan daha çok Antik Yakın Doğu medeniyetlerine ait materyalleri kullanmış olmasıdır.

<sup>29</sup> John Van Seters, "The Creation of Man and The Creation of the King", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 101/3 (1989), 335.

sında Tanrı tarafından verilen elbiselere dönüşmüştür. Dolayısıyla İsrailoğullarının geleneklerinde yer almayan böyle bir anlatım, öncelikle Hezekiel tarafından muhtemelen Babil'deki sürgün esnasında Babil geleneklerinden alınmış, Yahvist yazar tarafından da Hezekiel kitabındaki bu ifadeler kendi yaratılış hikâyesinde kullanılmıştır.<sup>30</sup>

Van Seters, Yahvist yaratılış hikâyesinin ikinci temel kaynağının doğrudan Babil metinleri olduğunu iddia eder. Bu hususta, Babil'in en önemli tanrılarında Marduk'un Enûma Eliş adıyla bilinen yaratılış hikâyesinin milattan önce altıncı yüzyıla tarihlenen Yeni Babil dönemine ait iki dilde yazılmış bir versiyonundan etkilendiğini savunur. Örneğin, tıpkı Enûma Eliş'in bu versiyonunun başında olduğu gibi (Kutsal bir ev, kutsal yerde bir tanrılar evi yapılmamıştı; Bir kamış bitmemiş, bir ağaç yaratılmamıştı; Bir kerpiç konmamış, bir kerpiç kalıbı yapılmamıştı; Bir ev yapılmamış, bir kent kurulmamıştı; Bir kent yapılmamış, içine bir canlı yaratık konmamıştı.) Yahvist yaratılış metni de daha başlangıçta neyin mevcut olmadığı bilgisini verir: Tekvin 2/5: “*Ve henüz yerde bir kır fidanı yoktu ve bir kır otu henüz bitmemişti; çünkü Rab Allah yerin üzerine yağmur yağdırmamıştı; ve toprağı işlemek için adam yoktu*”. Yahvist metnin devamında, 2/6'daki “*ve yerden buğu (sis) yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı*” ifadesini, Enûma Eliş'in bu versiyonunda “*Bütün topraklar denizdi; Denizdeki pınar bir su borusuydu (su, bir borudan geliyormuşçasına bol ve gür çıkıyordu)*” cümlesinden alındığını düşünür. Bu bağlamda, Babil hikâyesine göre dünyanın orijinal hali denizle kaplı olup toprağın yaşanabilir hale gelmesinde denizden çıkan bir tatlı su kaynağının rolü vardır. Yahvist anlatımda ise dünya kuru olup, toprakların yaşanabilir olmasında buhar ya da sisin rolü vardır. 2/7'de geçen “*Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu*” ifadesiyle insanoğlunun yaratılışını anlatılır. Babil yaratılış versiyonunda ise “*Yarattı insan soyunu. Aruru yarattı insan soyunun tohumunu (yani insan soyunu) onunla (Marduk'la) birlikte.*” şeklinde geçer. Hikâyenin hemen devamında “*Şumugan'ın (evcil hayvanlar ve bitkiler tanrısı) hayvanlarını (ve) ovadaki canlı şeyleri de yarattı; Dicle ile Fırat'ı yaratıp yerlerine koydu; uygun biçimde adlarını verip ilân etti. Yarattı çimenleri, bataklıktaki sazları, kamışları ve ağaçlıkları; yarattı tarlalardaki yeşil otları; (kuru) toprakları, azmakları, kamışlıkları, inekle yavrusu buzağıyı, koyunla kuzusunu, ağıldaki sürüyü; yemişlikleri ve korulukları; yaban koyunlarını, yün koyunlarını (?) ...*” şeklinde insan dışındaki şeylerin yaratılmasından bahsedilir. Tekvin 2/9 ve devamında ise meyve veren ağaçların, yerdeki hayvanların, gökteki kuşların yaratılmasından, Fırat ve Dicle'nin de içinde bulunduğu dört ırmaktan bahsedilir. Van Seters, ana tanrıça figürü Aruru'nun, sadece ana tanrıçalara verilen bir sıfatla Yahvist metinde Tekvin

<sup>30</sup> Van Seters, *The Yahvist A Historian of Israelite Origins*, 19-20; Van Seters, *Prologue to History*, 119-122; Van Seters, “The Creation of Man”, 339-340.

3/20'de “*Ve adam karısının adını Havva koydu; çünkü bütün yaşayanların anası oldu*” ifadesiyle kendine yer bulduğunu, ayrıca “insanoğlunu Marduk’la birlikte yaratması” temasının Tekvin 4/1’de Havva’nın Kabil’i doğurması sonrasında söylediği “*Ve Rabbin yardımı ile bir adam kazandım, dedi*” ifadesinde karşılık bulunduğunu iddia eder.<sup>31</sup>

Böylelikle Van Seters, yukarıda zikrettiğimiz benzerliklerin ve bunların her iki anlatımda da aynı sırayla vuku bulmasının, Yahvist yaratılış hikâyesinin Babil kökeninin göstergelerinden olduğunu savunur. Yahvist yazar, Babil yaratılış hikâyesini olduğu gibi almak yerine bu anlatıyı Hezekiel 28/12-19’u da dikkate alarak kendi dinî bakış açısına göre yorumlamıştır. Neticede, Babil Sürgünü’nde yaşayan Yahvist yazar, Tekvin’deki bu yaratılış hikâyesini kendi gündeminde olan diğer temalara uygun olarak bu anlatıları değiştirerek oluşturmuştur. Van Seters’in vurguladığı asıl nokta, karşılaştırılması yapılan bu hikâyeye benzer Babil geleneğinde birçok anlatının olduğu ve Yahvist yazarın ustaca bu hikâyelerdeki temaları ve geleneği yaratıcı bir şekilde kullandığıdır.<sup>32</sup>

## 2.2. Sina Vahyi ve Tanrı’nın Musa’yı Çağırması

Van Seters’in yukarıda ana hatlarını verdiğimiz görüşüne göre J ve P metinlerinden oluşan Tevrat’ın ilk dört kitabı, başta Tesniye olmak üzere Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar ile Babil Sürgünü öncesinde ve esnasında yazılan Birinci ve İkinci İşaya, Yeremya ve Hezekiel kitaplarından sonra yazılmıştır. Dolayısıyla Yahvist tarihçi yazar Tevrat’ın ilk dört kitabında ilgili metinleri oluştururken Yakın Doğu anlatılarından olduğu kadar bu materyallerden de yararlanmışır. Van Seters, bu görüşünün doğruluğunu özellikle Çıkış kitabından verdiği örneklerle de ortaya koyar. Burada ele alacağımız pasaj, Musa’nın Sina Dağı’na çıkıp vahye muhatap olduğu Çıkış 3/1 - 4/17 arasındaki anlatıdır.

Van Seters, Çıkış 3/3-5 arasında geçen “*Ve Musa dedi: Şimdi dönemim ve bu büyük manzarayı göreyim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. Ve görmek için döndüğünü Rab görünce, Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi: Musa, Musa! Ve o: İşte ben, dedi. Ve dedi: Buraya yaklaşma; çarıklarını ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır.*” anlatısının, Eriha Savaşı’ndan önce Yeşu 5/13-15’te “*Ve vaki oldu ki Yeşu, Eriha yanında iken gözlerini kaldırıp baktı ve işte karşısında elinde yalın kılıç bir adam duruyordu ve Yeşu yanına gidip ona dedi: Sen bizim taraftan mısın yoksa düşmanlarımız tarafından mısın? Ve o dedi: Hayır; fakat ben Rabbin ordusunun reisi olarak şimdi geldim. Ve Yeşu yüz üstü yere düştü ve ona secde kılıp dedi: Efendimin kuluna diyeceği nedir? Ve Rabbin ordusunun reisi*

<sup>31</sup> Van Seters, *Prologue to History*, 123-124; Enûma Eliş’in Yeni Babil dönemine ait iki dilde yazılmış versiyonu için bk. Alexander Heidel, *Enûma Eliş Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 90-94.

<sup>32</sup> Van Seters, *The Yahvist A Historian of Israelite Origins*, 21-22.

Yeşu'ya dedi: Çarığımı ayağından çıkar; çünkü üzerinde durmakta olduğun yer mukaddestir. Ve Yeşu böyle yaptı” geçen “Rabbin ordusunun reisi” ifadesiyle olan benzerliğine dikkat çeker. Geleneksel olarak Yeşu’daki anlatının Çıkış’ta geçeni model alarak kurgulandığına inanılır. Van Seters daha önce, Musa’nın yaşadığı teofaninin bir benzerinin Yeşu tarafından da tecrübe edilmesi anlatısından yola çıkarak, Çıkış 3/3-5 gibi Yeşu 5/13-15’in de muhtemelen Yahvist tarihçi tarafından yazıldığını iddia etmişti.<sup>33</sup> Ancak, sonraki eserlerinde Yeşu 5/13-15’in J’den daha önce, yani Tesniyeci yazar tarafından İsrail’in komşuları arasında çok bilinen bir anlatıdan, antik bir Yakın Doğu mitinden esinlenerek yazılmış olması gerektiğini ileri sürer.<sup>34</sup> Bu mit, Asur Kralı Assurbanipal’in (MÖ 668-627) Elamlılarla savaşmak için yola çıktığı yedinci seferle ilgili bir Asur anlatısıdır. Kralın, Erbil şehrinin koruyucu Tanrıçası İştâr ile görüşüp Tanrıçanın savaştan önce ona bazı telkinlerde bulunduğu anlatıldığı metinde, bir kâhinin geceleyin bu hususta görmüş olduğu rüya şu şekilde aktarılır:

“Erbil’de oturan Tanrıça İştâr geldi. Sağı da solu da titriyordu, elinde bir yay ile kınından çıkmış keskin bir kılıç tutuyordu, savaşa hazırdu. Sen (yani Assurbanipal) onun huzurunda dururken, o gerçek bir anne gibi konuşuyordu seninle. Tanrılar arasında en yücesi olan İştâr sana seslenerek şöyle talimat veriyordu: ‘Saldırı için bekle. Sen her nereye gitmek istersen, ben oraya gitmeye hazırım.’ Sen de ona dedin ki: ‘Her nereye istersen gidersin, ben de seninle gideceğim, Tanrıçaların tanrıçası!’ O, uyman için emirlerini tekrarladı: ‘Burada, olman gereken yerde kalacaksın. Ben gidip kalbindeki arzuyu yerine getirmek için sana yardım ederken sen de ye, şarap iç, eğlen, ilahlığımı öv.’<sup>35</sup>

Metinden Assurbanipal’in Tanrıça İştâr ile görüştüğü, ona karşı büyük bir saygı gösterdiği anlaşılmaktadır. Tanrıça İştâr da Assurbanipal’in bu hürmetine karşılık onu koruyarak düşmanlarına karşı savunmuştur. Metnin devamında Assurbanipal, Tanrıça İştâr tarafından kendisine Elam Kralı Teumman’ın kesik başının verilip sevinç içerisinde Erbil kentine girmiş olduğundan bahseder. Buna göre Van Seters, Çıkış 3/3-5’in Babil Sürgünü esnasında yaşayan Yahvist tarihçi tarafından, milattan önce yedinci yüzyılda yazan Tesniyeci yazara ait Yeşu metninden ve Yeşu’daki anlatının da temelini oluşturan antik bir Yakın Doğu anlatısından yararlanmak ve bunları kendi anlayışına göre değiştirmek suretiyle yazıldığını savunur.<sup>36</sup>

Van Seters, Tanrı’nın Musa’ya çeşitli belirtileri haber verdiği Çıkış 4/1-9 arasındaki anlatının arka planında, Yahvist tarihçi tarafından daha önceden Tesniyeci

<sup>33</sup> John Van Seters, *In Search of History*, 327.

<sup>34</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, 38-40; John Van Seters, “Joshua’s Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 4/2 (1990), 10-12.

<sup>35</sup> Van Seters, “Joshua’s Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography”, 10-11; Metnin Türkçesi için bk. Okay Pekşen, “Eski Mezopotamya’daki Savaşlarda Tanrıların Rolü”, *History Studies International Journal of History* 8/2 (2016), 63-64; Metnin tamamı için bk. Robert D. Biggs, “Akkadian Didactic and Wisdom Literature”, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969), 606.

<sup>36</sup> Van Seters, *The Yahvist A Historian of Israelite Origins*, 64.



yazarın kaleme aldığı Hâkimler 6/17-40'ın yer aldığını savunur.<sup>37</sup> Buna göre, Çıkış 4/1-9 arasındaki anlatıda, İsrailoğullarının Musa'ya inanıp inanmayacaklarına dair bir itiraz ve sonrasında da Tanrı'nın Musa'ya peygamberliğinin meşruiyetine delalet eden üç belirtiyi bahşederek bu itiraza cevap vermesi anlatılır. Van Seters, Hâkimler 6/17-40'ta geçen Gidyon kıssasında, tıpkı bu anlatıda olduğu gibi bir lidere verilen görevin meşrulaştırılmasında üç belirti temasının kullanılmasına dikkat çeker. Gidyon'un, Tanrı'nın kendisinden hoşnut olmasına dair istediği belirtilerin ilki Rabbin meleğinin kayadan ateş fıskırtıp sunduğu eti ve mayasız pideleri yakıp kül etmesi (6/17-24); ikinci ve üçüncü belirtiler ise çiy'in yalnızca harman yerine Gidyon'un koyduğu yün yapağının üzerine düşüp toprağın kuru kalması ve ertesi günü yalnızca yapağının kuru kalıp toprağın çiy'le ıslanmasıdır (6/34-40).

Van Seters, Çıkış 4/10-16 arasında ise Yeremya 1/4-10'un etkisi üzerinde durur.<sup>38</sup> Çıkış 4/10-16'da, dilinin tutuk oluşunu ileri sürerek Musa'nın kendisine tevdi edilen peygamberlik görevine itiraz etmesi ve Tanrı'nın da ona çeşitli açıklamalarla cevap vermesi teması yer alır. Van Seters, Yeremya 1/4-10'da geçen temanın bu anlatıyla benzer olduğuna dikkat çeker. Buna göre Yeremya, peygamber olarak görevlendirilmesine genç/çocuk olmasından dolayı konuşmayı bilmediğini ileri sürerek itiraz eder, hem de Çıkış 4/10'daki cümleyle neredeyse birebir şekilde: “*Ah, ya Rab Yehova! işte, ben söz söylemek bilmiyorum; çünkü çocuğum*”. Ardından da tıpkı Musa'nın kıssasında olduğu gibi Tanrı'nın onunla beraber olduğu ve ona yardımcı olacağı bildirilir. Van Seters, Yeremya 1/9'daki “*Ve Rab elini uzattı, ve ağzıma dokundu; ve Rab bana dedi: İşte, sözlerimi senin ağzına koydum*” ifadesinin, aslında İşaya 6/6-7'de “*Ve seraplardan biri bana doğru uçtu, ve elinde bir kor vardı; maşa ile onu mezbahın üzerinden almıştı ve onunla ağzıma dokunup dedi: İşte, senin dudaklarına bu dokundu ve fesadın kaldırıldı, ve suçun bağışlandı.*” geçen gök-sel bir varlığın peygamber İşaya'nın ağzına koyduğu, onu temizleyen bir kor'a dayandığını söyler. Bu temizleyici kor, Yeremya metninde “Yahve'nin sözlerine” dönüşmüştür. Zaten bunun en açık örneğini, Yeremya ile aynı Tesniyeci geleneğe ait olan Tesniye 18/18'de (*Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım; ve sözlerimi onun ağzına koyacağım, ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek*) görülebileceğini savunur. Dolayısıyla, Van Seters'e göre İşaya'dan Yeremya'ya, oradan da Yahvist yazara doğru bir gelişim söz konusudur.<sup>39</sup>

Van Seters, Çıkış 4/10-16'daki Musa'nın konuşma konusunda yaşadığı güçlüğü'nün kaynağını iki metne dayandırır. Yahvist yazarın ilk kaynağı, Yeremya peygamberin konuşmada yaşadığı zorluk temasıdır, Yeremya 1/6: “*Ah, ya Rab Yehova! işte, ben söz söylemek bilmiyorum; çünkü çocuğum*” ve 1/9: “*Ve Rab elini uzattı, ve ağzıma*

<sup>37</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, 55.

<sup>38</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, 58.

<sup>39</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, 60.



*dokundu ve Rab bana dedi: İşte, sözlerimi senin ağzına koydum*". Diğerisi ise Hezekiel 3/4 ve devamıdır:

"Ve bana dedi: Âdem oğlu, haydi, İsrail evine git, ve sözlerimi onlara söyle. Çünkü sen sözü yabancı ve dili güç bir millete değil, ancak İsrail evine gönderiliyorsun, dillerini anlamadığım, sözleri yabancı ve dilleri güç birçok milletlere gönderilmiyorsun. Gerçek, seni onlara gönderseydim seni dinleyeceklerdi. Fakat İsrail evi seni dinlemek istemeyecek; çünkü beni dinlemek istemiyorlar; çünkü bütün İsrail evinin alını katı ve yüreği pektir."

Görüleceği üzere, bu pasajda Hezekiel'i dinlemek istemeyen İsrailoğulları ile onu dinlemek isteyen yabancılar hakkında bilgi verilir. Van Seters, metindeki "dili güç" ifadesinin Yahvist yazar tarafından, Çıkış 4/10-16'da Musa'yı dinlemeyecek, ona inanmayacak insanlar için bir bahane olarak kullanmak amacıyla bir kusur olarak yorumlandığı sonucuna ulaşır. Zaten metnin devamında da bu bahaneye karşı Tanrı, insanın ağzını ve fiziksel kusurlarını yaratanın kendisi olduğunu ve Musa'nın ağzıyla birlikte olacağını bildirir.<sup>40</sup>

Dolayısıyla Van Seters'e göre, Musa'nın Sina Dağı'na çıkıp Tanrı'yla görüşmesi kıssası (Çıkış 3/1-4/17), Tevrat'taki Yahvist anlatının en tipik örneklerinden biridir. Yahvist yazar, Yakın Doğu anlatılarının yanında Tesniyeci kaynağı ve peygamber kitaplarını da kullanarak Musa ve Çıkış hadisesini şekillendirir. Yahvist yazarın Musa ile ilgili en önemli kaynaklarından biri olan Tesniye'de Musa, öncelikle Horeb'te ve sonrasında da çöl yolculuğu sırasında Tanrı'yla yapılan antlaşmaların aracısı olarak ve Ürdün'ün doğusundaki toprakların alınmasında İsrailoğullarının lideri olarak merkezi bir figürdür, ancak İsrailoğullarının Mısır'dan kurtarılmasında Musa'nın rolünden bahsedilmez. İşte Yahvist tarihçi, bu dönemin inşasında kendi becerisini ve ustalığını işin içine katarak antik dönem tarihçilerin yaptığı gibi, diğer öykülerdeki çeşitli modelleri ve benzer temaları kullanmaktan çekinmemiş ve kendi anlatısını oluşturmuştur.<sup>41</sup>

### 2.3. Mısır'da Yaşanan On Bela

Van Seters, Çıkış 7-12 arasındaki İsrailoğullarının Mısır'dan çıkmadan önce yaşanan *On Bela* kıssasında, Yahvist yazar tarafından kaleme alınan yedi bela olduğunu düşünür: Nil Nehri'nin kana dönüşmesi (7/14-25), kurbağalar (8/1-15), at sinekleri (8/20-32), salgın hastalık (9/1-7), dolu (9/13-21), çekirge (10/1-20) ve ilk doğanın ölümü (11). Buna göre, Çıkış kitabında On Bela arasında yer alan tatarcık/bit (8/16-19), çıban (9/8-12) ve karanlık (10/21-29) belaları, Yahvist yazar sonrasında yaşamış olan P tarafından ilâve edilmiş anlatılardır.<sup>42</sup> Van Seters, ilk olarak Tesniye'de On Bela ile ilgili herhangi bir bilginin geçmemesine dikkat çeker. Ko-

<sup>40</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, 60-61.

<sup>41</sup> Van Seters, *The Yahvist A Historian of Israelite Origins*, 58.

<sup>42</sup> John Van Seters, "The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 98/1 (1986), 31-32.

nuyla ilgili olabilecek ifadelerin, Tesniye’de iki yerde, 7/15 (*Ve Rab senden her hastalığı kaldıracak; ve Mısır’ın bildiğin kötü illetlerinden hiç birini senin üzerine koymayacak, fakat onları bütün senden nefret edenlerin üzerine koyacak*) ve 28/60’ta (*Ve korkmuş olduğun Mısır’ın bütün hastalıklarını yine senin üzerine getirecek; ve sana yapışacaklar*) oldukça genel bir anlatımla geçmesini garip bulur. Ayrıca, Tesniye 6/22, 7/8, 26/8, 29/2-3 ve Yeremya 32/20-21’de Mısır’dan çıkışla ilgili bir takım “alâmetler ve hârikalar”dan söz edilir ancak bütün bu anlatılarda spesifik olarak herhangi bir beladan/alâmet ya da hârikadan doğrudan doğruya bahsedilmez. Bu durum Van Seters için, Tesniye yazarının ya da daha önceki peygamberlerin özel olarak bu belalardan haberdar olmadıklarına, dolayısıyla belalarla ilgili anlatıların sonraki bir dönemde Yahvist yazar tarafından kaleme alındığına işaret eder. Yahvist yazar “*Mısır’ın hastalıklarını/illetlerini*” ve Mısır’da yaşanan bir takım “alâmetler ve hârikalar”ı yeniden yorumlamak ve yeni bilgiler oluşturmak suretiyle yedi bela anlatısını Çıkış kıssasına ilâve etmiştir.<sup>43</sup>

Burada asıl sorulması gereken husus, bu bela anlatılarının asıl kökeninin ne olduğudur. Yahvist yazar, yorumlama ve yeniden oluşturma safhasında hangi kaynaklardan ya da anlatılardan esinlenerek bu hadiseleri Çıkış kitabına dahil etmiştir? İşte Van Seters tam da bu noktada Yakın Doğu geleneklerinde yer alan kral ile yerel bir lider arasında yapılan çeşitli antlaşmalarda, bu antlaşmaya uymayanlar için yaptıklarına karşılık olarak dile getirilen bedduaların ve musibetlerin Yahvist yazar tarafından kullanıldığını iddia eder.<sup>44</sup> Örneğin, Suriye’nin kuzeyindeki Arpad bölgesinin kralı Mati’ilu ile bu bölgesel kralın bağlı olduğu Asur Kralı V. Asur Nirari (MÖ 754-745) arasında yapılan vasallık anlaşmasında, şayet Mati’ilu Asur kralına karşı görevlerini yerine getirmeyecek olursa şu musibetlerle uyarılır:

“... topraklarındaki öküzler, eşekler, koyunlar ve atlar için emecek süt olmasın. Gökyüzü ve yeryüzü tanrısı Adad, Mati’ilu’nun toprağının ve halkının açlık, yokluk ve kıtlıkla sonunu getirsin. Böylece onlar oğullarının ve kızlarının etlerini yesinler ve bu onlara bahar kuzularının eti kadar güzel tat versin... Çekirgeler ortaya çıkıp ülkesini istila edip onların gözlerini kör etsin; binlerce ev bire binlerce çadır bire düşsün; benim kahramanlıklarımı anlatmak için sadece bir kişi kalsın.”

Nil Nehri’nin kana dönüşmesi ve yine nehir üzerinden kurbağaların gelmesi belalarını, Asur Kralı Esarhaddon (MÖ 681-669) ile Sur Kralı Baal arasında yapılan vasallık antlaşmasında dile getirilen tanrıların çeşitli musibetler getirmesiyle ilişkilendirir: “*Baal Şamin, Baal Malage ve Baal Saphon gemilerinize korkunç rüzgarlar göndersin, gemilerinizin demirlerini söküp direklerini parçalasın; gemilerinizi güçlü dalgalarla sizi de şiddetli akıntılarla denize batırsın...*”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Van Seters, “The Plagues of Egypt”, 35; Van Seters, *The Life of Moses*, 81-82.

<sup>44</sup> Van Seters, “The Plagues of Egypt”, 36.

<sup>45</sup> Erica Reiner, “Akkadian Treaties from Syria and Assyria”, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969), 533-534.

Son bela olan ilk doğanın ölmesiyle ilgili olarak, Çıkış 4/23'te geçen "... *senin ilk oğlunu öldüreceğim*" ifadelerine dikkat çeken Van Seters, ilk doğanın ölümü belasının yine Asur krallığının yaptığı vasallık anlaşmaları çerçevesinde anlaşılacağını vurgular. Bu anlamda, Esarhaddon ile Urakazabanu şehrinin yöneticisi Ramataya arasında imzalanan vasallık anlaşmasında, kralın soyuna ve özellikle de ilk doğan oğlu olan veliaht prensine (Assurbanipal'e) herhangi bir şekilde karşı gelinecek ya da zarar verilecek olursa Ramataya'nın farklı biçimlerde en ağır şekilde cezalandırılacağı açıkça belirtilir: "*Tanrılar bitlerin, tırtılların ve diğer haşerelerin toprağınızı ve bölgenizi çekirge gibi yemesine izin versin. Tanrılar, düşmanlarınızın elinde sizi bir sinek gibi ezsin, düşmanlarınız sizi paramparça etsin.*"<sup>46</sup>

Yahvist metindeki bu yedi bela anlatısında belalardan hemen önce bir emir ve ardından da gerçekleşecek olan koşul hakkında bilgi verilir. Bunun en açık örnekleri, kurbağa belasından önceki "*Ve Rab Musa'ya dedi: Firavun'un yanına gir ve ona de: Rab şöyle diyor: Kavmimi salıver ki bana ibadet etsinler. Ve eğer sen salıvermek istemezsen işte, ben senin bütün sınırlarını kurbağalarla vuracağım*" ve çekirge belasından önceki "*Kavmimi salıver, ta ki bana ibadet etsinler. Yoksa, eğer kavmimi salıvermek istemezsen, işte senin hududuna ben yarın çekirgeler getireceğim*" ifadelerinde görülmektedir. Van Seters, Çıkış'ta yer alan bu anlatım biçiminin, yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz vasallık anlaşmalarında yer alan "*şayet antlaşmaya uymayacak olursan, ...*" biçiminde başlayan ve hemen ardından da başına gelecekler hakkında lanetlerin bulunduğu bir anlatımla ("*Asur Kralı efendiniz Esarhaddon'un veliaht prens Assurbanipal, kardeşleri, veliaht prensin annesi ve Asur Kralı Esarhaddon'un diğer oğulları adına sizinle imzaladığı bu antlaşmaya uymayacak olursanız, tanrıların babası Aşur şiddetli silahlarıyla sizi vursun.*") neredeyse aynı olduğunu düşünür.<sup>47</sup>

Sonuç olarak Van Seters, bela anlatılarında herhangi bir gizemin bulunmadığını, bu anlatının Tesniye 28'de açıkça ortaya konulan itaat karşılığında alınacak ödülün ve itaatsizliğin getireceği lanetlerin, Tesniye ile Yeremya'daki diğer anlatıların ve bilhassa Yakın Doğu geleneklerinde yer alan vasallık antlaşmalarındaki ifadelerin Yahvist yazar tarafından yorumlanması ve bunlara yeni bilgiler eklenerek yeniden yazılması neticesinde ortaya çıktığını ileri sürer. Belalarla ilgili spesifik bir geleceğin Yahvist yazarın bu çalışmasından önce bulunmadığını, Hezekiel'e kadar önceki peygamberlerin ve Tesniyeci tarihin bu belalardan haberdar olmadığını söyler, Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısırlılardan kurtarıırken yedi beladan oluşan "alâmetler ve hârikalar"ın Yahvist yazarın edebî ürünü olduğunu savunur.

<sup>46</sup> Reiner, "Akkadian Treaties from Syria and Assyria", 540.

<sup>47</sup> Van Seters, "The Plagues of Egypt", 37; Reiner, "Akkadian Treaties from Syria and Assyria", 539.

### 3. YAHVİST KAYNAKLA İLGİLİ TARTIŞMALAR

Araştırmamızın konusu olan John Van Seters'in Tevrat eleştirisinin en önemli noktası Yahvist kaynağın kapsamı, hangi dönemde ve coğrafyada yazıldığıdır. Bu iddiasını, yukarıda verilen örneklere benzer şekilde Tevrat'ın ilk dört kitabındaki Habil ile Kabil kıssası, Babil Kulesi, Nuh Tufanı, Vaadedilmiş Topraklar anlatıları, Yakup ve Yusuf kıssaları, Kızıldeniz'de yaşanan mucize, Altın Buzağı hadisesi, Balam kıssası, vb. gibi diğer Yahvist anlatılar için de yaptığı incelemelerle devam ettirir. Bu anlatılarda, kelime ve cümle yapılarından yola çıkarak metin analizi ve içerik incelemesi yapar, bunları filolojik verilerden yararlanarak dönemin diğer anlatılarıyla karşılaştırma yoluna gider. Özellikle Antik Yakın Doğu mitleriyle tespit ettiği benzerliklerin ve Tesniyeci tarih ile peygamber kitaplarındaki anlatılarla yaptığı karşılaştırmaların, Tevrat'ın ilk dört kitabının oluşumu noktasında en büyük işaretleri taşıdığını savunur.

Uzunca bir süredir yaygın olarak kabul edilen Dört Kaynak Hipotezi, Yahvist kaynağın milattan önce onuncu yüzyılda Kudüs merkezli olmak üzere Filistin coğrafyasında yazılan ve Tevrat'ı oluşturan ilk metin olduğunu iddia etse de araştırmacılar arasında bu metnin ne zaman yazıldığı hususunda bir fikir birliği tam olarak oluşmadı. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Yahvist metnin Tevrat'ın ilk metni olmadığına ve MÖ 6. yüzyılda Babil Sürgünü esnasında ya da sonrasında yazıldığına dair iddialar ortaya çıktı. Bu iddiayı en ateşli şekilde savunan John Van Seters'e, onunla hemen hemen aynı dönemde yazan birçok araştırmacı eşlik etti. 1976'da *Der sogenannten Jahwist* adlı eseriyle Hans Heinrich Schmid, Tekvin 15, Çıkış 3-4 ve 7-10 gibi bazı bölümleri edebî biçimleri, üslubu ve teolojik içerikleri açısından inceledi. İşıya ve Yeremya gibi peygamber kitaplarının Yahvist metinlerden haberdar olmadığını, Yahvist anlatıların Tesniyeci tarihe daha yakın olduğunu söyledi. Dolayısıyla, Yahvist metnin Babil Sürgünü öncesinde yazılmasının mümkün olamayacağını savundu.<sup>48</sup> 1978'de yazdığı *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes* adlı eseriyle Hermann Vorländer (d. 1942), Yahvist ve Elohist kaynakları birleştirerek Yehovist adını verdiği kaynağın MÖ 6. yüzyılda yazıldığını, MÖ 400 yıllarında ise yazımının bittiğini savundu.<sup>49</sup> Bir diğer araştırmacı Christoph Levin (d. 1950) de muhtemelen Babil Sürgünü'nün erken dönemlerinde yaşayan bir yazarın, sürgün öncesi yazılı kaynakları topladığını ve bunları redakte ederek Yahvist metni oluşturduğunu iddia etti.<sup>50</sup> Eski Ahit uzmanı Alman Gerhard von Rad (1901-1971) tarafından Yahvist yazarın MÖ 10. yüzyıldaki en büyük edebî

<sup>48</sup> Antony F. Campbell & Mark A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 10-11.

<sup>49</sup> John A. Emerton, "The Date of The Yahwist", *In Search of Pre-exilic Israel*, ed. John Day (London: T&T Clark International, 2004), 109.

<sup>50</sup> Christoph Levin, *Re-Reading the Scriptures Essays on the Literary History of the Old Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 23, 84-85; Christoph Levin, "The Yahwist: The Earliest Editor in the Pentateuch", *Journal of Biblical Literature* 126/2 (Summer, 2007), 230.

yapıtı olarak adlandırılan Yusuf kıssası (Tekvin 37-50), Donald B. Redford gibi araştırmacılar tarafından Babil Sürgünü'nün de içinde olduğu dönemlerde (MÖ 650-425) yazılmış bir eser olarak görüldü.<sup>51</sup> Her ne kadar aralarında bazı farklılıklar olsa da bu yazarların ortak noktası, Yahvist kaynağın Babil Sürgünü'nde ya da sonrasında Babil'de yazılmış olduğu iddiasıdır.

Ancak, başta Van Seters olmak üzere yukarıda birkaç örneğini sıraladığımız bazı araştırmacıların ısrarla savundukları bu görüşe çeşitli reaksiyonlar gösterildi. Örneğin, Yahvist kaynağa ait İbranice metinleri sözdizim (sektaks), kelime yapısı (morfoloji) ve anlatım biçimi gibi linguistik açıdan inceleyen Richard M. Wright, doktora tezinde bu metinlerin Babil Sürgünü öncesinde yazılmış olması gerektiğini ortaya koyar.<sup>52</sup> Yahvist metinleri, sürgün öncesi döneme ait Arkaik ve Standart Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi ile sürgün sonrası döneme ait Geç Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi açısından inceler ve neticede Yahvist metinlerin linguistik açıdan Arkaik ya da Standart Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi niteliklerini taşıdığını, dolayısıyla sürgün öncesinde yazılmış olması gerektiğini savunur. Örneğin, Tanah'ta zamanla İbraniçeleşen Pers medeniyeti kökenli yaklaşık yirmi iki kelimenin olduğunu belirten Wright, bu kelimelerin Tanah'ta Ezgiler Ezgisi, Vâiz, Ester, Daniel, Ezra ve Nehemya gibi sürgün sonrası kitaplarda geçtiğini, Yahvist metinlerde ise geçmediğini tespit eder. Dolayısıyla, Wright'a göre Geç Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi sınıfına giren bu kelimelerin (örneğin, זמן -zımen "belirli bir zaman" kelimesi gibi) Yahvist metinlerde geçmemesi ve bu kelimeler yerine aynı anlama gelen Arkaik veya Standart Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi kelimelerinin (מועד -moed "belirli bir zaman" kelimesi gibi) kullanılması, Yahvist metinlerin sürgün öncesinde kaleme alındığının en önemli delillerindedir.<sup>53</sup>

Araştırmacılara göre Tevrat'ta dört temel şeriat yasası bulunur. Dört Kaynak Hipotezi'ne göre bunlar sırasıyla başta İsrailoğullarının sosyal ve dinî hayatlarını, geleneklerini ve yasalarını yansıtan en eski şeriat yasası Ahit Yasası (Çıkış 20-23) olmak üzere Tesniye Yasası (Tesniye 12-26), Kutsallık Yasası (Levililer 17-26) ve Kohenler Yasası'dır (Tevrat'taki diğer şer'i hükümler). Ancak Van Seters, bu görüşe karşı çıkar ve Ahit Yasası'nın, Tesniye Yasası ve Kutsallık Yasası sonrasında, Yeni Babil İmparatorluğu (MÖ 626-539) hakimiyeti altında Babil Sürgünü'nde Yahvist adı verilen bir yazar tarafından ünlü Hammurrabi Kanunları'ndan etkilenmek suretiyle kaleme alındığını ileri sürer ve bu iddiasını ikisi arasında çeşitli mukayeseler yaparak ispatlamaya çalışır.<sup>54</sup> Yakın Doğu çalışmaları uzmanı Bernard M. Levinson

<sup>51</sup> Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 250.

<sup>52</sup> Richard M. Wright, *Linguistic Evidence for the Pre-exilic Date of the Yahwistic Source* (London: T&T Clark International, 2005).

<sup>53</sup> Wright, *Linguistic Evidence*, 113-120.

<sup>54</sup> John Van Seters, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (New York: Oxford University Press, 2003), 1-7, 172-175; mukayeseler için bk. örneğin 97-99, 108-110.

(d. 1952), Van Seters'in Ahit Yasası'nın Hammurrabi Kanunları'ndan etkilenerek Babil'de yazıldığı tezini tartışmalı bulur. Levinson, Hammurrabi Kanunları'na ait elyazmalarının tarihsel dönemlere göre dağılımı üzerinde durur. Eski Babil İmparatorluğu (MÖ 2000-1600) döneminde kompoze edildikten sonra Hammurrabi Kanunları'na olan ilginin en fazla olduğu dönem, kanıtlara göre Yeni Asur İmparatorluğu (MÖ 912-612) dönemidir. Yeni Asur döneminde bu kanunlara olan ilgi, Yeni Babil döneminden çok daha fazladır. Levinson, bu hususa dikkat çekerek Hammurrabi Kanunları'nın Ahit Yasası üzerindeki etkisinin Yeni Asur hegemonyası altında gerçekleşmiş olabileceği ihtimaline işaret eder. Neticede bu olgu, Ahit Yasası'nı sürgün öncesi döneme konumlandıracaktır.<sup>55</sup>

Yine, bu bağlamda İbrahim'in doğudaki krallarla olan savaşı hakkında bilgi veren Tekvin 14. bölümün Pers döneminin sonlarında yazılmış olmasını gerektiğini ileri süren Van Seters'e karşı çıkan ve bu bölümün muhtemelen sürgün öncesi yazılmış olduğunu iddia eden İngiliz Eski Ahit uzmanı John A. Emerton<sup>56</sup> (ö. 2015) ve Van Seters'in Yahvist kaynakla ilgili görüşlerini karmaşık görüp Wellhausen hipotezinin her ne kadar ayrıntılı olarak gözden geçirilip geliştirilmesi gerekse de her şeye rağmen Tevrat'ı anlamak için en güvenli yol olduğunu savunan Eski Ahit uzmanı Ernest Nicholson<sup>57</sup> (ö. 2013) çalışmaları da zikredilebilir.

## SONUÇ

Batı dünyasında Tevrat'ın yapısını anlamak için Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi bağlamında uzunca bir süredir çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Bu tür çalışmalar geçmişte olduğu gibi günümüzde ve ilerleyen zamanlarda da şüphesiz yeni iddialarla devam edecektir. Arkeoloji ve filolojide yeni keşifler yapıldığı, belgeleri okuma ve inceleme teknikleri ortaya çıktığı ve hepsinden de önemlisi her dönemin şartları çerçevesinde farklı bakış açıları ortaya konulduğu için burada nihâî bir sonuca ulaşmak zor görünüyor.

Seküler bir Tevrat araştırmacısı olan John Van Seters, geleneksel Yahudiliğin Tevrat'ın vahiy kaynaklı olup Musa tarafından yazılan bir eser olduğu yönündeki inancını kabul etmez; Tevrat'ın farklı zaman ve mekânlarda yaşayan yazarlar tarafından kaleme alınmış olduğunu savunur. Tevrat'ın nasıl kompoze edildiği konusunda kendisinden önceki literatürü kullanmış, özellikle Antik Yakın Doğu mitolojisi üzerinde durarak Tevrat metnini eleştirel bir şekilde incelemiş ve neticede kendine özgü bir hipotez oluşturmuştur. Yazarın, Antik Yakın Doğu mitolojisiyle yakından ilgili bu düşünce yapısının oluşumunda, Yakın Doğu Medeniyetleri bölü-

<sup>55</sup> Bernard M. Levinson, "Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters", *In Search of Pre-exilic Israel*, ed. John Day (London: T&T Clark International, 2004), 288-296.

<sup>56</sup> John A. Emerton, "Some Problems in Genesis xiv", *Studies on the Language and Literature of the Bible: Selected Works of J.A. Emerton*, ed. Graham Davies ve Robert Gordon (Leiden: Brill, 2015), 509-536.

<sup>57</sup> Ernest Nicholson, *The Pentateuch in The Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 134-143, 145-153.

münde hem lisans hem de doktora eğitimi almış olmasının büyük bir etkisi olduğu görülmektedir. Van Seters'in görüşlerinin Wellhausen'inki gibi "fikir birliği"ni sağlayacak bir öneri olarak kabul görmediği söylenebilir. Bu hususla ilgili yeni bir fikir birliğine varmak için yarım asra yakın bir süredir ilmî bir çaba içerisinde bulunması takdire şayandır. Ancak, Tevrat metninde sorunlu gördüğü bazı anlatıları ustalıkla çözerken önerdikleri, başka zorlukların ortaya çıkmasına zemin hazırlamakta. Örneğin, Tevrat anlatımlarını yeniden yazıp kurgularken önerdiği alternatif okumalarını destekleyen kanıtları bazen çok azdır bazen de çok da ikna edici değildir. Ayrıca, kendi içinde de bazı çelişen noktalar bulmak mümkündür: İkinci İşaya, Yeremya ve Hezekiel gibi sürgün öncesi ve sürgün dönemi yazarlarının özellikle Tekvin'deki Yahvist anlatıların oluşmasında rol oynadığını ileri sürmesi, aslında bu anlatıların İsrailoğullarının kültürel hayatında önemli bir yere sahip olduğuna işaret eder. Dolayısıyla bu anlatılar Van Seters'in savunduğundan çok daha erken bir dönemde gündeme gelmiş olmalı. Bir diğer husus da Çıkış hadisesiyle ilgili antik hiçbir geleneğin olmadığını, bu anlatıların tamamen Yahvist yazara ait olduğunu iddia ederken Mika, Hoşea ve Amos gibi sürgün öncesi metinlerde yer alan Çıkış anlatılarına değinmemesi oldukça manidardır. Antik Yakın Doğu medeniyetlerine ait anlatıların, Tevrat'taki anlatılarla önemli benzerlik gösterdiği bir vakiadır. Ancak bu durum, Tevrat'ın bu anlatılara dayalı olarak kompoze edildiğini kanıtlamaya yetmez. Zira Tevrat, Antik Yakın Doğu medeniyetlerine ait bir bölgede yazılmıştır. Dolayısıyla, elimizde olan Tevrat metninin, içerik ve dil olarak içinde yaşadığı Antik Yakın Doğu medeniyetlerindeki anlatılarla benzerlik göstermesi doğaldır. Bu benzerlikler abartılmamalı, yazarların içinde yaşadığı sosyal ortamın kültürel ve tarihsel bağlarından tamamen kopamadıkları, bu anlatıları ortak bir dil kullanarak vermek istedikleri anlam ve mesajı ön plana alarak kendi anlatım tarzlarıyla ilettikleri unutulmamalıdır.

Netice olarak, Tevrat'ı anlamaya yönelik yapılan bu çalışmalarda bir önceki öneri sonraki tarafından yeni bakış açıları ve tekniklerle doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Bu tür hipotezlerin önemi, doğruluk ya da yanlışlıklarından ziyade Tevrat'ın anlaşılmasında ve yapılacak yeni çalışmalarda yeni bir basamak oluşturup oluşturmadığıdır. Kanaatimizce Van Seters, Antik Yakın Doğu mitolojisini kullanarak Yahvist kaynakla ilgili yaptığı tespitlerle Tevrat araştırmaları alanına önemli bir katkıda bulunmuştur.

## KAYNAKÇA

Arnold, Bill T. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. ed. T. Desmond Alexander & David W. Baker. Illinois: InterVarsity Press, 2003.

Ausloos, Hans. *The Deuteronomist's History: The Role of The Deuteronomist in Historical-Critical Research into Genesis-Numbers*. Leiden: Brill, 2015.



- Baden, Joel S. *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Bağır, Muhammed Ali. “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014), 279-310.
- Campbell, Antony F. & O'Brien, Mark A. *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Carr, David M. “Changes in Pentateuchal Criticism”. *Hebrew Bible/Old Testament The History of Its Interpretation*. ed. Magne Sæbø. Volume III Part 2, 431-466. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- D. Biggs, Robert. “Akkadian Didactic and Wisdom Literature”. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. ed. James B. Pritchard. 592-607. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Davidson, Israel. *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi A Fragment Edited From A Genizah Ms*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1915.
- Emerton, John A. “Some Problems in Genesis xiv”. *Studies on the Language and Literature of the Bible: Selected Works of J.A. Emerton*. ed. Graham Davies ve Robert Gordon. 509-536. Leiden: Brill, 2015.
- Emerton, John A. “The Date of The Yahwist”. *In Search of Pre-exilic Israel*. ed. John Day. 107-129. London: T&T Clark International, 2004.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*. çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1988.
- Heidel, Alexander. *Enûma Eliş Babil Yaratılış Destanı*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Acar Matbaacılık A. Ş., 2000.
- Konyar, Erkan. “Babil'in Asma Bahçeleri”. *Toplumsal Tarih* 96 (Aralık 2001), 46-53.
- Kuzgun, Şaban. *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası*. Ankara: Ertem Matbaa Ltd. Şti., 1996.
- Levin, Christoph. “The Yahwist: The Earliest Editor in the Pentateuch”. *Journal of Biblical Literature* 126/2 (Summer, 2007), 209-230.

- Levin, Christoph. *Re-Reading the Scriptures Essays on the Literary History of the Old Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Levinson, Bernard M. "Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters". In *Search of Pre-exilic Israel*. ed. John Day. 272-325. London: T&T Clark International, 2004.
- M. Wright, Richard. *Linguistic Evidence for the Pre-exilic Date of the Yahwistic Source*. London: T&T Clark International, 2005.
- McCormick, Clifford Mark. "Bibliography of John Van Seters". *Rethinking the Foundations Historiography in the Ancient World and in the Bible Essays in Honour of John Van Seters*, ed. Steven L. McKenzie ve Thomas Römer. 281-286. Berlin: De Gruyter, 2000.
- McKenzie, Steven L. "Preface". *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*. ed. Steven L. McKenzie ve M. Patrick Graham. VII-IX. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 243-266.
- Morrow, Jeffrey L. *Three Skeptics and the Bible La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*. Oregon: Pickwick Publications, 2016.
- Nicholson, Ernest. *The Pentateuch in The Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Pekşen, Okay. "Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda Tanrıların Rolü". *History Studies International Journal of History* 8/2 (2016), 55-68.
- Redford, Donald B. *A Study of the Biblical Story of Joseph*. Leiden: E.J. Brill, 1970.
- Reiner, Erica. "Akkadian Treaties from Syria and Assyria". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. ed. James B. Pritchard. 531-541. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009.
- V. Winnett, Frederick. "Re-Examining the Foundations". *Journal of Biblical Literature* 84/1 (March 1965), 1-19.
- Van Seters, John. "Author or Redaktor?". *The Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), 1-22.
- Van Seters, John. "Dating the Yahwist's History: Principles and Perspectives". *Biblica* 96/1 (2015), 1-25.

- Van Seters, John. "In the Babylonian Exile with J". *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*. ed. B. Becking ve Marjo C. A. Korpel. 71-89. Leiden: Brill, 1999.
- Van Seters, John. "Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography". *Scandinavian Journal of the Old Testament* 4/2 (1990), 1-12.
- Van Seters, John. "The Creation of Man and The Creation of the King". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 101/3 (1989), 333-342.
- Van Seters, John. "The Pentateuch". *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*, ed. Steven L. McKenzie ve M. Patrick Graham. 3-49. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Van Seters, John. "The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 98/1 (1986), 31-39.
- Van Seters, John. "The Redactor in Biblical Studies: A Nineteenth Century Anachronism". *Journal of Northwest Semitic Languages* 29/1 (2003), 1-19.
- Van Seters, John. *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Van Seters, John. *Abraham in History and Tradition*. USA: Echo Point Books & Media, 2014.
- Van Seters, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Van Seters, John. *My Life and Career as a Biblical Scholar*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Van Seters, John. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- Van Seters, John. *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006.
- Van Seters, John. *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Van Seters, John. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Van Seters, John. *The Yahwist A Historian of Israelite Origins*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013.
- Viviano, Pauline A. "Source Criticism". *To Each Its Own Meaning, Revised and Expanded: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. ed.

Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes. 35-57. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Wenham, Gordon. "Pentateuchal Studies Today", *Themelios* 22/1 (October 1996), 3-13.

Yetim, Merve. *Kutsal Kitap Eleştirisi -Julius Wellhausen Örneğinde-*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019.

Yıkar, Ömer Faruk. *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

## **İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine** On Approaches to Defining Islamic Philosophy

**Mahmut MEÇİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic Philosophy, Mardin / Turkey  
mahmutmecin@artuklu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4468-565X

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.897541

**Atıf / Citation:** Meçin, Mahmut. "İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine / On Approaches to Defining Islamic Philosophy". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi/journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 259-282.  
doi: 10.29288/ilted.897541

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

İslâm'da felsefî geleneğin "İslâm felsefesi" tabiriyle müsemma olması günümüzde artık kabul gören bir tabirdir. Fakat bu tabirin nasıl tanımlandığı ya da tanımlanması gerektiği konusunda bir mutabakattan bahsedilemez. İslâm felsefesine çeşitli açılardan yapılan tanımları eleştirel bir yaklaşımla ele alan bu makale, İslâm felsefesinde bir tanımlama problemi olduğu iddiasından hareket etmektedir. Makalede İslâm felsefesini tarihsel açıdan ele alan ve onu ana kaynakları ile evrensel misyonu bakımından tavsif eden tanımlar iki ayrı başlık altında değerlendirilerek bu tanımların İslâm felsefesinin mahiyeti ve kapsamını ne ölçüde ifade ettikleri tartışılmıştır. Bahse konu edilen tanımlarda terkipte yer alan "İslâm" lafzının, din olarak İslâm'a mı, İslâm medeniyetine mi, İslâm'ın hüküm sürdüğü belli bir coğrafyaya mı, yoksa İslâm'ın ana kaynakları ve evrensel ilkelerine mi işaret ettiği konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Çalışmada amaç, mevcut tanımları değerlendirerek İslâm felsefesini sadece bir coğrafi sınıra ve belirli bir tarihi kesite mahkûm etmeden daha kapsamlı bir biçimde tanımlayan yaklaşımları öne çıkarmak ve böylece süregelen tanımlama probleminde alternatif bir çözüm ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Tanımlama Problemi, Geleneksel Tanımlar, İslâm Felsefesinin Kapsamı, İslâm Felsefesinin Kaynağı.

## Abstract

Naming the philosophical tradition in Islam as "Islamic philosophy" is an accepted phrase nowadays. However, there is no consensus on how this term is or should be defined. This article, which deals with the definitions of Islamic philosophy from various angles with a critical approach, starts by addressing the claim that there is a definition problem in Islamic philosophy. In the article, the definitions that deal with Islamic philosophy historically and characterize it in terms of its main sources and its universal mission are evaluated under two separate headings, and to what extent these definitions express the nature and scope of Islamic philosophy are discussed. In the aforementioned definitions, there is a dispute as to whether the word "Islam" in the composition of Islamic philosophy refers to Islam as a religion, to the Islamic civilization, to a certain geography where Islam prevails, or to the main sources and universal principles of Islam. The aim of the study is to highlight approaches that define Islamic philosophy more comprehensively without restricting it to only a geographical boundary and a specific historical section, and thus to present an alternative solution to the ongoing definition problem.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Definition Problem, Traditional Definitions, Scope of Islamic Philosophy, Source of Islamic Philosophy.

## Extended Summary

In the history of Islamic thought, philosophical thought, which traces back to the years of the emergence of Islam, is named with different denominations by philosophy historians, orientalist and some researchers. It is possible to say that these denominations are generally made by taking into account the language in which the said philosophical activity is carried out, the ethnic origin or religious affiliation of the philosophers, the cultural environment in which this philosophy emerged, or the basic dynamics of the Islamic religion that determines its main character. Actually, besides those who called this philosophical activity "Arab philosophy", "Arabic philosophy" or "Arab-Islamic philosophy", there were also those who called it "Muslim philosophy", "philosophy in Islam" or "Islamic philosophy". This difference in the nomenclature attributed to the same concept also determines what Islamic philosophy means or how it should be defined. Among these different denominations, the fact that philosophical activity in the tradition of Islamic thought is called "Islamic philosophy" in the tradition of Islamic thought is a widely accepted term today. However, there is no consensus on how this term is defined or should be defined. This article, which takes a critical approach to the definitions of Islamic philosophy from various perspectives, claims that there is a definition problem in

Islamic philosophy. In the article, the definitions that deal with Islamic philosophy from a historical perspective and describe it in terms of its main sources and contemporary mission are evaluated under two separate headings and it is discussed to what extent these definitions express the nature and scope of Islamic philosophy. In the aforementioned definitions, especially there is a disagreement as to whether the word "Islam" in the phrase refers to Islam as a religion, to Islamic civilization, to a certain geography where Islam reigns, or to the main sources and universal principles of Islam. In this context, we can say that these approaches differ more in interpreting the concept of "Islam" while defining Islamic philosophy. In fact, the approaches that we call historical consider Islamic philosophy to consist of only the philosophy made by Muslims or intellectual activities that took place in the lands called Islamic civilization, or they consider it an intellectual movement that took place in a certain historical period and evaluate it as a past event. Although the approach that evaluates "Islam" in the phrase of Islamic philosophy as Islamic civilization and the Islamic world is still the most widely accepted definition among historical definitions, this definition is far from fully qualifying it to include the Islamic philosophy made today. Because this definition, which makes the distinctive features of Islamic philosophy on the basis of the classical period, does not describe a philosophy in the character of Islamic philosophy in any country, whether it is an Islamic country or not, where there is no such civilization institutionally as Islamic civilization or where a geography dominated by Islam is controversial. The approaches that define Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission draw a horizon that does not limit Islamic philosophy to a certain historical section or geography. Such a horizon gives Islamic philosophy a mission that can approach the problems that concern the society in every period of history, with inspiration from its own resources and with original methods, and which can bring contemporary and universal solutions. In this sense, we can say that the definitions that deal with Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission are more suitable for characterizing Islamic philosophy. Considering that the definition issue also determines the limits of the scope, the debates about the scope of Islamic philosophy are also discussed. In this regard, it should be said that the approach that sees philosophy, theology and mysticism, which represent different ways of knowing in the tradition of Islamic thought, not as fields that nullify and exclude each other, but as fields that feed and complement each other, is a more accurate approach. It is an important effort for this approach, which defines Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission, to consider its scope as a superior science where all Islamic sciences meet and feed. Because, this effort provides a perspective that broadens the horizons of all Islamic sciences, while at the same time giving an important task to Islamic philosophy in creating an Islamic worldview by providing a systematic coordination between Islamic sciences.

## GİRİŞ

İslâm ile felsefenin buluştuğu mevkide meydana gelen felsefi faaliyet kadim bir geçmişe sahiptir. Bu felsefi faaliyet İslâm düşünce tarihinde çeşitli isimlerle müsemma olsa da on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren "İslâm felsefesi" tabiri ile maruf olagelmıştır. Ancak "İslâm felsefesi" tabirinin ne anlama geldiği ve neyi kapsadığı İslâm felsefesi olarak kabul gören alanda halen tartışılabilen problemlerin başında gelir. İsimlendirme, tanımlama, mahiyet ve kapsam etrafında bahse konu olan meselenin problematiği şu sorular etrafında şekillenmektedir: İslâm felsefesi, Müslüman filozoflar tarafından ortaya konulan felsefi faaliyet midir? Yoksa İslâm medeniyeti olarak tabir edilen coğrafyada ve kültürel çevrede üretilen her türlü entelektüel faaliyeti mi ifade etmektedir? İslâm felsefesi, kadim dönemin felsefi birikiminin Arapçaya tercüme edilmesiyle zuhur eden bir felsefe midir? Yoksa kadim dönemin felsefe birikimiyle sınırlandırılması mümkün olmayan ve insanlık



tarihiyle eş zamanlı olan aşkın ve ezeli hikmetin devamı mıdır? İslâm felsefesi, tarihin muayyen bir döneminde yaşanan ve sona eren tarihsel bir olgu mudur? Yoksa öz kaynaklarından aldığı ilhamla zaman ve mekânla münhasır olmayan evrensel bir çaba mıdır? İslâm felsefesi, Müslümanlar tarafından üretilen kelâm, tasavvuf ve usûl-ı fıkhi da ihtiva eden daha geniş ve şamil bir çabanın adı mıdır? Yoksa sınırları ve kapsamı itibariyle özel bir karakteristiğe sahip olan bir disiplin midir? Bu soruların açtığı tartışmada meselenin özü, İslâm ile felsefenin buluştuğu kavşakta ortaya konulan düşünsel faaliyetin nasıl okunması veya tanımlanması gerektiği sorusuyla yakından ilgilidir. Her isimlendirmenin bir tür tanımlama, her tanımlamanın da tanımlayan kişinin bakış açısına göre çizilen bir sınır ve onun maksadını dışa vuran bir okuma biçimi olduğu düşünüldüğünde söz konusu felsefi faaliyeti isimlendirme ve tanımlamanın önemi daha bariz bir biçimde açığa çıkmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde İslâm'ın doğduğu yıllara kadar izleri sürülen felsefi düşünce özellikle sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren tercüme hareketi yoluyla sistematik bir hal almıştır. Söz konusu felsefi düşünce felsefe tarihçileri, oryantalistler ve kimi araştırmacılar tarafından farklı okuma biçimleriyle isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmelerin genel olarak söz konusu felsefi faaliyetin yapıldığı dil, filozofların etnik kökeni veya dinî mensubiyeti, bu felsefenin ortaya çıktığı kültürel muhit ya da onun asıl karakterini belirleyen İslâm'ın temel dinamiklerinin dikkate alınarak yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı kavram için yakıştırılan isimlendirmelerdeki bu çeşitlilik, İslâm felsefesinin hangi anlama geldiği veya nasıl tanımlanması gerektiğini de tayin etmektedir.

Tanımlamanın muhteva ve kapsamı da tayin ettiği göz önüne alındığında İslâm felsefesinin konu ve tarihî kapsamının yapılan tanıma göre değiştiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslâm felsefesini, klasik dönemle sınırlı tutarak İbn Rüşd'den (öl. 595/1198) sonra İslâm felsefesinin mazide kalan bir hadise olduğunu ileri süren kimi oryantalistlerin aksine İslâm medeniyetinde felsefi düşüncenin kesintisiz devam ettiğini savunanlar bulunmaktadır. Ayrıca İslâm felsefesinin konu kapsamını sadece felsefe ile münhasır kılanların yanında İslâm dünyasında kelâm, tasavvuf ve usûl-ı fıkhi gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefi bir yaklaşımla ele aldıklarına dikkat çekerek İslâm felsefesinin konu kapsamını geniş tutan yaklaşımlar da vardır.

Bu çalışmada İslâm felsefesinin kapsamını da belirleyen tanımlama problemi ele alınmıştır. Özellikle İslâm felsefesine giriş mahiyetinde yazılan eserlerde konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, bu meselenin halen tartışılmakta olduğu görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu eserlerde İslâm felsefesi için yapılan tanımlamalar tarihsel ve çağdaş veya evrensel tanımlar olarak iki başlık altında tasnif edilerek bu tanımlar gerekçeleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Ardından buradan hareketle dilsel, dinî ve coğrafi sınırların ötesinde küreselleşen dünyaya uygun bir

İslâm felsefesi yapmanın ve böyle bir felsefeyi tanımlamanın imkânı üzerinde durulmuştur. Çalışmadan amaç, mevcut tanımları değerlendirerek bunlar arasında felsefenin bütün konularını ele alan İslâm felsefesini sadece bir coğrafi sınıra ve belirli bir tarihî kesite mahkûm etmeden daha kapsamlı bir biçimde tanımlayan yaklaşımları öne çıkarmak ve böylece süregelen tanımlama probleminde alternatif bir çözüm ortaya koymaktır.

## 1. İSLÂM FELSEFESİNİ TARİHSEL AÇIDAN DEĞERLENDİREN TANIMLAR

İslâm düşünce geleneğinde meydana gelen felsefi faaliyeti belli bir tarihsel dönem esas alarak isimlendiren ve tanımlayan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu başlık altında söz konusu isimlendirme ve tanımlamaların dayandığı hususlara değinerek gördüğümüz paradokslara dikkat çekmeye çalışacağız. İslâm medeniyetindeki felsefi düşünceye veya Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi çabaya “İslâm felsefesi” denilmesi İslâm felsefesi tarihi üzerinde çalışan oryantalistlerle birlikte on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yaygın hale gelmiştir. Böyle bir isimlendirmenin bu felsefi faaliyetin doğduğu ve geliştiği klasik dönemde söz konusu olmadığını belirtmekte yarar var. Sistematik bir tercüme hareketinden sonra dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren eser vermeye başlayan İslâm filozofları yaptıkları entelektüel ve düşünsel faaliyeti, felsefeyle özdeş gördükleri “hikmet” kavramı ile ifade etmişlerdir. Böylece İslâm dünyasına dışarıdan dâhil edildiği gerekçesiyle hüsn-ü kabul görmeyen “felsefe” kavramına karşı Kur’an ve hadislerde sıklıkla geçen hikmet kavramını ikame ederek felsefi faaliyetin köklerinin İslâm’ın öz kaynaklarında mevcut olduğunu göstermeye çalışmışlardır.<sup>1</sup> Bu gayret, din ile felsefe arasında yaşanan gerilim ve çatışmayı aşmak için felsefenin menşesine epistemolojik bir meşruiyet kazandırma çabası olarak okunabilir.<sup>2</sup>

İslâm düşünce geleneğinde meydana gelen felsefi faaliyet etrafındaki tartışmalar, evvela bu faaliyetin nasıl isimlendirilmesi gerektiği üzerinedir. İslâm felsefesinin klasik döneminde temel eserlerin Arapça yazılmış olmasından hareketle söz konusu faaliyeti “Arap felsefesi” veya “Arapça felsefe” olarak nitelemek Batılı araştırmacılar ve Arap yazarlar arasında yaygın olan bir yaklaşımdır. H. Ritter, J. Schacht, R. P. Chenu, M. Horten, Van Steenberghe, W. Kustch, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin, D. Gutas, P. Adamson gibi araştırmacılara göre bu tabir, klasik dönemde Müslüman olmasa dahi Arapça yazan tüm filozofların felsefi faaliyetini adlandırmak için daha

<sup>1</sup> Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2010), 41-42; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 306-307.

<sup>2</sup> Eşref Altaş, “‘Fi Zuhûri’-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü’n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 25, 48.

uygun bir tabirdir.<sup>3</sup> Bu tabiri kullananlar çok dinli ve çok uluslu bir yapıya sahip olan İslâm medeniyetinin ortak paydasının Arapça olduğunu gerekçe gösterirken onlardan bazıları ise “İslâm felsefesi” tabirindeki ‘İslâm’ın zihinlerde uyandırdığı yoğun dinî çağrışımları nispeten bertaraf ettiğini öne sürerek “Arapça felsefe” tabirinin daha uygun bir tabir olduğunu savunurlar.<sup>4</sup> Bu geleneği Arapça felsefe olarak isimlendirmenin bir diğer sebebi, söz konusu gelenekte eser verenlerin çoğunun Hıristiyan ve Yahudi olduğu, Müslüman filozoflardan önemli bir kısmının ise sadece tercüme yaptıkları iddiasıdır. Bu iddiaya göre klasik dönem filozofları özgün bir felsefe ortaya koymaksızın tercüme hareketi sonucu elde edilen metinleri çözümlenmekle uğraşmıştır. Dolayısıyla Arapça felsefe dedikleri düşünce geleneği, kaynaklarını bu tercüme hareketinden alan bir felsefi geleneği ifade etmektedir.<sup>5</sup>

“Arap felsefesi” tabiri de benzer bir iddiayla söz konusu geleneğin temel eserlerinin Arapça yazılmış olmasının yanı sıra Ebû Yusuf Ya’kûb İbn İshak el-Kindî (öl. 252/866) gibi İslâm filozoflarının etnik kökenine vurgu yapmak için kullanılmaktadır. Örneğin *İslâm Felsefesi Tarihi* adıyla bir eseri olan Macit Fahri, İslâm felsefesini “Süryanilerin, Arapların, Perslerin, Türklerin ve daha başkalarının da faal olarak katıldıkları bilimum bir fikir sürecinin ürünü” olarak tarif ederek bu felsefenin kozmopolit yapısını kabul ettikten sonra bile “Arap unsuru ona ‘Arap felsefesi’ demeyi haklı ve gerekli kılacak derecede hâkimdir”<sup>6</sup> diyerek bu konudaki asıl görüşünü belirtir. Bu nitelemenin altında yatan sebeplerden birinin, belki de en önemlisinin Taha Hüseyin gibi Arap yazarların milliyetçi kaygılarının olduğu da unutulmamalıdır.<sup>7</sup>

Tanımlamada temel metinlerin dili ve filozofların etnik kökenini esas alan yaklaşım birçok açıdan problemlidir. Zira temel metinlerin Arapça yazılmış olmasının sebebi bu felsefi faaliyetin etnik karakteri değil, aksine ilk dönemlerde bu felsefi geleneğin yayıldığı bölgelerde bilim dilinin Arapça olmasıdır. Filozofların etnik kökenlerini öne çıkaran yaklaşım ise anakronik bir yorumdur. Çünkü etnisite fikrinin henüz modern zamanlardaki algısından uzak olduğu bir dönemde bu felsefe geleneği içinde eser veren Kindî gibi Arap filozoflar olduğu kadar Ebû Nasr Fârâbî (öl. 339/950) gibi Türk; Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (öl. 313/925), Ebû Alî İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Ebû Hâmid Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi Fars kö-

<sup>3</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 2; Mübahat Türker Küyel, “Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.,” *Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Felsefe Bölümü Dergisi*, 8 (1970): 275-275; Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesine Giriş,” *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1: 16.

<sup>4</sup> M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 31.

<sup>5</sup> Peter Adamson, Taylor Richard C., “Giriş”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 4-5; Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002), 5-25.

<sup>6</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 1.

<sup>7</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 2.

kenli filozoflar da bulunmaktadır. Hatta klasik dönem filozofları arasında kesin olarak Arap olduğu bilinen tek filozof Kindî'dir. Fakat eser veren filozoflar etnik kökenleriyle değil, İslâm beldesi olarak görülen doğum yerleri ile tanınmaktaydı. Nitekim İslâm filozoflarından hiç birinin eserlerinde etnik kimliğini öne çıkaran bir ifadesine rastlamak söz konusu değildir. Bu nedenle Arapça felsefe ve Arap felsefesi tabirleri birçok kesim tarafından kabul görmemiştir.

Arapça felsefe ve Arap felsefesi tabirlerine karşı çıkan M. Tara Chand, İ. Medkûr, A. Moin, A. Arberry, H. Corbin, Van den Bergh ve L. Gardet gibi felsefe tarihçilerine göre klasik felsefi metinlerinin hangi dille yazıldığından hareketle bu felsefi geleneği isimlendirmek doğru değildir. Zira o dönemin bilim dili Arapça olmasından ötürü İslâm filozoflarının çoğu eserlerini Arapça kaleme almış olsalar da tamamı ırk bakımından Arap değildirler. Kaldı ki her ne kadar felsefi metinlerin çoğunluğu Arapça yazılmış olsa da özellikle klasik sonrası dönemde Farsça ve Türkçe gibi diğer dillerde yazılan metinler de bulunmaktadır. Bu felsefenin karakterini belirleyen husus, bu felsefenin hangi dille yapıldığı değil ele alınan müşterek meseleler ve bu meselelere yaklaşım tarzıdır. O halde bu konuda belirleyici olan "İslâm" dini söz konusu olduğu için bu felsefe geleneğine "Müslüman felsefesi" veya "İslâm felsefesi" demek daha uygundur.<sup>8</sup> Nitekim yukarıda zikredilen isimlendirmeler arasında "İslâm felsefesi" tabiri söz konusu felsefeyi ifade etmede en çok tercih edilen tabir olarak özellikle son iki yüz yıldır yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Fakat bu tabiri kullananların "İslâm" kavramından kastedilenin ne olduğu konusunda mutabık oldukları söylenemez. Diğer bir ifadeyle İslâm düşünce geleneğinde gerçekleşen felsefi faaliyetin "İslâm felsefesi" ile tesmiye olması gerektiği konusunda bir uzlaşma sağlanmış olsa da bu tabirin ne anlama geldiği ve neyi kapsadığı konusunda nihaî bir mutabakattan bahsedilemez. Bu nedenle söz konusu felsefi geleneğin etrafında dönen ikinci tartışma, İslâm felsefesi tabirinin nasıl tanımlandığı veya tanımlanması gerektiği konusundadır.

"İslâm felsefesi" tabirinde kullanılan "İslâm" kavramı, yukarıda ismi zikredilen bazı araştırmacılara göre bu felsefeyi yapanların dinî mensubiyetine işaret etmektedir. Örneğin Kur'an'ı, İslâm filozofunun zihin dünyasını besleyen ve geliştiren en önemli kaynak olarak gören Corbin'e göre İslâm filozoflarının en karakteristik özelliği İslâm dininin temel dinamiklerinden ilham almalarıdır.<sup>9</sup> Dolayısıyla Hristiyan ve Yahudi filozoflar her ne kadar Arapça eser yazmış ve aynı coğrafyada yaşamış olsalar da böyle bir kaynaktan beslenmedikleri için felsefeleri "İslâm felsefesi" olarak değerlendirilemez. Fakat "İslâm felsefesi" terkindeki "İslâm" lafzını zikredilen mânâda dinî mensubiyet olarak ele alan bu yaklaşım da eleştiriden vares-

<sup>8</sup> Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 270-274; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/ 2-3.

<sup>9</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 8.

te değildir. Çünkü bu yaklaşıma binaen yapılan bir tanımlama söz konusu felsefi faaliyeti tam mânâsıyla karşılamamaktadır. Şöyle ki bu durumda Müslüman olmayan filozofların İslâm felsefesi geleneği içerisindeki çalışmaları nasıl değerlendirilecektir? Zira İslâm topraklarında İslâm felsefesinin klasik dönem karakteri içerisinde felsefe yaparak bu dönem felsefesinin şekillenmesinde yadsınamaz katkıları olan Huneyn bin İshak (ö. 260/873), Ebu Bişr Mettâ bin Yunus (ö. 328/940) Yahyâ bin Adî (ö. 364/975) ve Mûsâ bin Meymûn (Maimonides) (ö. 601/1204) gibi Hristiyan ve Yahudi filozoflar vardır. Kaldı ki günümüz bağlamında düşünüldüğünde bu yaklaşıma göre İslâm felsefesi alanında çalışmak isteyen bir filozofun evvela şahadet getirip Müslüman olmasını mı şart koşmamız gerekir? Keza örneğin Hristiyanlıktaki “ilk günah” veya “kurtuluş” inancını felsefi açıdan çalışmak isteyen bir filozofun önce Hristiyan olması mı gerekir? İslâm felsefesinin hem klasik dönemi hem de günümüzde İslâm felsefesi alanında çalışmalar yapan düşünürler göz önüne alındığında çelişkili görünen böyle bir anlayış İslâm felsefesinin çalışma alanını belli bir zümreye has kılarak bu felsefenin sadece içeriden bakışla yapılabileceğini savunmaktadır. Böylece İslâm dinine mensup olmayanlara bu felsefenin kapılarını kapatarak farklı bir perspektif getirebilecek olan dışarıdan bakışları bu felsefenin kapsamına almamaktadır.

Diğer bir tanımlama çabası ise İslâm felsefesi terkipteki “İslâm” tabirini İslâm dini anlamında kabul ederek İslâm felsefesini İslâm dininin temel kaynakları olan Kur’an ve sünnet naslarının felsefi açıdan tartışılması ve temellendirilmesi olarak gören yaklaşımdır. Ele aldığı problemler ve hareket noktası başta olmak üzere İslâm felsefesini din olarak İslâm’ın felsefesi olarak gören bu yaklaşıma itiraz edenler ise İslâm’ın din olarak felsefe olmadığını ve İslâm felsefesi tabiriyle İslâm’ın felsefe olduğunun kastedilmediğini savunurlar. Bunlara göre “İslâm” tabiri yapılan felsefenin karakterini, kime ve neye ait olduğunu niteleyen bir sıfattır. Çünkü din ilahî vahyin bir ürünü iken felsefe insan aklının mahsulüdür.<sup>10</sup> İslâm filozofları her ne kadar birtakım inanç meseleleriyle ilgilenmişlerse de bu meseleleri ele alırken bir kelâmcının savunmacı yaklaşımıyla yetinmeyip felsefe yapmışlardır. Kaldı ki İslâm filozofu olarak adlandırılan İbn Râvendî gibi ateist ve materyalist filozoflar da vardır.<sup>11</sup> Filozofun amacı hiçbir zaman bir dinin inançlarını ispatlamak olmamıştır. Bu nedenle İslâm felsefesindeki İslâm, “İslâm’ın inanç ilkelerini akli yoldan izah etmek” anlamında “İslâm’ın felsefesi” veya “İslâmî felsefe” ile özdeşleştirilemez.<sup>12</sup> Ayrıca delil ile hakikatin standardının din ve felsefede birbirinden farklı olduğunu, felsefenin genel ve evrensel olanla ilgilendiğini, dolayısıyla onu belli bir dine veya kültürel çevreye hasrettiğimizde onu özünden uzaklaştıracağımızı ileri süren kimi

<sup>10</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 1-2.

<sup>11</sup> Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe -Türk-İslâm Felsefesi* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1986), 44-45.

<sup>12</sup> Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 26-27.

felsefe tarihçilerine göre de “İslâm felsefesi” terkibi özü itibariyle tezat bir durum teşkil etmektedir.<sup>13</sup>

İslâm felsefesini “İslâm’ın felsefesi” olarak gören yukarıdaki tanım ve aksi yönde yapılan savunmaya dikkatle baktığımızda kimi hususların izaha muhtaç olduğunu söylemeliyiz. Özellikle İslâm’ın din olarak felsefesinin yapılamayacağını öne süren aksi iddia kendi içinde kimi tezatlar barındırmaktadır. Şöyle ki ilahî kaynaklıdır diyerek din olarak İslâm veya Hristiyanlık, insan aklının bir faaliyeti olan felsefeye konu olamaz mı? Bu soruya verilecek olumsuz yanıt, din felsefesine bir inceleme alanı bırakmayacak, hatta din ile felsefenin uzlaşmazlığını savunanların iddiasını haklı çıkaracaktır. Kaldı ki dinin ilahî, felsefenin ise beşerî akıl kaynaklı olduğu iddiası İslâm filozofları tarafından ortaya konulan nübüvvet teorisi<sup>14</sup> ve felsefe ile dinin aynı hakikatin iki farklı veçhesi olduğu anlamına gelen “çifte hakikat” tezi ile de çelişmektedir.<sup>15</sup> Zira İslâm filozoflarının felsefeye alternatif kullandıkları hikmetin ilahî kökenli olduğu ve nebevî bir kaynak olan peygamberlik kandilinden (*mişkâtü’n-Nübüvve*) muktebes olduğu fikri, Müslüman filozoflara kültür, zaman ve mekânda ortaya çıkan entelektüel farklılıkları ezeli ve ebedî bir hakikatin tezahürü olarak görüp içselleştirme imkânı vermiştir.<sup>16</sup>

İslâm felsefesini ortaya çıkaran itici güçlere baktığımızda Antik-Helenistik felsefenin tercüme yoluyla aktarılmasından önce İslâm dininin temel kaynağı olan Kur’an’ın müminleri düşünmeye, afakta ve enfüste gördükleri üzerine tefekkür etmeye, tabiatın dilini anlamaya teşvik eden ve bir delile dayanarak iman etmelerini salık veren öğretilerini görüyoruz. Dinin gaybî öğretilerinin bütünüyle delille ulaşılan bir bilgiye dayanmadığı muhakkaktır. Fakat bu durum, dinin özü olan imanın bilgi içermediği ve bütünüyle dinî tecrübeye dayanan bir histen ibaret olduğu yahut tartışılmaz ve dogma kabul edilen bir inanç sistemi olduğu anlamına gelmez. Nitekim İslâm filozofları tarafından tartışılarak hakikatine aklî/mantıkî yollarla vâkıf olmaya çalışılan tevhid, yaratma, nübüvvet ve meâd gibi İslâm dininin en temel inanç meseleleri de göstermektedir ki İslâm filozofları daha çok İslâm dininin temel inançları üzerinde felsefe yapmışlardır. Bu anlamda felsefe veya aklî düşüncenin imanı aydınlatan, derinleştiren ve evrensel bir dil haline getiren bir yararı olduğu gibi imanın da akla imkânlarını gösteren ve sınırlarını belirleyen bir işlevi olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> Zira İkbâl’in ifadesiyle felsefe, her türlü yetkiliden şüphe eden özgür

<sup>13</sup> Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 31.

<sup>14</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1996), 31-33; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzilâ*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Daru’l-Meşrîk, 1991), 124-127.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl el-keşf an minhâil-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2016), 82-87.

<sup>16</sup> Altaş, “Fi Zuhûri’l-Felsefe”, 9; Seyyid Hüseyin Nasr (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017), 1/ 41.

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 255.

bir araştırmadır. Bununla birlikte insan düşüncesinin eleştirisiz varsayımlarının gizlendiği yere kadar izini sürerken bir yerden sonra acziyetini fark edecek olan yine akıldır.<sup>18</sup> Dolayısıyla “İslâm, din olarak felsefeye konu olamaz” denildiğinde imanın bilgidен tamamen ayrı olmadığı ve dinin temel inanç meselelerini kabul etmede aklın rolü göz ardı edilmemelidir. Bu mesele, İslâm felsefesini ana kaynakları bakımından değerlendiren tanımların ele alındığı bir sonraki başlıkta farklı bir açıdan tartışılacaktır.

İslâm felsefesi için yukarıda zikredilen tanımlamalardan daha çok tercih edilen ve üzerinde daha fazla mutabık olunan tanım ise İslâm felsefesindeki “İslâm” kavramını “İslâm medeniyeti” veya “İslâm dünyası” şeklinde yorumlayan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre İslâm felsefesi, ne sadece Müslümanlar tarafından icra edilen felsefeyi karşılamakta, ne İslâm dininin inanç ilkelerini aklî yoldan izah etme çabasını ifade etmekte, ne de herhangi bir etnik kökene veya dile işaret etmektedir. Aksine İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinde veya İslâm’ın hâkim olduğu topraklarda gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyeti ifade etmektedir.<sup>19</sup> İslâm felsefesinin geliştiği kültürel bağlama işaret ederek yapılan bu tanımlamaya göre terkipte yer alan “İslâm” lafzı, bu felsefî geleneğin neşet ettiği entelektüel muhiti ve İslâm dininin oluşturduğu toplum ve medeniyette meydana gelen düşünsel etkinliği tavsif etmektedir.<sup>20</sup> Batı Roma İmparatorluğunun miladî 313 yılında Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinden kısa bir süre sonra Antik Çağ felsefesinin hazinesi hükümünde olan İskenderiye kütüphanesinin yakılması ve Platon’un Akademisi ile Aristoteles’in Lykeum’unun İmparator Jüstinyen tarafından kapatılmasıyla bilim ve felsefe sığınacak bir yurt aramıştır. Böyle bir zamanda ortaya çıkan İslâm, ilim ve düşünceye kucak açan tutumuyla yurtsuz kalan antikçağ filozof ve bilginleri için güvenli bir liman olmuştur. Bu vesileyle Yunancadan Arapçaya büyük bir entelektüel faaliyet olan tercüme hareketi sayesinde aktarılan felsefe, Müslümanlar tarafından inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü bu medeniyette hayatiyet kazanarak yeniden neşv u nema bulmuştur. Zira malum olduğu üzere marifet iltifata tabidir. Bu nedenle Müslümanların sahiplenmekle kalmayıp geliştirdikleri bu felsefeye İslâm felsefesi denilmelidir.<sup>21</sup> Diğer bir ifadeyle böyle bir kültürel atmosferde yapılan felsefî faaliyeti “İslâm medeniyetinin bir ürünü” olduğunu vurgulamak için İslâm felsefesi, dinî veya etnik kimliği ne olursa olsun felsefe yapanları da “İslâm filozofu” olarak nitelemek tercihen daha makuldür.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 31.

<sup>19</sup> Alper, “İslâm Felsefesine Giriş”, 1/13; Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 31.

<sup>20</sup> Abdulkuddûs Bingöl, “‘İslâm Düşüncesi’ ve ‘İslâm Felsefesi’ Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 15/ (Bahar 1995), 19.

<sup>21</sup> Ali Durusoy, “İslâm Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, *Eskiyeni* 16 (2010), 15.

<sup>22</sup> Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 30-31.



İslâm felsefesini kabaca “İslâm medeniyetinde ortaya konulan entelektüel faaliyet” olarak tanımlayan yukarıdaki yaklaşım, her ne kadar İslâm’da felsefi gelenek üzerine çalışan entelektüel ve akademik camiada en çok kabul gören tanım ise de “İslâm felsefesi” kavramını tam anlamıyla karşıladığı söylenemez. Zira unutulmalıdır ki bu tanımda vurgu yapılan “İslâm medeniyeti” veya “İslâm’ın hâkim olduğu topraklar” İslâm birliğinin henüz bozulmadığı belli bir tarihî kesite karşılık gelmektedir.<sup>23</sup> Yani bu tanımda yer alan “İslâm” lafzı tarihsel-kültürel bir kavram olarak 7.-8. yüzyıl ile başlayıp 15.-16. yüzyıla kadar uzanan dönemde ve bu dönemde yayılmış olduğu ülkelerde ortaya koyduğu evrensel boyutta önemli ve etkili büyük uygarlık hareketi olan İslâm’dır.<sup>24</sup> Dolayısıyla böyle bir tanım klasik dönem sonrası İran, Türkiye ve diğer ülkelerde hatta modern dönemlerde yapılan felsefeyi kapsamamaktadır. Zira İslâm felsefesinin ayırıcı özelliklerini klasik dönemi esas alarak yapan bu tanım, kurumsal olarak İslâm medeniyeti gibi bir medeniyetin söz konusu olmadığı veya İslâm’ın hâkim olduğu bir coğrafyanın tartışmalı olduğu günümüzde herhangi bir ülkede İslâm felsefesi karakterinde yapılan bir felsefeyi tavsif etmemektedir. İslâm felsefesinin bu potansiyelini düşünerek ona daha geniş bir perspektiften bakan ve onu bu nokta-ı nazardan tanımlayan yaklaşımlar da elbette yok değildir.

## 2. İSLÂM FELSEFESİNİ ANA KAYNAKLARI VE EVRENSEL MİSYONU BAKIMINDAN DEĞERLENDİREN TANIMLAR

Yukarıda zikredilen tanımların ortak paydası İslâm felsefesini tarihî açıdan ele almaları ve çoğunlukla İslâm felsefesinin klasik dönemini esas alarak bir tanım yapmalarıdır. İslâm felsefesinin oryantalist ve geleneksel kavrayışının büyük oranda etkili olduğu bu tanımların klasik sonrası dönemde yapılan ve günümüzde yapılmakta olan<sup>25</sup> veya yapma imkânı olan İslâm felsefesini kapsamaması mümkün değildir. Ancak İslâm felsefesini tarihî bir çalışma alanı olarak görmeyen ve İslâm’ın zaman ve mekânla kayıtlı olmayan öğretileri bakımından İslâm felsefesinin dinamik ve entelektüel bir tanımının olmasını gerekli gören yaklaşımlar da vardır. İslâm felsefesini İslâm’ın ana kaynaklarına dayalı bir felsefe olarak kabul eden yaklaşımlara göre bu felsefenin temel unsuru İslâm, İslâm’ın temel kaynağı ise Kur’an ve Sünnettir. Bu nedenle İslâm’da felsefi düşüncenin kökleri tercüme hareketleri ile doku-

<sup>23</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 3.

<sup>24</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1.

<sup>25</sup> Günümüzde İslâm felsefesi karakterinde bir felsefenin olup olmadığı konusu tartışmalı olsa da bu başlık altında ele aldığımız tanımlarda da görüleceği üzere bu çalışma, böyle bir felsefenin günümüzde hatta gelecekte ve tarihin her döneminde yapılabileceği ve genel felsefe içerisinde yer alacağı iddiasını taşımaktadır. Günümüzde İslâm felsefesinin olup olmadığını ele alan şu çalışmalara bakılabilir: İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 15-29, 57; Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45-58; Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, 243-272.

zuncu asırdan itibaren değil İslâm'ın ta birinci asrında aranmalıdır.<sup>26</sup> Elbette Yunan etkisi inkâr edilemez ancak bunu İslâm felsefesinin tarihî seyri içinde önemli bir unsur olarak zikretmek yerine İslâm felsefesinin asli/kurucu unsuru olarak zikretmek İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın insanı devamlı tefekküre, teemmüle, yeryüzünde ve gökyüzünde gördükleri üzerinde düşünmeye çağırarak bir nevi felsefeye yönlendirdiğini göz ardı etmek demektir.<sup>27</sup>

İslâm felsefesini ilham aldığı öz kaynakları itibariyle ele alan bu yaklaşımlara göre İslâm felsefesi belli bir tarihsel dönemde meydana gelen olmuş-bitmiş bir hadise olmadığı gibi geçmişe saplanıp kalarak anakronik bir tutumla geleneği sahiplenen ama bugünü umursamayan ve geleceği göremeyen bir düşünce de değildir.<sup>28</sup> Aksine İslâm felsefesi muharrik gücünü İslâm'ın öz kaynaklarında mevcut olan ezeli hikmetten alarak dün de var olduğu gibi bugün de var olan ve yarına dair öngörülerıyla genel felsefenin evrensel yolculuğunda yerini koruyacak bir düşüncedir. Bu nedenle İslâm felsefesi terkinde yer alan “İslâm”, tarihî bir dönemi veya Müslümanların hâkim olduğu bir medeniyetin yanı sıra, hatta daha fazla bizzat din olarak İslâm'a göndermede bulunarak bu felsefenin öğreti ve değerlerinin kaynağına işaret etmektedir. Bu yaklaşım İslâm felsefesinin tarihsel bir süreçte yaşanan ve yerini başka bir geleneğe bırakan bir düşünce değil, aksine ana kaynaklarını her çağ ve koşulda felsefi bir bakışla değerlendiren ve söz konusu kaynak ve öğretilerden hareketle insanlığın karşı karşıya kaldığı problemlere dair söyleyecek sözü olan dinamik bir düşünce geleneği olduğunu ifade etmektedir.

İslâm felsefesini ortaya çıkaran temel saikin kadim düşünce geleneğinden tercüme yoluyla aktarılan miras değil, İslâm dininin öz kaynakları olduğunu savunan bu yaklaşıma göre Kur'an ve vahiy, İslâm felsefesinin zuhurunu sağlayan ve bu felsefenin her dönemde yapılmasını mümkün kılan bir ilham kaynağıdır. Rosenthal'in belirttiği üzere Kur'an, bilgi (*el-ilm*) kavramını İslâm medeniyetinin ta yüreğine yerleştiren bir kitaptır. Rosenthal İslâm medeniyetinin teşekkülünde bilginin etkin rolüne dikkat çekerken bu kavramın Müslümanların dinî ve siyasî hayatındaki zengin anlamları olan ve dolayısıyla Kur'an'da sıklıkla başvurulan bir kavram olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>29</sup> Rosenthal'in bu yerinde tespiti her ne kadar ilk dönem Müslümanlarına dair olsa da bilgi temeline dayanan bir toplumun inşasında ve bu toplumda neşv u nema bulan düşünsel faaliyetin kaynağına ve karakterine yaptığı vurgu bakımından önemlidir.

<sup>26</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 34, 57, 63, 65; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 1/72-75.

<sup>27</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 60; Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45-48.

<sup>28</sup> Şahin Filiz, *İslam ve Felsefe* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 403-404.

<sup>29</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 19-32.

Benzer bir görüşü dile getiren S. Hüseyin Nasr'a göre ise İslâm felsefesi sadece İslâm dünyasında Müslümanlar tarafından ortaya konulan bir felsefe olması dolayısıyla değil, aynı zamanda karşıtlarının aksi yöndeki iddialarına rağmen, ilkeler ve ilhamlarının kaynağı olarak ele aldığı birçok sorunu vahiyden alması bakımından İslâmî karakteri tebarüz eden bir felsefedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla yazılı bir geleneği olmayan ümmî bir topluma inen Kur'an, iki-üç asır içinde entelektüel bir geleneğin oluşmasını sağlayarak kültürel ve kurumsal bir dinamizm yaratmış ve kısa sürede bu toplumdaki felsefe ve bilim alanında öncü şahsiyetler çıkarmıştır. Kur'an bu nedenle, ilmî ve fikrî faaliyetin başlamasında sadece teşvik edici olarak değil aynı zamanda söz konusu faaliyeti yönlendirici ve daha önemlisi ilmî ve fikrî ilkeleri tayin edici bir işlev görerek bu faaliyetin sürekliliğini sağlayan en önemli sebep olarak görülmelidir.<sup>31</sup> İslâm felsefesini ezeli hikmetin bir yorumu olarak değerlendiren Nasr'a göre İslâm felsefesi, kadim dönemlerin zengin mirasını kullanmakla birlikte aslında Kutsal Metnin felsefi bir hermenötüğüdür. Bu nedenle İslâm düşünce tarihinde geçici ve bu düşüncenin kodlarına yabancı olmayan İslâm felsefesi, İslâm'ın ana kaynaklarına dayanan derin kökleriyle günümüze gelinceye kadar asırlar boyu İslâm medeniyetinde devam edegelen en önemli entelektüel perspektiftir.<sup>32</sup> Nasr'ın bu tanımına göre hareket noktasını ve sürekliliğini ezeli hikmetle özdeş olan kaynaklarından aldığı ilhamla idame ettiren bu felsefi faaliyetin belli bir tarihî dönemle sınırlı kalarak akamete uğraması söz konusu olamaz. Dolayısıyla İslâm felsefesi, etkisini yitiren tarihsel bir olay ve geleneksel bir algıdan öte özgün karakteri ve değerler sistemiyle daim ve kaim olan bir felsefi yaklaşımdır.

İslâm felsefesini ana kaynaklarına vurgu yaparak değerlendiren tanımlardan biri "İslâmî çerçeve" ve "İslâmî dünya görüşü" kavramları bağlamında İslâm felsefesini değerlendiren yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre İslâm felsefesini "dil ve zihinsel algı açısından İslâmî özelliklere sahip olan" bir felsefe şeklinde anlayabiliriz.<sup>33</sup> Bunu "İslâmî dünya görüşü" olarak kavramsallaştıran M. Nakib el-Attas bu dünya görüşünü inşa eden temel ilkelere dikkat çeker. Bu ilkeler Allah'ın, vahyin, O'nun yaratıklarının, insanın, nefsin, bilginin, dinin, özgürlüğün, değerlerin, erdemlerin ve mutluluğun mahiyetidir. Bu dünya görüşünün temel kaynağı aklın keşf yoluyla elde ettiği ve dinin tasdik ettiği vahiydir.<sup>34</sup> Dolayısıyla İslâm felsefesindeki kurucu unsur Yunan düşüncesi değil, İslâmî dünya görüşünü inşa eden bu ilkelerdir. Aksi halde bu düşünce sistemine İslâm felsefesi denilemez. Attas'a göre İslâmî dünya görüşü İslâm'ın varoluşa bütüncül bakışıdır. Hem dünyayı hem de ahireti, başka bir ifadeyle

<sup>30</sup> Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45.

<sup>31</sup> Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 20.

<sup>32</sup> Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/58.

<sup>33</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 34-35.

<sup>34</sup> S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Asli Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları), 15-16.

le hem kutsalı hem de profanı kuşatan bu bütüncül bakışıyla İslâmî dünya görüşü, bir ideal değil vakiydir; tarihsel ve statik değil, bu görüşe meydan okuyan, karşıt düşünce sistemlerine karşı dinamik olan ve süreklilik arz eden bir düşüncedir.<sup>35</sup>

Attas'ın "İslâmî çerçeve" ve "İslâmî dünya görüşü" tasavvurunu "Kur'an ve sünneti yorumlayışımızdan ortaya çıkan bakış açısı" olarak tanımlayan Alparslan Açıkgenç, İslâm felsefesinin çağdaş ve evrensel bir tanımı için bir bilgi felsefesinin geliştirilmesini önerir. İslâmî bağlamda geliştirilen bu bilgi felsefesi şunu önermektedir: Aşkın bilimlerde İslâmî çerçeveyi esas alıp bunları bütün ve sistemli bir dünya görüşü arz eden felsefi düşünce şeklinde insanlığa sunmalıyız. Olgusal ve günlük bilimlerde ise çağımızın bilgisini esas alarak İslâmî çerçevenin bilgi tutumuna tabi tutmalıyız. İşte bu iki temel yaklaşımı esas alarak geliştirilecek bir yöntemle İslâmî çerçevenin çağımızdaki ilgisinin oluşturduğu dünya görüşünü, açık, seçik ve düzenli olarak ifade edecek bir sistem kurma amacı, çağdaş İslâm filozofunun en temel gayesi olmalıdır.<sup>36</sup> Bu bağlamda bir tanım yapan Açıkgenç'e göre "İslâm felsefesi, İslâmî çerçevede varlık ve oluşun mahiyetini anlayabilmek ve bu uğraş içerisinde idrâk ettiği yüksek hakikatler doğrultusunda bir hayat anlayışı ortaya koyabilmek için, o büyük insanlık mücadelesinin verildiği bir düşünce alanıdır." Böyle bir alan içerisinde Müslüman filozof, klasik felsefi tutumla evrenin ve evren içindeki insan varlığının mahiyetini anlama ve gayesini keşfetme peşindedir. İnsana meydan okuyan evrende, neden ve nasıl bulunduğu sorusu ile ilgilenirken onu en derinden meşgul eden ise bu hayatta kötü ile iyinin neden bir arada olduğudur. İşte İslâm felsefesinin en karakteristik özelliği insanın tek gayesini bilgi elde etmekle sınırlamadan o bilgiye ahlakî bir içerik de kazandırmasıdır.<sup>37</sup>

İslâm felsefesinin, İslâmî kimliğine işaret ederek bu felsefi geleneğin salt tarihî bir olgu olarak görülmemesi gerektiğini savunan bir diğer yaklaşım ise İlhan Kutluer'e aittir. "İslâm felsefesini tarihî açıdan tanımlamanın yanı sıra entelektüel açıdan da tanımlamak gerekir" diyen Kutluer'e göre İslâm felsefesi tarihini çalışmanın asıl maksadı, bu tarihî deneyimden hareketle çağın veya geleceğin İslâm filozoflarını yetiştirecek iklimi oluşturmaktır. Bu iklimi oluşturmak, İslâm felsefesini sadece tarihî bir "olgu" olarak değerlendirip felâsifenin ortaya koyduğu metinlerle sınırlamaksızın kavram ve problemlerini daha geniş bir müktesebat bağlamında tartışacağı ve yeniden üretilebilir bir düşünce alanı oluşturacağı bir entelektüel gelenek oluşturmakla mümkündür. Kutluer, entelektüel dediği açıdan İslâm felsefesini "Müslüman aklının yalnızca tarihî olmakla izah edilemeyecek olan evrensel bir tecellisi" olarak tanımlar. Bu evrensellik, İslâm felsefesini beşerî aklın anlamlı bula-

<sup>35</sup> Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, 1,15-16, 42.

<sup>36</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 57.

<sup>37</sup> Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 55-56.

çağı, katılmak ya da karşı çıkmak şeklinde iştirak edeceği bir ideler sistemi olarak kavramamızı mümkün kılan İslâmî fikriyâtın âlemşümül bir tecellisini ifade etmektedir. İslâm felsefesini entelektüel ve evrensel bir yaklaşımla tanımlamak, onu tarihî bir olgu olmaktan çıkarıp onun geliştirilebilir, eleştirilebilir ve yeniden üretilebilir olduğuna inanmak demektir. Bu tanımın hâlen bir imkân halinde olduğuna dikkat çeken Kutluer'e göre yirmi birinci yüzyılda içimizden İslâm filozofları çıkararak önemli ve yönlendirici öğretiler ortaya koyduklarında İslâm felsefesinin entelektüel tanımını fiilen gerçeklik kazanacaktır.<sup>38</sup>

İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonuyla ele alan bu yaklaşımlar İslâm felsefesini belli bir tarihî dönem veya sınırlı bir coğrafya ile münhasır kılmadan ona daha kapsamlı bir perspektif atfetmektedir. İslâm felsefesindeki "İslâm" lafzını İslâm'ın temel kaynaklarını yorumlayan bakış açısı olarak yorumlayan bu perspektif, İslâm felsefesine zaman ve mekân ile kayıtlı olmaksızın toplumu ilgilendiren sorunlara öz kaynaklarından beslenerek kendine has bir yöntemle her dönemde muasır ve evrensel alternatif çözümler sunma olanağı sunmaktadır. Bu perspektif aynı zamanda, İbn Rüşd'den sonra İslâm felsefesinin mazide kalan bir hadise olduğu iddialarına karşı İslâm felsefesine ufkunu yeniden kazandırarak her dönemde çağın ruhuna uygun felsefi bir faaliyet ortaya koyabileceğini savunmaktadır.

Mezkûr tanımları bütüncül bir açıdan değerlendirdiğimizde İslâm'da felsefi geleneğin "İslâm felsefesi" olarak isimlendirilmesi üzerinde büyük ölçüde bir mutabakat sağlanmış olsa da İslâm felsefesi terkinin ne anlama geldiği veya nasıl tanımlanması gerektiği konusunda bir ihtilaf olduğunu görüyoruz. İslâm felsefesini tarihsel açıdan değerlendiren geleneksel tanımlar ve ana kaynaklarına vurgu yaparak tanımlayan çağdaş okumalara baktığımızda bu tanımların daha çok "İslâm" kavramını yorumlamada ayrıştıklarını görüyoruz. Tarihsel diye tasnif ettiğimiz tanımlar İslâm felsefesini ya sadece Müslümanların yaptığı felsefeyle veya İslâm medeniyeti denilen coğrafyada meydana gelen entelektüel faaliyetlerle sınırladıklarını veya onu belli bir tarihî dönemde gerçekleşen fikrî bir hareket addedip mazide kalan bir hadise olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. İslâm felsefesi terkindeki "İslâm"ı İslâm medeniyeti ve İslâm dünyası şeklinde değerlendiren yaklaşım, tarihsel tanımlar arasında halen en yaygın biçimde kabul gören tanım olsa da bu tanım, günümüzde yapılan İslâm felsefesini ihtiva edecek şekilde tam anlamıyla nitelenmekten uzaktır.

Tarihsel tanımlar başlığı altında zikrettiğimiz yaklaşımların İslâm felsefesinin "klasik dönem" diye tabir edilen ve Yunan felsefesinin etkisinin baskın olduğu bir dönemde ortaya konulan felsefi geleneği esas alarak bir tanım yaptıklarını söyleye-

<sup>38</sup> Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 56-57.

biliriz. Oysa bu felsefi gelenek her ne kadar klasik dönem diye tabir edilen dönemde en parlak dönemini yaşamış olsa da İslâm felsefesinin temel dinamiklerine baktığımızda belli bir zaman ve mekânla sınırlandırılmaz. Zira Corbin'in de öne sürdüğü gibi felsefeyi "hikmet" olarak gören İslâm filozofları bu felsefi faaliyeti nübüvvetle ve ilahî hikmetle özdeşleştirmişlerdir.<sup>39</sup> Dolayısıyla ezeli olan bu hikmet, ilham aldığı kaynaklar ve dinamik bakış açısıyla aynı zamanda ebedî bir niteliği de haizdir. Nitekim "İslâm felsefesi İbn Rüşd'e kadar olan klasik dönemle sınırlandırılmaz" diyen P. Morewedge de İslâm felsefesinin kendine has bazı karakteristik özellikleriyle Yunan klasik felsefesinin yansımından daha öte bir felsefe olduğunu ifade eder.<sup>40</sup> Yine benzer bir iddiayı savunan H. Daiber de İslâm felsefesinin klasik dönemle sınırlandırılmayacağını vurgulayarak bu felsefi geleneğin özgün karakterindeki süreklilik ve evrenselliğe işaret eder.<sup>41</sup>

İslâm felsefesinin temelinde İslâm'ın zaman ve mekânla kayıtlı olmayan öğretilerini görmeksizin klasik dönemini esas alarak İslâm felsefesini tanımlama, İslâm felsefesi alanında yapılan çalışmaların da felsefi olmaktan ziyade tarihî çalışmalara boğulmasına yol açmıştır. Geleneğe referans göstermeden bir düşüncenin ortaya konulmadığı bu yaklaşımda tarih içinde yaşanıldığından ve tarih içinde konuşulduğundan tarihin ötesine bakabilme iradesi pek nadirdir. Nitekim İslâm felsefesi alanında yapılan akademik çalışmalara bakıldığında büyük çoğunluğunun çağın ruhuna uygun aktüel ve toplumsal sorunları gündemine alan vizyoner bir bakıştan uzak olduğu ve daha çok klasik dönem İslâm filozoflarının görüşlerinin ele alındığı tarihsel çalışmalar olduğu görülmektedir. Oysa felsefe yapmak ile felsefe tarihi çalışmak, birbirini anlama ve kavramada karşılıklı bir işlev görse de bu iki eylemin öznesi ve söylemi yekdiğerinden farklıdır. Zira felsefe yapmak öznesi filozof olan eleştirel ve inşa edici bir söylem iken felsefe tarihi çalışmak ise öznesi felsefeci olan betimleyici ve açıklayıcı olmayı aş(a)mayan bir söylemdir.<sup>42</sup> Kutluer'in dikkat çektiği gibi İslâm felsefesi tarihini çalışmanın kazandıracığı zihinsel tecrübe, yeni keşfetme mantığını kazanma ve yeniden teşekkül çabasını ortaya koyma konusunda yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu tarihî çalışmanın günümüz entelektüeline vereceği ilham, tarihî başarıyı yeniden yakalamanın imkânını hatırlatmak ve dahası bu konuda Müslüman ilmî ruhunu gayrete getirmektir.<sup>43</sup> Kutluer'in bu yerinde tespiti işaret levhası metaforuyla ifade edecek olursak işaret levhasını gördükten ve tanıdıktan sonra bir yolcunun levhanın şekli ve rengiyle meşgul olmak yerine isti-

<sup>39</sup> Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/15.

<sup>40</sup> Parviz Morewedge, "Contemporary Scholarship on near Eastern Philosophy", *Philosophical Forum* 2/1 (1970), 130, 137.

<sup>41</sup> Hans Daiber, "İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev. Muammer İskenderoğlu, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 161-163.

<sup>42</sup> Ömer Bozkurt, *Yeni Felsefe Bir Metodik Felsefe Tasavvuru* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2020), 57-64.

<sup>43</sup> Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 25, 27.

kametini sürdürebilmesi için levhanın gösterdiği yöne doğru yolculuğuna devam etmesi gerekir. Dolayısıyla İslâm felsefesi tarihini çalışmayı bizzat felsefe saymak ve bununla yetinmek tıpkı levhayı görüp levhanın gösterdiği istikamete doğru gitmeyen bir yolcunun halini ifade etmektedir.

İslâm felsefesi tarihi alanında yapılan çalışmaların elbette değerli olduğunu ve va'z-ı cedidin ancak keşf-i kadimle mümkün olduğunu kabul etmekle beraber dikkat çekmek istediğimiz husus İslâm felsefesinin bir "İslâm felsefesi tarihi" alanından ibaret görülmemesi ve söz konusu geleneğin aşılması gerektiğidir. Zira yaşadığı zamanın çocuğu (*ibnü'l-vakt*) olan insanın bir takım kadim varoluşsal problemlerinin yanı sıra kaçınılmaz bir değişim ve dönüşümle beraber karşılaştığı problemler de çeşitlenmekte ve farklılaşmaktadır. Felsefenin en önemli niteliklerinden biri de hayatla ve güncelle iç içe olmasıdır.<sup>44</sup> Buna bağlı olarak İslâm felsefesi ya da İslâm filozofu zamanın getirdiği problemlere duyarlı olmalı ve dönemin insanların zihinlerini meşgul eden soru ve sorunların farkında olmalıdır. Nitekim İslâm'ın ilk dönemlerinde daha çok Tanrı'nın varlığı, sıfatları, insanın iradesi ve kader gibi meselelerle ilgilenen filozoflar, felsefeyi adeta metafizikle eşit görürken, sonraki dönemlerde ise simya, astronomi ve tıp gibi disiplinlere yakınlık kurulmuş hatta neredeyse her filozofun aynı zamanda tabip olması nedeniyle hakim ve hekim unvanları birbiri yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla tıpkı klasik dönem İslâm filozoflarının kendi dönemlerinde İslâm toplumunun gündeminde olan teolojik ve ahlâkî meseleler hakkında felsefe yapmaları gibi bugün de İslâm felsefesi alanında yapılan çalışmaların, tarihî varoluşsal problemleri yeni yöntemlerle ele alırken felsefenin hayatla iç içe olan niteliğine binaen aktüel meselelere de eğilmesi gerekir. İslâm felsefesinin dinamik yapısını korumak için İslâm düşünce tarihini çalışırken bir yandan bu geniş müktesebatı ihmal etmeden muhkem kökleri üzerinde yükselen bir ağaç misali olmaya çalışılmalı ama bu muhkem ağacın göğe (geleceğe) doğru uzanan dallarının kurumaması için bu geniş tarihsel müktesebata gark olmamaya özen gösterilmelidir. Diğer bir ifadeyle felsefe yapmak, felsefe tarihçiliğiyle karıştırılmamalı ve asıl maksat olan ilki, ikincisi uğruna terk edilmemelidir.

İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu bakımından değerlendiren tanımlar bu anlamda İslâm felsefesini mazide kalan bir hadise veya kaim olduğu dönemlerde İslâm medeniyetinde yapılan felsefî faaliyet olarak gören tarihsel yaklaşımlardan daha şümulü bir tanım önermektedir. İslâm felsefesindeki "İslâm" lafzı mezkûr yaklaşımlara göre İslâm'ın temel kaynaklarını yorumlayan bakış açısı olarak görülmesi gerekir. Aksi halde ona İslâm felsefesi denilemez. Zira İslâm felsefesinden bağımsız bir "aklî araştırma alanı" değildir. Terkibin başındaki İslâm kelimesi felsefeyi icra edenlerin dili, dinî mensubiyetleri veya yaşadıkları coğrafi sınırları

<sup>44</sup> Felsefenin hayatla ve güncel meselelerle ayrılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu detaylı bir biçimde ele alan önemli bir çalışma için bk. Bozkurt, *Yeni Felsefe*, 93-116.



ları değil yapılan felsefi faaliyetin ilham kaynağını, bu felsefeyi yapanın içinde yaşadığı toplumda karşılaştığı meseleleri çözerken takip ettiği metodolojisini ve dünya görüşünü ifade etmektedir. İslâm felsefesinin kapsamına dair önemli işaretler de veren bu tanımlarla ilgili değerlendirmelerden sonra İslâm felsefesinin kapsamı ile ilgili tartışmaları ele almakta yarar var. Zira tanım meselesi aynı zamanda kapsamın da sınırlarını belirlemektedir.

### 3. İSLÂM FELSEFESİNİN KAPSAMINA DAİR TARTIŞMALARA GENEL BİR BAKIŞ

İslâm felsefesinin tanımlama probleminde önemli hususlardan biri de onun kapsamıyla ilgili tartışmalardır. Tanım ve kapsam mefhumları yekdiğerini belirlediğinden İslâm felsefesinin tanımı konusunda olduğu gibi kapsamı konusunda da alan araştırmacıları arasında bir mutabakat olmadığı görülmektedir. Nitekim kimileri İslâm felsefesinin kapsamını oldukça dar bir alanla sınırlarken bazıları ise bu kapsamı İslâm düşünce tarihini bir bütün ihtiva edecek şekilde geniş tutmaktadırlar. İslâm felsefesini sadece Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi klasik Müslüman filozoflarının yaptıkları felsefeyle sınırlı tutan “Tabakât” yazarı İbnü'n-Nedim, el-Kiftî ve İbn Ebi Useybia gibi İslâm düşünce tarihçileri İslâm felsefesini oldukça dar bir kapsama sınırlamaktadırlar.<sup>45</sup> Bu yaklaşımı günümüzde de savunanlara göre İslâm felsefesinin konuları, İslâm medeniyetinde gelişen kelâm, tasavvuf, fıkıh usûlü ve belâgat disiplinleriyle kimi zaman kesiştiği ve felsefeyle bu disiplinler arasında ayrıntıları hala araştırılmayı bekleyen ciddi bir etkileşimin söz konusu olduğu doğru olsa da felsefenin kendine has yöntemi ve literatürü dolayısıyla filozofların klasik dönem açısından her zaman ayrı bir zümre oluşturduğunu, bu nedenle kelâm, tasavvuf, fıkıh usûlü ve belâgat gibi disiplinlerin felsefe kapsamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürerler.<sup>46</sup>

Kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere adı geçen disiplinlerin İslâm düşünce tarihi içinde geçirdikleri dönüşümler göz önüne alınarak felsefe kapsamına dâhil edilebilecekleri yönünde görüş bildirenler de vardır. Bu görüşte olanlara göre kelâm başlangıçta İslâm'ın dinî öğretilerini savunmak için ortaya çıkmış ve yöntem olarak "akıl" ile "nass"ı beraber kullanırken de "akl"ı "nass"a tâbi kılmıştır. Tasavvuf ise özellikle fakihlerin İslâmî sistemleştirme çabaları karşısında bir aksü'l-amel olarak doğmuş bir zühd hareketidir. O halde bu disiplinlerin doğuşunda dinî kaygı etkili olsa da son tahlilde bunların almış oldukları felsefi karakteri de görmezlikten gelemez. İslâm düşüncesinin tarihî seyri içerisinde felsefenin kazandığı yeni boyutlar dikkate alınarak bu disiplinleri objesi İslâm inancı olan, diğer bir ifade ile İslâm dininin akidesi üzerine inşa edilmiş bir tür felsefi faaliyet olarak görmek mümkün-

<sup>45</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 4.

<sup>46</sup> Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 24-25.

dür.<sup>47</sup> Özellikle tarihsel süreçte felsefi bir karakter kazanan kelimeler ile nazari bir derinliğe kavuşan tasavvufun aldığı yeni boyutlara dikkat çeken bu yaklaşım söz konusu disiplinlerin İslâm felsefesi dışında tutulamayacağını belirtir.

İslâm felsefesini İslâm düşüncesi ile eşdeğer gören kimi çağdaş felsefe tarihçileri ise gerek felsefenin tarihsel süreçteki gelişimini göz önünde bulundurarak gerekse kelâm, tasavvuf, usûl-ı fıkıh gibi disiplinlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefi bir yaklaşımla ele aldıklarına dikkat çekerek veya İbn Rüşd, Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi filozofların fıkıh, tasavvuf ve tefsir gibi disiplinlere olan ilgilerine bakarak İslâm felsefesinin sınırlarını geniş tutmaktadırlar. Bunlardan H. Ritter, Hourani, Van der Bergh ve Gregory özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dâhil edilebileceğini, tasavvuf ve usul-i fikhın ise felsefe içerisinde yer alamayacağını savunurlar. Schacht ve onun gibi düşünenler ise İslâm felsefesiyle kelâm ve tasavvufun da ifade edilebileceğini, fakat usul-i fikhın bunun dışında tutulması gerektiğini öne sürerler. H. Corbin, Bausanî, el-Kudeyrî ve İ. Medkûr gibi araştırmacılara gelince kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın İslâm felsefesi içerisinde görülebileceğinden yanadırlar. R. Arnaldez ise kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın dışında İslâm felsefesi içerisine gramer ve dil çalışmalarını da ilave etmektedir.<sup>48</sup> Mehmet Bayrakdar ise İslâm felsefesinin kapsamını olabildiğince geniş tutarak pratik felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyaset sahasında eserler verenlerin, hatta İbn Teymiyye gibi, "felsefe"ye karşı olmakla birlikte felsefeyi ve felsefecileri eleştirmek suretiyle felsefe yapan kimselerin düşüncelerinin de bu kapsama alınabileceğinden yana tavır sergiler.<sup>49</sup>

İslâm felsefesinin kapsamı konusunda görüş beyan eden Hilmi Ziya Ülken'e göre kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan düşünce disiplinleri içerisinde İbn Seb'în, Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerif, İbnü'l-Arabî, İmam Nesefî gibi felsefi düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayan ve dolayısıyla filozof sayılması gereken olan nice değerler vardır. Ancak kelâmın akaid, tasavvufun seyr ü sülûk ve fikhın pratiğe yönelik alanlarının doğrudan felsefeye dâhil edilmemesi gerekir.<sup>50</sup> İslâm felsefesinin kapsamının klasik dönemde felâsifenin ortaya koyduğu entelektüel faaliyetle sınırlandırılmaması gerekir diyen Kutluer'e göre ise İslâm felsefesinin söz konusu dönemde ortaya konulan terminolojisi, öğretileri ve kavramsal yapıları başta kelâm, tasavvuf ve fıkıh usulü olmak üzere İslâm düşüncesinin diğer disiplinlerine nüfuz ettiğinden bu disiplinlerdeki felsefleşmiş düşünceler İslâm felsefesi tarihi araştırmalarına dâhil edilmelidir. Bununla birlikte her disiplinin kendine ait sınırları ve yöntemleri olduğuna dikkat çeken Kutluer, her disiplini

<sup>47</sup> Bingöl, "İslam Düşüncesi' ve 'İslam Felsefesi' Üzerine", 23-24; Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 276-278.

<sup>48</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 4-5; Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 278-279.

<sup>49</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 5.

<sup>50</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 7.

nin kendisinden beklenen işlevi yerine getirebilmesi için aralarındaki ayrımların da bilinmesi gerektiğini, dolayısıyla kelâm ve tasavvufun bütünüyle felsefe kabul edilmesinin doğru olmadığını savunur.<sup>51</sup>

İslâm felsefesinin kapsamına dair tartışmalarda Ülken ile Kutluer'in bakış açıları önemlidir. Zira İslâm felsefesiyle diğer mezkûr İslâmî ilimler arasında konu ve yöntem bakımından ortak yönler olduğu kadar her birini kendi alanına özgü kılan hususiyetlere de dikkat çekmektedirler. Fakat burada İslâm felsefesinin diğer mezkûr İslâmî ilimlerden farklı olarak nihayetinde felsefi bir yönleme sahip olması itibarıyla her ilmin sınırlarına nüfuz etme, her ilme felsefi bir boyut katma ve tüm İslâmî ilimler arasında eş güdüm sağlayarak bütüncül bir bakış yakalama potansiyeline dikkat çekmek istiyoruz. İslâm felsefesine geniş ve dinamik bir çalışma alanı öngören bu bakış, bilim dünyasında giderek artan uzmanlaşma neticesinde terkedilen disiplinler arası çalışmalara yeniden imkân yaratarak İslâm felsefesinin kapsamını tüm İslâmî ilimlerin bulunduğu ve beslendiği bir üst ilim olarak görme konusunda bir projeksiyon sunabilir. Nitekim günümüzde bilimin araştırma konusu yaptığı neredeyse her disiplinin bir felsefi bulunmaktadır. Sadece fizik ötesini inceleyen bir meta-fizik değil, aynı zamanda tarih biliminin ötesinde bir tarih felsefi, hukuk biliminin ötesinde bir hukuk felsefi, eğitim biliminin ötesinde bir eğitim felsefi, dilbilgisi ve gramerin ötesinde bir dil felsefi, sosyolojinin ötesinde bir toplum felsefi, zihinsel ve ruhsal süreçleri inceleyen psikolojinin ötesinde bir zihin felsefi vardır.<sup>52</sup> Dolayısıyla her bilimin ötesinde o bilimin esaslarını bir üst perdeden ele alan ve meta temelleriyle ilgilenen felsefi bulunmaktadır.

Buradan hareketle kanaatimizce tüm İslâmî ilimleri bir çatı altında toplaması mümkün olan İslâm felsefi de tüm ilimleri tahlil edici, sorgulayıcı, tasnif edici ve birleştirici gibi yöntemlerle ele alarak onlara felsefi bir boyut katabilir. Böylece fıkıh ilminin ötesinde bir fıkıh felsefi, tasavvuf ilminin ötesinde bir tasavvuf felsefi, tefsir ilminin ötesinde bir yorumbilim/hermenötik felsefi, hadis ilminin ötesinde bir hadis felsefi yapılarak bilimlerin felsefeden ayrılmasıyla felsefenin en önemli alanlarından biri haline gelen bilim felsefesinde İslâmî ilimler özelinde kayda değer bir boşluğu doldurabilir. Böyle bir yaklaşım İslâm felsefesine yeni pencereler açarak ona dinamik bir bakış açısı kazandırırken ona düşünce tarihindeki yolculuğunu sürdürme ve kendisinden beklenen etkiyi ortaya koyma imkânını yaratacaktır. İslâm felsefi bu etkiyi yaratabilirse İslâmî ilimler sisteminin fikriyatını besleyen itici bir güç olacak, felsefenin “meta” niteliğinden güç alarak her ilmin ilke ve problemlerini üst bir dil kullanarak inceleyebilecek ve tümünü ihata eden bir şemsiye görevi görebilecektir. Böylece İslâm düşüncesinin klasik döneminde yaşanan ilmi seferberlik ve İslâmî ilimler arasında görülen insicam yeniden yaratılarak ilim ve ahlak

<sup>51</sup> Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 55-59.

<sup>52</sup> Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 62.

temelli bir medeniyet yeniden ihya edilebilecektir. Özellikle hilafetin kaldırılmasından sonra fakihlerin/hukukçuların topluma önderlik rolüne soyunmasıyla adeta bir fıkıh ve ritüel dinine dönüşen İslâm'ın nazarî ve ahlakî boyutunu ihmal eden bir toplumu ortaya çıkardığı görülmektedir. Ahmet Arslan'ın da işaret ettiği gibi çağdaş İslâm filozofunun gerçek alanı pratik alan, yani anlamlar, idealler, değerler, erekler alanıdır.<sup>53</sup> Dolayısıyla çağdaş İslâm filozofu İslâm'ın ana kaynakları ve öğretilerinden hareketle İslâmî ilimler arasında bir koordinasyon sağlayarak bütüncül bir perspektif yakalayabilir ve tüm dünyanın ve bilhassa İslâm toplumunun yaşadığı ahlakî bunalıma çözümler üretebilir. Bu durum, bilimlerin birer birer bağımsızlıklarını kazanarak felsefeden ayrılmasıyla felsefeye sadece metafizik ve ahlak disiplinlerinin kaldığı iddiasına mukabil felsefeye kalan her iki disiplinde özellikle de ahlâk alanında İslâm felsefesinin hala kayda değer işler yapabileceğini izhar etmektedir.

## SONUÇ

İslâm felsefesinin kapsamını da belirleyen mezkûr tanımlar bir bütün halinde ele alındığında süregelen tanımlama probleminin çözümünde bize önemli ipuçları vermektedir. Bu tanımlardan yola çıkarak alternatif bir tanım ortaya koymak mümkün olsa da her tanımın aslında bir sınırlama olduğunu anımsadığımızda özellikle İslâm felsefesi için efradını câmi, ağıyarını mâni kılacak bir tanım yapmak kolay görünmemektedir. Bununla birlikte bahse konu ettiğimiz tanımlar arasında İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu itibarıyla değerlendiren tanımların İslâm felsefesini nitelemeye daha uygun tanımlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu tanımlar İslâm felsefesini belli bir tarihî kesit veya coğrafya ile sınırlamadan ona tarihin her döneminde toplumu ilgilendiren sorunlara öz kaynaklarından aldığı ilhamla ve özgün yöntemlerle yaklaşabilen, muasır ve evrensel çözümler getirebilen bir misyon ve vizyon atfetmektedir. Bu yaklaşımlar aynı zamanda İslâm felsefesini Batılı araştırmacıların sadece Antik Yunan düşünce mirasının devamı ve bu mirası Batıya aktaran bir taşıyıcı olarak gören indirgemeci yaklaşımından da kurtararak ona daha geniş bir perspektiften bakmaktadır. Bununla birlikte bu yaklaşımlarda eleştirilebilecek hususlar elbette yok değildir. Nitekim bu yöndeki yaklaşımı savunanlar arasında S. Hüseyin Nasr ve N. Attas, "muhafazakâr" diyebileceğimiz bir dürtüyle İslâm felsefesinin ana kaynaklarına vurgu yaparak özgünlüğünü savunmaya çalışırken Yunan felsefesinin özellikle mantık, fizik ve ahlak alanındaki bariz ve derin etkisini dolaylı ya da alelade bir etki olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca bu yaklaşımların eleştiriye açık bir diğer yönü ise ana kaynaklara dayalı bir felsefenin vahiyle ilişkisinin nasıl olması gerektiği noktasında net bir tutum ortaya koymamalarıdır. Diğer bir ifadeyle vahyin veya nassın otoritesi, ya da

<sup>53</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 257.

dinin gaybî öğretileri karşısında İslâm filozofunun nasıl bir yol izleyeceği noktasında üzerinde mutabık kalınan bir yöntem sunmamalarıdır. Nitekim Gazzâlî örneğinde de görüldüğü gibi İslâm ile felsefenin buluştuğu zeminde yaşanan en büyük gerilimler bu noktada cereyan etmektedir.

Kanaatimizce bahse konu ettiğimiz tartışmalarda İslâm felsefesinin mahiyet ve kapsamını belirleyen en önemli husus bu konuda fikir beyan edenlerin İslâm felsefesine nereden baktıkları ve onu nereye konumlandıklarıdır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi her tanımlama çabası mahiyet ve kapsamı belirleyen bir sınır çekmedir. Bununla birlikte İslâm felsefesinin kapsamına dâhil edilen özellikle kelâm ve tasavvufu kesin çizgilerle ayırarak her birinin kapsamını tayin etmek kolay görünmemektedir. Bu nedenle İslâm düşünce geleneğinde farklı bilme tarzlarını temsil eden felsefe, kelâm ve tasavvufu yekdiğerini nakzeden ve dışarıda tutan alanlar değil birbirini besleyen ve tamamlayan alanlar veya biri diğeri içerir halkalar olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Özellikle İslâm felsefesinin tarihsel seyrine baktığımızda özellikle on ikinci yüzyıldan sonra söz konusu üç alan arasındaki geçişkenlik birini diğeriinden ayırt edemeyecek bir hale gelmiştir. Aslında İslâm felsefesini özgün kılan ve Yunan düşüncesinin yoğun etkisi azaldıktan sonra onun asıl mecrasına doğru akmasını sağlayan da bu yönüdüdür. Nitekim bu gelenekte hikmet olarak telakki edilen felsefe, salt akli yürütmeler ve bahsî bilgiden hareket ederek sadece bilgi yüklü olmayı değil, aynı zamanda vahiyden destek almayı ve ahlakla donanmayı da ifade etmektedir. Dahası İslâm filozoflarının eserleri incelendiğinde klasik dönemden itibaren felsefi görüşlerini serdederken nazarı bilgileri yeterli görmeyerek Kur'an ayetlerini sık sık delil olarak kullandıkları ve yanı sıra dinî tecrübeye dayanan zevkî bir bilgiye de önem atfettikleri açıkça görülmektedir. Aynı durum dinî inançların savunusunu yegâne amaç olarak görmeyerek tıpkı filozoflar gibi diyalektiği ve akli argümanları kullanan ve düşünce tarihine önemli katkılar sunan kelâmcılar için de geçerlidir. Keza tasavvufu salt hâl, zevk ve vecd olayından ibaret görmeyerek hakikate ulaşma yolunda irfanî bilgiye temel teşkil eden akli düşünceyi de gerekli gören mutasavvıfları da zikretmeliyiz. Bu durum, İslâm'ın varlığa bütüncül bakan dünya görüşünü izhar etmektedir. Dolayısıyla felsefe, kelâm ve tasavvufun her birini diğeriinden ayırarak değerlendirmek, İslâm felsefesinin özgün karakterini teşkil eden söz konusu bütüncül perspektifini iskalamamıza ve İslâm felsefesini yanlış tanımlamamıza yol açacaktır. Bu konuda özellikle İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu bakımından tanımlayan yaklaşımların onun kapsamını da tüm İslâmî ilimlerin buluştuğu ve beslendiği bir üst ilim olarak değerlendirmelerinin son derece önemli bir çaba olduğunu belirtmeliyiz. Zira bu çaba İslâmî ilimler arasında sistematik bir koordinasyon sağlayarak İslâmî bir dünya görüşü oluşturma konusunda İslâm felsefesine önemli bir vazife yüklerken aynı zamanda tüm İslâmî ilimlerin ufkunu genişleten bir perspektif sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Adamson, Taylor, Peter, Richard C. “Giriş”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. “İslam Felsefesine Giriş”. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altaş, Eşref. “Fî Zuhûri’l-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü’n-Nübüvve Teorisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 7-56.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bingöl, Abdulkuddûs. “‘İslam Düşüncesi’ ve ‘İslam Felsefesi’ Üzerine”. *Felsefe Dünyası* 15/ (Bahar 1995), 19-25.
- Bozkurt, Ömer. *Yeni Felsefe Bir Metodik Felsefe Tasavvuru*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2020.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Daiber, Hans. “İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”. çev. Muammer İskenderoğlu. *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 161-183.
- Durusoy, Ali. “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”. *Eskiye* 16 (2010), 14-17.
- el-Attas, S. Muhammed Nakib. *İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm’ın Dünya-görüşününün Aslî Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları 2018.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbü Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzilâ*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1991.
- Filiz, Şahin. *İslam ve Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002), 5-25.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-keşf an minhâi'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.) *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Keklik, Nihat. *Türkler ve Felsefe -Türk-İslam Felsefesi*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1986.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Küyel, Mübahat Türker. "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M." *Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Felsefe Bölümü Dergisi* 8 (1970), 187-280.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Morewedge, Parviz. "Contemporary Scholarship on near Eastern Philosophy". *Philosophical Forum* 2/1 (1970), 122-140.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.



## Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey

Yapay Zekâ ile 2020-2025 Yıllarında Cinsiyete Göre Dindarlık Durumunun Tahmini

### Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Erzurum / Turkey  
mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8914-5681

### Murat ÇİNİCİ

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı ve Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Teacher, Ministry of National Education and PhD Student, Atatürk University, Institute of Social Sciences, Department of Psychology of Religion, Erzurum / Turkey  
mmurat234@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6736-0762

### Esra TUYSUZ

Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Res. Assist., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Rize / Turkey  
esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7240-9284

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.993560

**Atıf / Citation:** Kızılgeçit, Muhammed – Çinici, Murat – Tuysuz, Esra. “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey / Yapay Zekâ ile 2020-2025 Yıllarında Cinsiyete Göre Dindarlık Durumunun Tahmini”. *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 283-307. doi: 10.29288/ilted.993560

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Abstract

Religiosity continues to be the subject of both qualitative and quantitative studies in many branches of science. In this context, the dimensions of religiosity and its relationship with other variables are discussed. The aim of this study is to predict the future status of religiosity in the context of gender, based on current religiosity data. As a method, Artificial Neural Networks (ANN) technique, which provides both a systematic review description and a prediction for the future, is based on. In the sample of Turkey, a total of 75 master's and doctoral theses which based on quantitative methods were scanned and made ready for processing. Religiosity scores were normalized and converted into a standard scoring system. MATLAB software was preferred to benefit from mathematical algorithms. In ANN, predictions were made for the future by using the Time Series Method. According to the results obtained from the research, the religiosity of male and female students decreased after a certain period of time. In addition, religiosity in male and female adults continues to increase in the general total. Accordingly, it can be stated that the religiosity of young people who receive high school and undergraduate education is affected by the environment and time they live in. In addition, it can be said that there is an increase in the level of religiosity as a result of both the lifestyles of adults and the socio-cultural situation in our country.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiosity, Turkey, Systematic Review, Artificial Neural Networks.

## Öz

Dindarlık konusu birçok bilim dalında hem nitel hem nicel çalışmalarla incelenmeye devam ediyor. Dindarlığın boyutları ve diğer değişkenlerle ilişkisi, ele alınan temel konular arasındadır. Bu çalışmanın amacı mevcut dindarlık verileri üzerinden dindarlığın cinsiyet bağlamında, gelecekteki durumunu tahmin etmektir. Yöntem olarak hem sistematik derleme hem de Yapay Sinir Ağları (YSA) tekniği esas alınmıştır. Türkiye örneğinde toplam 75 adet nicel yönetime dayalı yüksek lisans ve doktora tezi taranıp, işleme hazır hale getirilmiştir. Elde edilen dindarlık puanları normalize edilerek, standart bir puanlama sistemine çevrilmiştir. Matematiksel algoritmalarından faydalanmak için MATLAB yazılımı tercih edilmiştir. YSA'da Zaman Serileri Yöntemi kullanılarak geleceğe yönelik tahminde bulunulmuştur. Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre, kız ve erkek öğrencilerin dindarlıkları belli bir dönem arttıktan sonra düşüşe geçmiştir. Ayrıca erkek ve kadın yetişkinlerde ise dindarlık dip toplamda artarak devam etmektedir. Lise ve lisans eğitimi alan gençlerin dindarlığı yaşadıkları çevreden etkilendikleri yorumlanabilir. Ayrıca yetişkinler hem yaşam biçimleri hem de ülkemizdeki sosyo-kültürel durumun sonucu olarak dindarlaştıkları söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindarlık, Türkiye, Sistematik Derleme, Yapay Sinir Ağları.

## INTRODUCTION

Religiosity is a dynamic process in which religious beliefs and teachings are transferred to life by individuals, groups and society at certain times and conditions with various attitudes and behaviors. It is a concept that expresses the importance of religion in the daily life of an individual or group, and indicates the degree of belief and commitment to religion.<sup>1</sup> Religiosity, which characterizes the relationship between the individual and God, has been reduced to certain typologies in modern times and has begun to be studied empirically.<sup>2</sup> However, it is controversial

<sup>1</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017), 16.

<sup>2</sup> Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyât* 5/4 (2002), 17.

to measure the belief styles of the participants with standardized questionnaires and to expect these styles to develop in a course within the framework of statistical procedures because religiosity includes an inherent belief beyond individuals' description, and therefore it is difficult to assess it.<sup>3</sup> While the early scale studies on religiosity were considered one-dimensional, multidimensional religiosity scales were developed after the 1960s, when it was noticed that religion does not have a one-dimensional structure. In the first scales trying to measure the level of religiosity of the individuals in Turkey, generally single-question scales on the frequency of ritual participation were used. In recent studies, it has been observed that single-question scales are not a valid method to measure the level of religiosity of an individual.<sup>4</sup> Today, scales are developed in accordance with the dimensions that Western researchers such as Glock and Stark or Faulkner and Dejong, King and Hunt; Guttman and Likert introduced.<sup>5</sup>

Although many scales have been developed on this subject, measures of religiosity cannot reflect the general population because there is no unity in the scales across the country. In addition, a very wide scale was created across the country.<sup>6</sup> The ambiguity of the concept of religion and the multidimensional and multifaceted nature of religiosity do not allow for a complete unity or standardization on the theoretical and empirical level.<sup>7</sup> Reasons such as the validity of the scale dimensions, the fact that typologies and differences do not have the power to represent the reality have also an effect on this.<sup>8</sup> Nevertheless, new studies on scales and typologies may provide progress on the subject.<sup>9</sup> In order to do this, it is necessary for experts to do the necessary conceptual studies within the framework of religious principles, taking into account the social and individual differences. Religion is not just the sum of beliefs and values. Since the surveys are focused on researching attitudes and opinions, it restricts the study of religion as a whole. After all, it is difficult to say that these methods, which are new in terms of human history, are the only and correct way. For this reason, it is a matter of debate whether belief can be fit into the items of the scale. Religiosity measurements are also based on atti-

<sup>3</sup> Petruta Rusu - Maria Turliuc, "Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research", *The Journal of International Social Research* 4/ (2011), 361.

<sup>4</sup> Volkan Özbek et al., "Concurrent Validity of Different Religiosity Scales Used in Researches of Marketing Ethics and a Proposal for a New Religiosity Scale", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/ (2013), 16.

<sup>5</sup> Ünver Günay et al., *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 44; Yahya Turan (ed.), *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 263.

<sup>6</sup> Mehmet Erkol, "Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (8 February 2016), 132.

<sup>7</sup> Günay et al., *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, 39.

<sup>8</sup> Celaleddin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına: Dindarlığın Değişen Kentsel Görünümleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176.

<sup>9</sup> Erol Erkan, "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti İle İlgili Çalışmalar Ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 138.

tudes towards behavior. However, religiosity is a phenomenon that derives its motivation from internal beliefs along with the dimension of rituals for behavior. For this reason, its measurement is not as easy as it might seem, and it often becomes more difficult to measure this internal dimension.<sup>10</sup> Despite all this, scales are indispensable for describing the field. According to a particularly relevant data preceding the quantitative studies to obtain, using methods and techniques with a suitable approach, and also making the necessary analyses provide important information about the universe.

The number of studies in the field of data mining such as artificial intelligence, deep learning and artificial neural networks is increasing day by day. Accordingly, the proliferation of data stores in social sciences reveals the necessity to benefit from data mining. Although religious coping with artificial neural networks has been anticipated before,<sup>11</sup> there are no studies on prospective estimation from time series. In these studies, predictive data can be produced by using machine learning and ANN. Detailed prospective estimation studies can be performed by taking larger samples with models based on religiosity metadata.

**What are Artificial Neural Networks?:** Artificial neural networks (ANN) are computer systems developed with the aim of automatically realizing abilities such as generating new information, creating and discovering new information through learning, which is one of the characteristics of the human brain, without any help. It is very difficult or impossible to realize these capabilities with traditional programming methods. Therefore, it can be said that ANN is a branch of computer science that deals with adaptive information processing developed for events that are very difficult or impossible to program.<sup>12</sup> ANN is one of the applications developed in this machine learning field. General judgments or results are tried to be produced by using sample data. Only the existing examples are given to the network established on the computer by the implementer, and the network is asked to perform the learning process by looking at the results with these examples without any further information. The network realizes learning by using its own system, and in the next stage, it produces solutions or results by using the information it has learned for examples that it has never seen. We can compare this to an exam system. For example, a teacher instructs the lesson, solves examples, does studies and thus enables students to learn. He then examines similar questions he has not solved before to see if the students have comprehended. If the students have learned well, they will be able to answer the questions, but if they have not learned,

---

<sup>10</sup> Yahya Turan (ed.), *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, 280.

<sup>11</sup> Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 December 2020), 60.

<sup>12</sup> Ercan Öztemel, *Yapay Sinir Ağları* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012), 29.

they will not be able to solve the questions easily.<sup>13</sup> These systems, which try to imitate the working mechanism of the human brain, work with silicon logic gates produced by today's technology, whose unit processing time is at the level of nanoseconds. However, they are far from the functionality of the neurons of the human brain, whose unit processing time is in the order of milliseconds, when considered collectively. Although artificial neural networks have not yet passed the stage that can compete with the human brain in terms of decision speed, their application areas are expanding day by day due to the precise realization of complex mappings and their structural robustness.<sup>14</sup>

**What are the Processing Steps of ANN?:** The steps of ANN operations can be listed as follows:

Step 1: Defining the problem

Step 2: Determining the variables related to the problem

Step 3: Collecting data

Step 4: Pre-processing the data

Step 5: Designing the neural network (Network structure and learning rule selection, Creation of Training and Test Sets)

Step 6: Training the network (Artificial Neural Network Architecture)

Step 7: Checking the validity of the network and detecting errors.<sup>15</sup>

## 1. PURPOSE, PROBLEM, QUESTIONS AND METHOD OF THE RESEARCH

This study aims to make a prediction for the future with a situation determination based on the data of religiosity. This study is needed because there are no comprehensive religiosity studies in the form of time series in Turkey. This study provides an opportunity to describe a general result obtained from the many and varied samples presented by both systematic review studies and to make a prediction for the future. Artificial neural networks technique, which is one of the deep learning and artificial intelligence methods that are alternative to traditional methods, was used in this study.

<sup>13</sup> Fatma Sönmez Çakır, *Yapay Sinir Ağları Matlab Kodları ve Matlab Toolbox Çözümleri* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 4.

<sup>14</sup> Önder Efe - Okyay Kaynak, *Yapay Sinir Ağları ve Uygulamaları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000), 1.

<sup>15</sup> Çakır, *Yapay Sinir Ağları Matlab Kodları ve Matlab Toolbox Çözümleri*, 32; Burak Çelik, *Yapay Sinir Ağları Metodolojisi İle Zaman Serisi Analizi: Teori ve Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 96; Clark Hu, *Advanced Tourism Demand Forecasting: Artificial Neural Network and Box -Jenkins Modeling* (USA: Purdue University, Marketing, Economics, Recreation, Artificial Intelligence, Doktora Tezi, 2002), 137.

### 1.1. Research Questions

The questions to be answered in the research are as follows:

- 1) Can an estimated score for 2020-2025 be made for the religiosity scores of male and female students?
- 2) Can an estimated score for 2020-2025 be made for the religiosity scores of male and female adult participants?
- 3) Is there a relationship between male and female students and adult male and female piety?
- 4) Are predictions made according to time in the field of psychology of religion with artificial neural networks?

### 1.2. Limitations and Acceptances of the Research

The limited number of studies conducted in the 1990s is the limitation of the study in making comparisons with the following years. The limitations of religiosity studies are that they are cross-sectional at the sample level, include individuals who are in the education process, and exclude other segments of the society. Although the universe is accepted as the whole of Turkey, the samples of the studies do not include all cities. The small number of non-religious or less religious people in the samples is among the limitations of the study. It was accepted that the religiosity status of young people and adults would not be the same, and the data of young people and adults were handled separately in the studies. Since information such as the highest and lowest score that can be obtained, how many Likerts are used, etc. of the scales used in some studies, it was accepted that they were scored according to the information in the original, based on the name of the scale. Since the implementation date was not given in some studies, the implementation date was accepted as the year before the research date was published.

### 1.3. Data Collection

Grouping similar studies on a topic, theme or field of study under certain criteria and combining the quantitative findings of these studies was previously a matter of concern in systematic review studies.<sup>16</sup> All the resources of the study were collected with an approach similar to a systematic review study. For this research, postgraduate theses on the relationship between religiosity and gender were included.<sup>17</sup> The studies that are open to access from the Council of Higher Education National Theses Center were scanned with the "religiosity" index, some of them

---

<sup>16</sup> Serkan Dinçer, *Eğitim Bilimlerinde Uygulamalı Meta-Analiz* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 4.

<sup>17</sup> Theses/ Systematic review data used are given in Table 9.

were excluded and the rest were included in the study. The reasons for exclusion of some theses are as follows:

- There is no significant difference between gender and religiosity in the scale, or its scoring is not given in the table.
- There are scores with extreme values. These values are not taken on the grounds that they are far from the average.
- It is not available to reach some studies in the Theses Center. In addition, some of them did not examine the relationship between gender and religiosity.
- Some studies do not show normal distribution, or rank averages are given instead of average scores.

The scales of religiosity in the study are different from each other. Continuous variables in the data tend to be distributed in different intervals. This distribution of variables may arise from the difference in measurement units. For this reason, the effect caused by the range difference should be eliminated by applying transformation to the data.<sup>18</sup> For this purpose, normalization methods are used. Normalization is the process of scaling variable values into smaller ranges. The ability to standardize the effect of large-range variables outweighing small-range variables makes normalization particularly useful for distance-based classifiers.<sup>19</sup> Minimum-maximum normalization transforms the minimum value and maximum value into the minimum and maximum value of a new smaller range by applying a linear transformation to the data. After minimum-maximum normalization, relationships between original data values are preserved. Research data is normalized to the range of 0-1. After the data were normalized, male and female participants were tried to be estimated temporally by artificial neural networks method. Both genders were evaluated as output first together and then separately. The performance was examined over the highest network and the analysis was completed.

Multi- paradigm numerical computing software and the fourth generation programming language Matlab were used in the analysis of the data. There are many alternative programs for artificial neural networks prediction. Estimation was made with "Neural Network Time Series" tool in Matlab R2017b program. In addition, IBM SPSS 22 package program was used to establish a relationship.

#### **1.4. Process Steps**

1- Normalized values were imported.

---

<sup>18</sup> Daniel T. Larose - Chantal D. Laroz, *Discovering Knowledge in Data: An Introduction to Data Mining* (New Jersey: John Wiley & Sons, 2014), 16–50.

<sup>19</sup> Jiawei Han et al., *Data Mining Concepts and Techniques* (San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers, 2006).



2- "Application year" input to the numeric matrix table, female and male adult and female male student scores were defined as target.

3- All normalized values were transposed.

4- In addition to the implementation year, the years 2020, 2021, 2022, 2023, 2024 and 2025 were analyzed separately in order to be able to predict them. First, religiosity scores for 2020 were estimated with a significant regression value. Then, the year 2021 was predicted in the same way, and through the same method, forecast was made until 2025.

5- The correlation of the relationship between the genders was calculated according to all the actual and estimated values obtained.

## 2. FINDINGS

### 2.1. Findings on the Students

One input (time) and two outputs (male-female student religiosity normalized mean scores) data of artificial neural networks are defined. All values of the network trained six times in different formats and values are given in Table-1.

As seen in Table-1, the religiosity scores of the students of 2020 were estimated based on the actual values between 1995 and 2019. Accordingly, 70% of the data were used for training, 15% for verification and 15% for testing. The number of hidden neurons is 10, the input delay is 1, the algorithm used is Levenberg-Marquardt (LM) and the epoch number is 9.

**Table 1:** Data on Training the Network-1

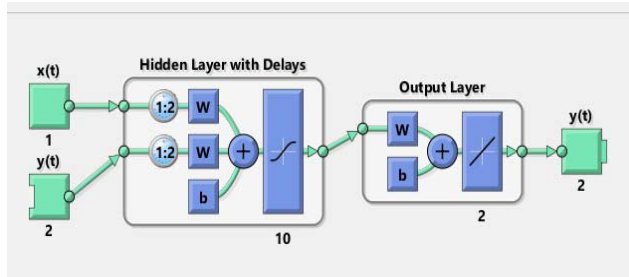
Students	Training data	Validation data	Testing data	Hidden Neurons	Delays	Algorithm	Epoch	MSE Training	MSE Validation	MSE Testing	R Training	R Validation	R Testing
2020	70%	15%	15%	10	1	L-M	9	2,7	7,6	2,8	8,0	6,2	6,4
2021	70%	15%	15%	10	2	L-M	11	8,6	1,9	5,9	9,4	7,6	6,5
2022	70%	15%	15%	10	2	SCG	27	2,0	2,5	1,7	8,6	6,3	8,0
2023	70%	15%	15%	10	2	SCG	43	1,4	5,4	5,8	8,8	5,9	7,7
2024	70%	15%	15%	10	2	SCG	35	1,3	3,1	3,2	8,9	8,6	5,1
2025	70%	15%	15%	10	2	SCG	24	1,9	2,0	3,3	8,5	9,0	6,5

In addition, [MSE] Mean Squared Error values and Regression (R) values of training, validation and test data are given in the table. Values for other years are included in the same table. When all the predictions until the expected 2025 are

finished, the structures of the network are examined in the last case. Figures for the structure and performance of the network, regression analysis, output values and the response of the input-output for the time series are given below.

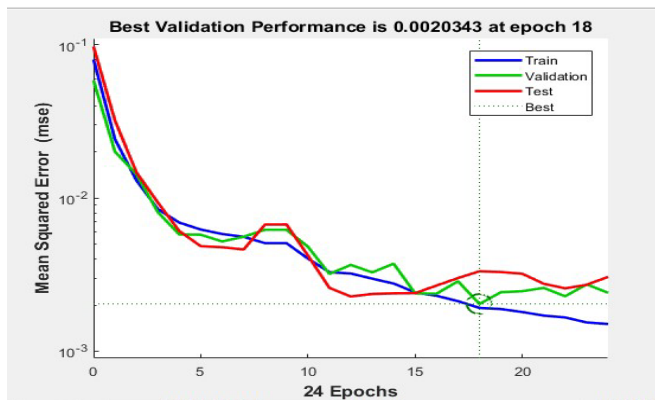
The structure of the artificial neural network is shown in Figure 1.

**Figure 1:** Artificial Neural Network Structure



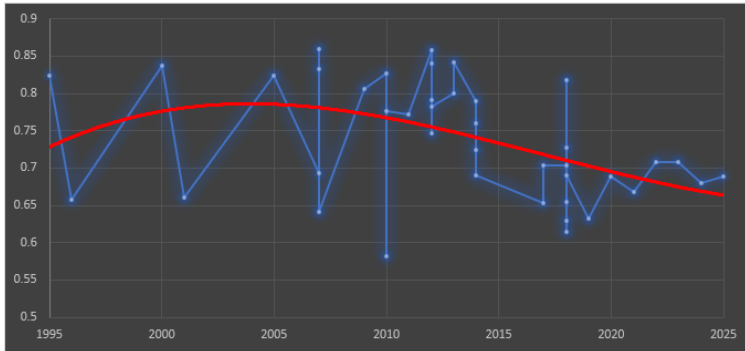
The number of hidden neurons indicates the number of hidden layers between the input and output of the ANN. Nonlinear Autoregressive with External Input (NARX) algorithm has been preferred in the time series. This algorithm is the part that works in modeling the time series  $y(t)$  by taking the delayed variables of  $y(t)$  and another time series  $x(t)$  as inputs. This section allows for nonlinear modeling, similar to the transfer function models in the classical time series literature. Here the assumption is that  $x(t)$  has a causal relationship to explain  $y(t)$ .

**Figure 2:** Network Performance



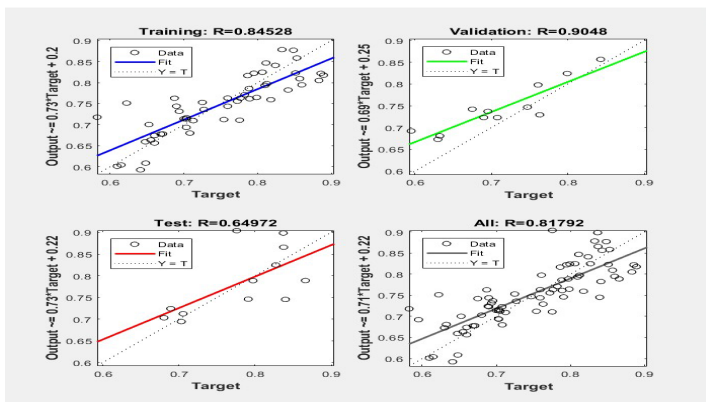
In Figure 2, it is set out that the network has the best performance at the 18<sup>th</sup> epoch of a total of 24 trials. In other words, it is understood that the education error got smaller after the twenty-fourth iteration, and the validity and test set errors grew after the eighteenth iteration, and the education was interrupted due to the lack of improvement. In table 2, the normalized religiosity and predicted scores of male students are visualized together.

**Table 2: Religiosity Scores of Male Students**



R curves are given in Figure 3. In Figure 4, graphs of the actual values and the estimated values for training, verification and testing are presented by overlapping them.

**Figure 3: Evaluation of ANN Performance with R**



**Figure 4: Output Values**

Results			
	Target Values	MSE	R
Training:	58	1.91685e-3	8.45283e-1
Validation:	12	2.03426e-3	9.04800e-1
Testing:	12	3.32523e-3	6.49717e-1

According to Figures 4 and 5, 58 out of 75 data were used as training data, 12 as validation data, and 12 as test data. The mean square error of the training data is 1.91 and the R2 value is 85. Accordingly, it could be noted that it estimated 85%. The mean square of error of the validation data is 2.03 and the R2 value is 9. Accordingly, we can conclude that it estimated 90% of it. The mean square of error of

the test data is 3.32 and the R2 value is 6.5. Accordingly, we can say that it estimated 65%. It was determined that the entire network predicts 82%.

**Figure 5:** Response to Input-Output for Time Series

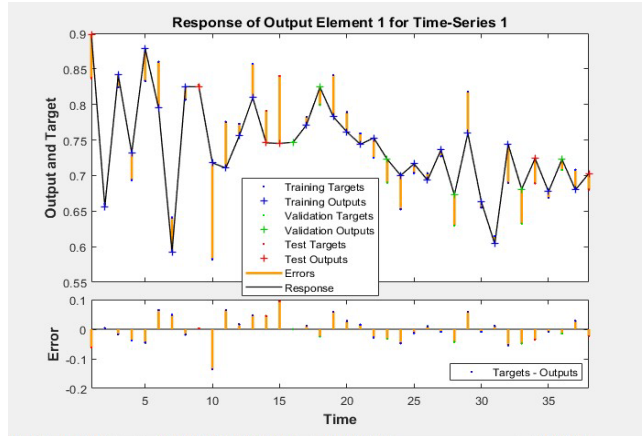
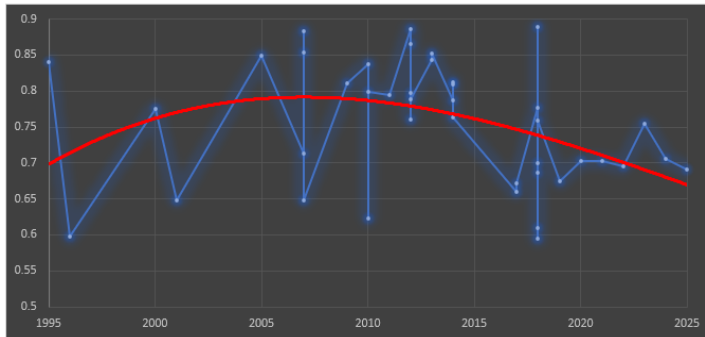


Figure 5 shows the actual and estimated values in the same table. In addition, the error margins of the values of the training, validation and test data appear according to the time series. It is noteworthy that the margin of error has decreased in recent years.

**Table 3:** Religiosity Scores of Female Students



In table 3, normalized religiosity and predicted scores of female students are visualized together.

**2.2. Findings on the Adults**

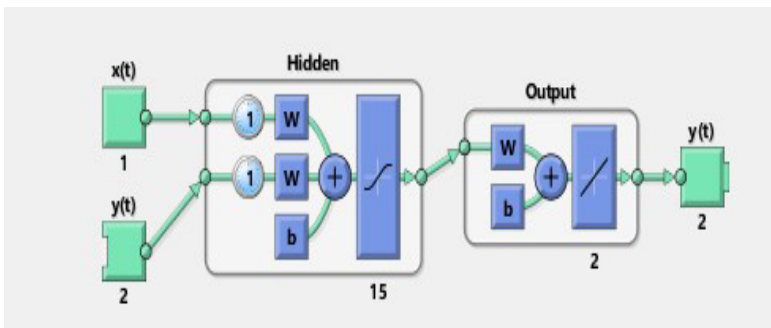
One input (time) and two outputs (male-female adult religiosity normalized mean scores) data of artificial neural networks are defined. All values of the network trained six times in different formats and values are given in Table-4.

**Table 4:** Data on Training the Network-2

Adults	Training data	Validation data	Testing data	Hidden Neurons	Delays	Algoritma	Epoch	MSE Training	MSE Validation	MSE Testing	R Training	R Validation	R Testing
2020	50%	25%	25%	15	1	L-M	10	2,8	3,2	1,1	7,6	7,3	6,7
2021	70%	15%	15%	10	1	L-M	9	3,4	1,1	4,7	6,8	7,9	6,4
2022	60%	15%	15%	10	2	L-M	13	5,4	9,3	4,3	8,9	5	7,5
2023	70%	20%	20%	10	2	L-M	8	1,7	6,5	2,4	7,4	6,6	6,4
2024	70%	15%	15%	10	1	L-M	8	5,5	4,2	2,5	5,7	6	7,9
2025	65%	25%	10%	15	1	SCG	20	3,7	3,9	6,9	6,3	7,4	6,5

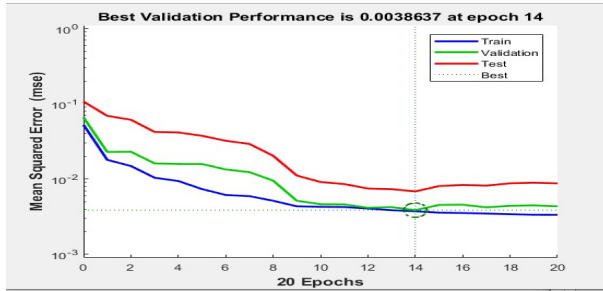
As can be seen in Table-4, the religiosity scores of adults for 2020 were estimated over the real values between 1998 and 2019. Accordingly, 50% of the data was used for training, 25% for validation and 25% for testing. The number of hidden neurons is 15, the input delay is 1, the algorithm used is Levenberg-Marquardt (LM) and the epoch number is 10. In addition, [MSE] Mean Squared Error values and Regression (R) values of training, validation and test data are given in the table. Values for other years are included in the same table. When all the predictions until the expected 2025 are finished, the structures of the network are examined in the last case.

**Figure 6:** Structure of the Artificial Neural Network



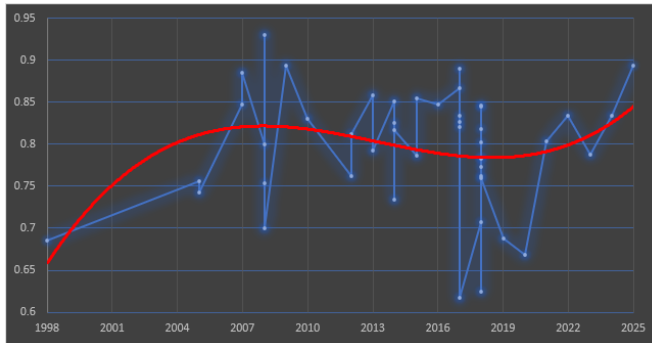
Figures for the structure and performance of the network, regression analysis, output values and the response of the input-output for the time series are given below. The structure of the artificial neural network is shown in Figure 6. The number of hidden neurons indicates the number of hidden layers between the input and output of the ANN.

**Figure 7: Network Performance**



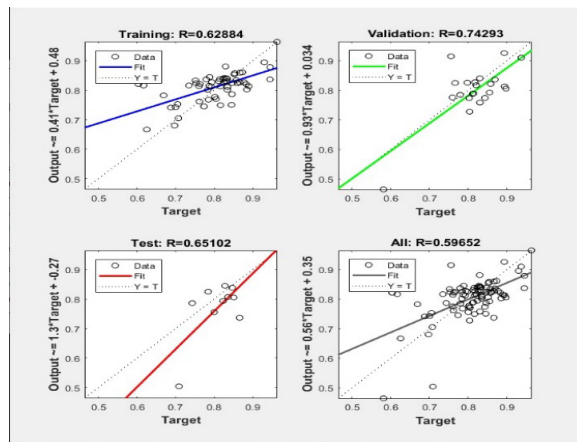
In Figure 7, it is shown that the network has the best performance at the 14th epoch of a total of 20 trials.

**Table 5: Religiosity Scores of Adult Men**



In table 5, normalized religiosity and predicted scores of adult male are visualized together.

**Figure 8: Evaluation of ANN performance with R**



R curves are given in Figure 8 (Training: Training, Validation: Validation, Test: Testing, All: All). The graphs of the actual values and the estimated values for training, validation and testing are presented by drawing one above the other. According to Figure 8, the R2 value of education is 6.3. Accordingly, it is said that he estimated it as 63%. The R2 value of the validation data is 7.4. Accordingly, it can be said that he predicted it as 74%. The R2 value of the test data is 6.5. Accordingly, it is set out that he estimated it as 65%. We can say that the entire network estimates as 60%.

**Figure 9:** Response to Input-Output for Time Series

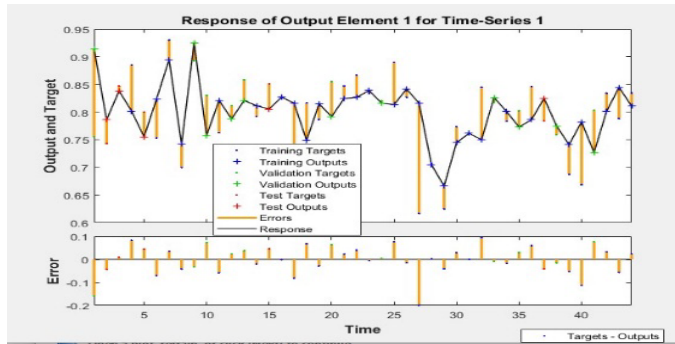
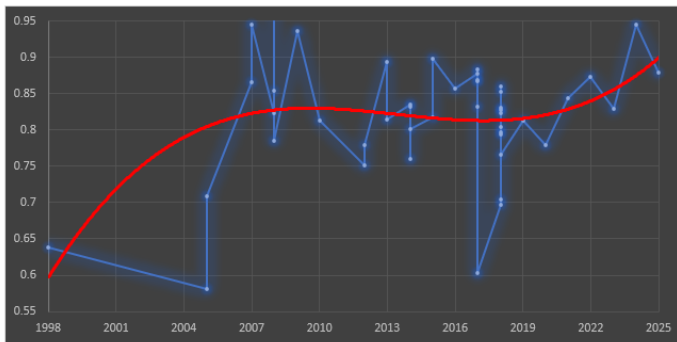


Figure 9 shows the actual and estimated values in the same table. In addition, the margin of error of the values of the training, verification and test data is seen according to the time series.

**Table 6:** Religiosity Scores of Adult Women



In table 6, normalized religiosity and predicted scores of adult women are visualized together.

### 2.3. Examining the Relationship between Groups

The data on the relationship between the religiosity scores of male and female students are given below.



**Table 7:** Correlations of Male and Female Students

		male_student	female_student
male_student	Pearson Correlation	1	,917**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	41	41
female_student	Pearson Correlation	,917**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	41	41

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

According to Table 7, the correlation between the actual and predicted values of male and female students (n = 41) is significant and .92.

**Table 8:** Correlations of Male and Female Adults

		male_adult	female_adult
male_adult	Pearson Correlation	1	,803**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	46	46
female_adult	Pearson Correlation	,803**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	46	46

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

According to Table 8, the correlation between the actual and predicted values of adult male and female (n = 46) is significant and ,80.

## DISCUSSION AND CONCLUSION

**Research question-1: Can an estimated score for 2020-2025 be made over the religiosity scores of male and female students?**

When the change in religiosity scores obtained from secondary school (high school) and undergraduate male students according to years is examined, it is seen that there was an increase from 1995 to 2005, and then a decrease until 2019. Considering the estimated scores between 2020 and 2025, it can be interpreted that there will be no major change. However, considering the whole time period from the 1990s to 2025, it can be said that there is a decrease in the level of religiosity. Considering the changes in religiosity scores obtained from secondary education and undergraduate female students by years, it is presented that the decrease started after an increase from 1995 to 2005. It can be set out that between the years 2020 and 2025, the estimated religiosity scores are decreasing. However, considering the

whole time period from the 90s to 2025, it can be said that there is a decrease in the level of religiosity.

The results obtained are similar to those obtained by Yapıcı with the systematic review study. As a matter of fact, according to the results obtained from the studies taken until 2008 in the relevant research, Turkish youth became more religious between 1998 and 2008 compared to the previous period.<sup>20</sup> Although it is a controversial approach, it is effective in the approach of adolescents to religiosity in particular, called generation Z, and all young people in general. Adolescence is a sensitive period when it is psychologically open to external influences.<sup>21</sup> Particularly the religious tendency of young people is under the influence of high school and undergraduate education; education curriculum, course contents, teacher approaches, province-district where they live, religious/anti-religious groups they engage in, transformation brought about by digitalization, social media, family and social structure, circle of friends, the cultural structure, the political view and perspective on politics. There are many reasons such as individual differences and upbringing. It is expected that these reasons will change the level of religiosity of the youth. According to Hökelekli, adolescents have a desire to understand the meaning of religious beliefs and the nature of religious facts mentally and to reconcile them with the life lived. However, this process brings many problems for the adolescent.<sup>22</sup> As a matter of fact, according to a large-participant study conducted in our country, while young people tend to be "neither religious nor am I not religious" among age groups, this expression has been replaced by "I am quite religious" as the age increases.<sup>23</sup>

Male students adopt a tendency to live according to their needs in the relevant period, just before moving on to adulthood, which is the next developmental stage. First of all, they want a profession or job with a good financial return in order to earn money and to keep their family in a more prosperous life. Considering the effect of migration from rural to urban in Turkey over the years, the profile of young men who need to support themselves in modern city life comes to the fore. Therefore, it is a fact that in less urban life, individuals have duties such as living together and protecting the values of the family rather than working. Based on the fact that values and tradition are protected more in closed societies, today's young men, compared to those of yesterday, gives importance to money and reputation,

<sup>20</sup> Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 16.

<sup>21</sup> Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (1 December 2004), 231-238; Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1987).

<sup>22</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 267-271.

<sup>23</sup> *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 239.

not to values and tradition. This has affected the attitude of young men to religion and religiosity over the years in our country as well as in developing and modernizing countries.

The adolescent individual's search for identity continues through ways such as emancipation, identification, modeling, interest in arts or sports, and establishing new relationships.<sup>24</sup> However, for adolescents; there is an opinion that family, school and related culture, religion and their perception of religion constrain them. Despite this restriction, there may have been a decrease in the religious life of high school and undergraduate female students. The tendency to be free on the one hand and responsible on the other, may lead to diversity in young girls' perspective on religion. Expectations such as taking family responsibility or fulfilling the duty of motherhood in later adulthood, just as in male youth, may push the young individuals to tend to have religion as a value to be exploited.

It can be said that the main difference that distinguishes the individuals of the generation Z from the individuals of the previous generation is to take pleasure, to believe in the usefulness of the commodity and to have a tendency to consume quickly. Whether or not religion provides support to a young person seeking meaning to cope will make him/her interested/uninterested. The answer to the question of which side of the tension is religion will be important in the young person's view of religion between the spiritual tensions s/he is in and the social conflicts outside. As a matter of fact, this raises the issue of religiosity and spirituality. In summary, the tendency to perceive religion as a spiritual force can be mentioned.

Many cases such as digitalization, internet culture, the spread of social media, the tendency to become a phenomenon, easy participation in platforms such as Facebook, Instagram, Twitter, YouTube without the need for intermediaries to appear in the public space, search engines can produce smart results to access information, virtual education loses the monopoly of traditional learning channels are evident in the period of the youth. Mass media have an undeniable effect in the learning process of religion.<sup>25</sup>

One of the most valid theories on religion (narrowness) in previous periods was social learning. This also took place primarily within the family.<sup>26</sup> We can present that as the influence of family, religious groups and traditional religious learning channels diminishes, young people have begun to have a perception of religiosity according to the perspective of people who are phenomenal. It is an issue that

<sup>24</sup> Betül Aydın, *Çocuk ve Ergen Psikolojisi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015).

<sup>25</sup> Fatih Kandemir, "Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 December 2018), 1449.

<sup>26</sup> Antoine Vergote, "Ergenlikte Din", trans. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1981), 583–592; Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat", 17.

needs to be investigated to what extent traditional teaching styles such as religious and theology education teachers have recently provided religious services for young people in social media (especially opening channels on YouTube), TV channels and even digital platforms.

According to many studies, adolescence is the age to doubt.<sup>27</sup> Doubt leads to believing. This is because a healthy person cannot continue his life with doubts. Therefore, it can be said that while increasing suspicion among young people over the years causes a decrease in religiosity in the same period, it will cause a higher tendency to become religious in the following stages. Religiosity has more than one dimension. The research was conducted on the whole of religiosity in general. But in particular, when the dimensions of religiosity such as belief, expression, feeling, knowledge and influence are evaluated, different explanations are needed. The religiosity of young people can be examined in terms of belief and worship according to time. As a matter of fact, it is known that there are many people who express belief even though they do not worship. Therefore, the decrease in religiosity tells us that "the youth of Turkey are becoming secularized" does not lead to its conclusion. According to Nişancı and Aysan, panel data are needed to measure the level of religiosity of individuals at different stages of their lives in order to see whether the level of religiosity in society in general has decreased or to determine how religiosity has changed with aging.<sup>28</sup>

According to the studies, the relationship of Turkish youth with institutional religion continues strongly.<sup>29</sup> According to Yapıcı, young people have three styles of attitudes towards religion: criticizing institutional religion, preferring either individual religion or spirituality, or turning to atheism or not.<sup>30</sup> Can we explain the decreasing trend in religiosity of our country's youth over the years as a reaction to institutional religiosity? That is, the adolescent between childhood and adulthood tends to preserve tradition on the one hand and reject it on the other.<sup>31</sup> Value of questioning that elevates them occasionally, but adults, as former adolescents, faced the secular, profane and positivist things and their life choice might react to the institutionalization of religious influence. However, it can be said that the gene that reacts to the institution tends to be individual religious about the understanding of religion in adulthood. This situation may lead us to the result of an increase in religiosity in the next stages.

<sup>27</sup> Vergote, "Ergenlikte Din", 589.

<sup>28</sup> Zübeyir Nişancı - Ümmügülüm Aysan, "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri", *Istanbul University Journal of Sociology* 39/2 (2019), 321.

<sup>29</sup> Laurence Steinberg, *Ergenlik* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017); Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat", 13.

<sup>30</sup> Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 13.

<sup>31</sup> Vergote, "Ergenlikte Din", 586.

## Research question- 2: Can an estimated score for 2020-2025 be made over the religiosity scores of male and female adult participants?

Considering the changes in religiosity scores obtained from male adults by years, it was determined that after an increase from 1998 to 2008, there was a decrease until 2018 and then an increase began. It is seen that the estimated religiosity scores have increased between 2020 and 2025. Considering the whole time period from the 90s to 2025, it can be shown that there is a significant increase in the level of religiosity. Considering the changes in religiosity scores obtained from female adults by years, it is presented that there has been a continuous increase from 1998 to the 2020s. It can be set out that between the years 2020 and 2025, the estimated religiosity scores increased significantly. Considering the entire time period from the 90s to 2025, it can be said that there has been a significant rise in the level of religiosity.

In general, it can be set out that the level of religiosity increases among adults. So, what are the reasons for this rise? Most of the studies in the field show the superior level of women's religiosity. In the systematic review study conducted by Kızılgöçit on the sample of the inhabitants of the Eastern Black Sea Region, the partial increase in the level of belief from 2002 to 2015 was interpreted as the effects of returning to religion/sacred.<sup>32</sup> Stating that the higher the level of income, the lower the severity of religious life; Kurt interpreted that there would be a certain decrease in religious devotion as she moved towards the upper layers.<sup>33</sup>

Turkish society has experienced radical changes in many economic, social and cultural areas under the influence of the West. In Turkish society, where the Islamic belief prevailed with the changing understanding of consumption and the dominance of the consumption culture, the understanding of belief as a virtue and excessive consumption as waste has left its place to the understanding of consumption and even to the sense of existence with this understanding of consumption.<sup>34</sup> Arvas makes a comment that today's perceptions and experiences of religiosity take a more formal and formalistic form and move away from producing and nurturing values. As a matter of fact, with a perspective that emerged as a handicap of the modern period, the view of religion as a situation limited to certain periods of time and certain rituals has also affected Islamic societies. This, on the other hand, has reduced the influence of religion in worldly/daily life almost to nothing. Although religious teachings established a system of values and helped the moral/human

<sup>32</sup> Muhammed Kızılgöçit, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma: Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/ (2016), 1154.

<sup>33</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (1 June 2009), 23.

<sup>34</sup> Gulnihal Topay - Ramazan Erdem, "Türkiye'de Tüketim Kültürünün Gelişimine Dair Kavramsal Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (31 December 2019), 178.

values system to function with orders, prohibitions and recommendations, it is shown that religion cannot fulfill this function sufficiently today. This means the weakening of the sanction power of religion regarding values.<sup>35</sup>

Which religiosity can be explained by the fact that the Turkish citizen, who received both a secular and lay and a positivist education, became more religious in adulthood? As a religious phenomenon, religiosity can be used to express both intrinsically motivated religiosity and extrinsic religiosity, since it is religiosity. In this context, religions accept the sincerity and sincerity of religiosity and deny and condemn the other. The conspicuous religiosity type (or conspicuousness as a religiosity type) can be handled within the extrinsic or extroverted religiosity model. In extrinsic religiosity, the religion is not the primary determinant of the religious behavior, but a tool for other purposes.<sup>36</sup> Is it possible to talk about self-seeking religiosity for adults in Turkey? As a society, adults mostly respond to scale or interview questions regarding the perception of religiosity as "religious". Because expressing oneself as "irreligious" may mean not being reliable in social perception. As a matter of fact, studies have presented that people, including those from different backgrounds, find those who state that they "do not belong to any religion" more unreliable than members of other religions.<sup>37</sup> Among those who answer that "religious affiliation is out of question", there may be adults who think that they will be excluded because of their beliefs and who say "I am religious even though they are not religious" and who say "I believe even though they do not believe". A different reflection of this situation takes place on the plane of religion and spirituality. Especially in the Western experience, the way these two concepts are pronounced on the ground of contradiction points to a new situation. Okumuş mentions the existence of individuals in the USA who give importance to spirituality despite being unbelievers, define themselves as Rumi and read the Masnavi book. He states that there may be a possibility of "invisible irreligion", and this may be more common among adults. It can also be explained by the fact that they do not want to hide their atheism, disrupt the order, and disturb people's peace. It can be said that living in a society and having a family requires being spiritual. In addition, irreligion can also be considered a religion. 12.7% of the world's population described themselves as irreligious.<sup>38</sup> It is known that there are individuals who have religious acts and carry out these, although they are irreligious.<sup>39</sup> Are these individuals truly

<sup>35</sup> Fatma Balcı Arvas, "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (29 December 2018), 58.

<sup>36</sup> Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (1 June 2006), 22.

<sup>37</sup> Büşra Kılıç Ahmadi, "Kendini Aldatma Ve Dindarlık İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (20 September 2017), 64; Will M. Gervais et al., "Do You Believe in Atheists? Distrust Is Central to Anti-Atheist Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 101 6/ (2011), 1200.

<sup>38</sup> *Religions* (2000).

<sup>39</sup> Ejder Okumuş, "Görünmeyen Dinsizlik", *Ankara* (1 April 2021).

spiritual or not religious? New studies are needed due to the insufficiency of the studies on this subject in Turkey. In summary, based on these data, can a typology called “Turkish religiosity” be mentioned? To answer this question, both quantitative and qualitative studies with broad participation are needed.

**Research question-3: Is there a relationship between male and female students / adult male and female religiosity?**

Based on the meta-data obtained, it is shown that there is a positive significant relationship between the averages of religiosity scores of both adult male and female students and male and female students by years. As a matter of fact, Korkmaz draws attention to the fact that women are more religious than men according to the data obtained from postgraduate theses conducted in Turkey in his systematic review study.<sup>40</sup> According to systematic review findings obtained from researches, women in Turkish society appear to be more religious than men. However, no difference was observed between genders in the general religiosity analysis.<sup>41</sup> The religiosity scores of both women and men vary in a meaningful and proportional relationship with each other depending on situations such as women and men living together in society, women's taking more place in social life, roles moving away from traditional patterns and gender being put in the background in the distribution of duties.

**Research question-4: Is it possible to produce predictions based on time in the field of psychology of religion with artificial neural networks?**

The data of this study, which was prepared with an effort to estimate the level of religiosity of Turkish society between the years of 2020-2025, is theoretically meaningful. However, the years will show us how accurate the predictions will be. With this study, it has been seen that it can be done in a short time and successfully by using artificial neural networks in the field of psychology of religion. Selecting the appropriate algorithms and using the data from other religiosity studies in addition to the existing data, thus training the network with these data will provide more successful results. Artificial neural networks can open up new research areas in the field by making predictions in the psychology of religion, sociology of religion and religious education. In artificial neural networks, the estimation of the dependent variable with the independent variables, the estimation of another time period (not only the future time but also the past or lost time) over the time distribution of the data, classification and clustering studies can be done based on the number of

---

<sup>40</sup> Sezai Korkmaz, “Cinsiyete göre dindarlık: bir meta-analiz çalışması”, *Bilimname* 2020/43 (2020), 449.

<sup>41</sup> Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat”, 24.



meaningless data. Previously, dependent variable estimation study in the field<sup>42</sup> and time estimation has been done with this study.

**Table 9:** Theses Used in Practice - Systematic review Data

	Researcher-Time	Type	Application Date	Highest Value	Lowest Value	Men's Religiosity Score	Women's Religiosity Score	Male Normalized Value	Female Normalized Value	Number of male participants	Number of female participants	Sample	Applied City
1	MEHMETDOĞLU (1999)	PhD Thesis	1998	48	12	36,69	34,97	0,685833333	0,638055556	504	358	random	İstanbul
2	ARSLAN, Z. (2006)	Master Thesis	2005	5	1	4,0221	3,3241	0,755525	0,581025	84	66	teachers	İzmit
3	KOC, M. (2008)	PhD Thesis	2005	45	9	35,75	34,51	0,743055556	0,708611111	253	222	25-45 years	Bursa
4	AYDEMİR, R. E. (2008)	Master Thesis	2007	125	25	109,7	111,61	0,847	0,8661	118	136	20-35 years	Samsun
5	ŞENGÜL, E. (2007)	Master Thesis	2007	5	1	4,54	4,78	0,885	0,945	124	210	random	Sakarya
6	AYTEN, A. (2009)	PhD Thesis	2008	4	1	3,4	3,47	0,8	0,823333333	461	450	random	Türkiye
7	CEVİZ, F. H. (2009)	Master Thesis	2008	4	1	3,26	3,56	0,753333333	0,853333333	56	114	random	İstanbul
8	GÜVEN, H. (2008)	Master Thesis	2008	4	1	3,79	3,89	0,93	0,963333333	41	259	random	İstanbul
9	YÖĞÜRTÇÜ, F. (2009)	Master Thesis	2008	4	1	3,0991	3,558	0,6997	0,785266667	137	163	random	İstanbul
10	DAĞLI, E. N. (2010)	Master Thesis	2009	69	0	61,63	64,64	0,893188406	0,936811594	97	115	over 60 years old	Konya
11	KIZILGEÇİT, M. (2011)	PhD Thesis	2010	87	10	73,93	72,64	0,83025974	0,813506494	566	437	random	Erzurum
12	CURUM, E. E. (2015)	Master Thesis	2012	125	25	101,26	100,16	0,7626	0,7516	129	106	private	Samsun
13	SIVİNDİK, D. (2015)	Master Thesis	2012	125	25	106,162	102,912	0,81162	0,77912	259	125	40-60 years	Denizli
14	AKKOLAT, A. (2014)	Master Thesis	2013	69	0	59,2	61,67	0,857971014	0,89798116	129	91	over 60 years old	Sarıhürup
15	AÇIKKIN, M. (2014)	Master Thesis	2013	125	25	104,2	106,5	0,792	0,815	59	86	married	Kocaeli
16	ÇAKIR, B. (2015)	Master Thesis	2014	125	25	110,09	108,57	0,8509	0,8357	127	127	teachers	Ordu
17	EKMEKLİ, S. (2016)	Master Thesis	2014	4	1	3,477	3,4956	0,825666667	0,831666667	144	164	random	Denizli
18	ÖZKAN, O. (2016)	Master Thesis	2014	100	20	78,76	80,84	0,7345	0,7605	155	150	teachers	İsparta
19	YAKU, S. (2016)	PhD Thesis	2014	150	30	127,97	126,22	0,816416667	0,801833333	158	271	teachers	Ankara
20	DEMİR, M. E. (2017)	Master Thesis	2015	4	1	3,36	3,45	0,786666667	0,816666667	217	204	random	Malatya
21	YURAL, M. E. (2016)	Master Thesis	2015	5	1	4,42	4,59	0,855	0,8975	146	169	random	İstanbul
22	GEZENLER, A. (2019)	Master Thesis	2016	115	23	100,92	101,88	0,846956522	0,837391304	153	117	35-55 years	Amasya
23	ARSLAN, D. A. (2019)	Master Thesis	2017	125	25	111,641	112,773	0,86641	0,87773	167	167	random	Gaziantep
24	GEOĞOĞLU, A. R. (2018)	PhD Thesis	2017	121	33	106,34	106,19	0,833409091	0,831704545	233	186	married	Adana
25	GENCER, N. (2019)	PhD Thesis	2017	5	1	4,2822	4,4766	0,82055	0,86915	111	94	patients	Çorum
26	İSİK, H. (2018)	Master Thesis	2017	4	1	3,67	3,65	0,89	0,883333333	249	251	random	Artvin
27	KILIC, A. A. (2019)	Master Thesis	2017	4	1	3,48	3,6	0,826666667	0,866666667	58	144	random	İstanbul
28	TÜRKER, N. Y. (2018)	Master Thesis	2017	4	1	2,85	2,81	0,616666667	0,603333333	230	231	random	Türkiye
29	AKSOY, E. (2019)	Master Thesis	2018	72	18	56,18	55,65	0,707037037	0,672222222	186	114	random	Gaziantep
30	AYDIN, E. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	3,5	3,82	0,625	0,705	91	99	190 laywers	İstanbul
31	ÇELİK, R. B. (2019)	Master Thesis	2018	150	30	122,82	126,583	0,7735	0,804858333	256	144	random	Antalya
32	DOKUR, A. S. (2019)	Master Thesis	2018	72	18	59,13	60,86	0,761666667	0,793746374	140	140	20-40 years	Osmaniye
33	GÜVEN, F. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	4,38	4,44	0,845	0,86	382	441	random	Türkiye
34	GÜVEN, M. (2019)	PhD Thesis	2018	5	1	4,27	4,32	0,8175	0,83	1142	1415	random	Türkiye
35	KELES, A. (2019)	Master Thesis	2018	4	1	3,35	3,47	0,783333333	0,823333333	291	119	random	Sivas
36	TURA, H. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	4,21	4,19	0,8025	0,7975	158	192	random	İstanbul
37	USLU, M. (2019)	Master Thesis	2018	69	0	58,38	58,81	0,846066957	0,852318841	107	270	doctor+ nurse	Konya
38	YORULMAZ, M. (2019)	Master Thesis	2018	69	0	54,11	57,14	0,784202899	0,828115942	194	106	random	Samsun
39	ZENGİN, A. C. (2019)	PhD Thesis	2018	45	9	36,33	36,58	0,759166667	0,766111111	294	306	random	Sivas
40	TOPRAK, B. (2019)	Master Thesis	2019	5	1	3,75	4,25	0,6875	0,8125	30	30	cancer patients	İstanbul
41	SAHİN 1999	PhD Thesis	1995	69	0	56,81	57,95	0,823333333	0,839855072	486	412	undergraduate	Konya
42	YILDIZ 1998	PhD Thesis	1996	69	0	45,35	41,21	0,657246377	0,597246377	360	195	undergraduate	İzmir
43	APAYDIN 2001	PhD Thesis	2000	155	31	134,8	127,2	0,837096774	0,775806452	158	157	undergraduate	Samsun
44	ATALAY 2002	PhD Thesis	2001	69	0	45,55	44,68	0,660144928	0,647536232	403	263	high school	Diyarbakır
45	ÇAPCIOĞLU, I. (2008)	PhD Thesis	2005	45	9	38,6699	39,5517	0,824163889	0,848658333	348	210	undergraduate	Türkiye
46	CAPAR, B. (2008)	Master Thesis	2007	69	0	47,86	49,17	0,693623188	0,712608696	282	263	high school	İzmir
47	YILDIZ 2008	Master Thesis	2007	69	0	57,4834	58,8822	0,833092754	0,853365217	211	314	undergraduate	Konya
48	Kimter, N. (2008)	PhD Thesis	2007	4	1	3,58	3,65	0,86	0,883333333	309	322	undergraduate	Bursa
49	KIRAC, F. (2007)	Master Thesis	2007	40	10	29,23	29,44	0,641	0,648	247	214	undergraduate	Konya
50	ÇETİN, Ü. F. (2010)	Master Thesis	2009	150	30	126,782	127,366	0,806516667	0,811383333	178	268	high school	İsparta
51	GÜRSU, O. (2011)	PhD Thesis	2010	69	0	57,08	57,79	0,827246377	0,837536232	501	508	high school	Konya
52	SÖNMEZ, O. A. (2012)	PhD Thesis	2010	10	1	6,24	6,6	0,582222222	0,622222222	370	502	undergraduate	İstanbul
53	TOKAT, O. (2012)	Master Thesis	2010	77	22	64,659	65,928	0,775618182	0,798690909	182	319	high school	Denizli
54	YAKU, S. (2012)	Master Thesis	2011	5	1	4,09	4,18	0,7725	0,795	418	292	high school	Ankara
55	ALICIKUŞU, M. (2013)	Master Thesis	2012	92	23	82,1467	84,1264	0,857198551	0,885898555	225	182	high school	Sahranmaraş
56	COBAN, R. (2013)	Master Thesis	2012	5	1	4,164	4,189	0,791	0,79725	236	228	high school	Burdur
57	DAĞCI, A. (2014)	Master Thesis	2012	69	0	57,95	59,76	0,839855072	0,866086957	225	270	undergraduate	Bayburt
58	MUTLU, F. (2013)	Master Thesis	2012	45	9	35,9	36,4	0,747222222	0,761111111	66	74	undergraduate	İstanbul
59	ÖZTÜRK, E. E. (2013)	Master Thesis	2012	92	23	76,99	77,4	0,782463768	0,788405797	257	486	undergraduate	İstanbul
60	CAMUR, Z. (2014)	Master Thesis	2013	20	4	16,79	17,49	0,799375	0,843125	247	344	undergraduate	Samsun
61	KAVUN, Y. (2016)	Master Thesis	2013	69	0	58,06	58,75	0,841449275	0,851449275	332	308	high school	Bursa
62	ALTUN, R. (2015)	PhD Thesis	2014	125	25	103,92	103,64	0,7892	0,7964	380	409	undergraduate	İzmit
63	ÇİTİR, Y. Y. (2016)	Master Thesis	2014	40	8	32,3	34	0,759375	0,8125	198	222	high school	İstanbul
64	SEZGİN, K. (2016)	Master Thesis	2014	3	1	2,45	2,62	0,725	0,81	295	290	undergraduate	Diyarbakır
65	ŞENTEPE, A. (2016)	PhD Thesis	2014	4	1	3,07	3,29	0,69	0,763333333	398	694	undergraduate	Sakarya
66	ACAT, B. (2019)	Master Thesis	2017	5	1	3,61	3,64	0,6525	0,66	236	235	high school	İstanbul
67	EMRE, Y. Y. (2019)	PhD Thesis	2017	50	10	38,14	36,85	0,7035	0,67125	252	325	undergraduate	Cukurova
68	AKYILDIZ, Y. Ö. (2019)	Master Thesis	2018	4	1	3,11	3,33	0,703333333	0,776666667	50	190	undergraduate	İstanbul
69	ERDEN, M. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	3,9082	3,7486	0,72705	0,68715	224	224	high school	Diyarbakır
70	KURNAZ, S. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	3,52	3,38	0,63	0,595	111	169	undergraduate	İsparta
71	OMAY, ZM (2019)	Master Thesis	2018	3	1	2,636	2,779	0,818	0,8895	55	145	undergraduate	İstanbul
72	SACIR, R. (2019)	Master Thesis	2018	5	1	3,62	3,8	0,655	0,7	291	259	high school	İstanbul
73	ULUSAL, R. (2019)	Master Thesis	2018	50	10	34,59	34,38	0,61475	0,6095	240	257	high school	Ankara
74	YOZGAT, B. (2019)	Master Thesis	2018	69	0	47,6	52,4	0,689855072	0,75942029	202	222	undergraduate	Malatya
75	YILDIRIM, E. (2019)	Master Thesis	2019	5	1	3,53	3,7	0,6325	0,675	164	232	undergraduate	Sivas

<sup>42</sup> Kızılgeçit - Çincici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini".

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Muhammed Kızılgeçit %40, Murat Çinici %30, Esra Tuysuz %30.

## REFERENCES

- Ahmadi, Büşra Kılıç. “Kendini Aldatma Ve Dindarlık İlişkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (20 September 2017), 51–76.
- Arvas, Fatma Balcı. “Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (29 December 2018), 40–63. <https://doi.org/10.15869/itobiad.463831>
- Aydın, Betül. *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Çakır, Fatma Sönmez. *Yapay Sinir Ağları Matlab Kodları ve Matlab Toolbox Çözümleri*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım., 2019.
- Çelik, Burak. *Yapay Sinir Ağları Metodolojisi İle Zaman Serisi Analizi : Teori ve Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çelik, Celaleddin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına: Dindarlığın Değişen Kentsel Görünümleri*. İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2013.
- Dinçer, Serkan. *Eğitim Bilimlerinde Uygulamalı Meta-Analiz*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Efe, Önder - Kaynak, Okyay. *Yapay Sinir Ağları ve Uygulamaları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000.
- Erkan, Erol. “Türkiye’de Dindarlığın Tespiti İle İlgili Çalışmalar Ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler”. *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 125–140. [http://www.ekevakademi.org/Makaleler/990531753\\_07%20Erol%20ERKAN.pdf](http://www.ekevakademi.org/Makaleler/990531753_07%20Erol%20ERKAN.pdf)
- Erkol, Mehmet. “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (8 February 2016), 131–161. <https://dergipark.org.tr/pub/akusosbil/562778>
- Gervais, Will M. et al. “Do You Believe in Atheists? Distrust Is Central to Anti-Atheist Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology* 101 6/ (2011), 1189–1206.
- Günay, Ünver et al. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Han, Jiawei et al. *Data Mining Concepts and Techniques*. San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers, 2006.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

- Hu, Clark. *Advanced Tourism Demand Forecasting: Artificial Neural Network and Box-Jenkins Modeling*. USA: Purdue University, Marketing, Economics, Recreation, Artificial intelligence, Doktora Tezi, 2002.
- Kandemir, Fatih. "Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 December 2018), 1433–1456. <https://doi.org/10.18505/cuid.439628>
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma: Doğu Karadeniz Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/ (2016), 1143. <https://doi.org/10.15869/itobiad.27620>
- Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 December 2020), 45–65. <https://doi.org/10.29288/ilted.774693>
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (1 December 2004), 231–238. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erusosbilder/253040>
- Korkmaz, Sezai. "Cinsiyete göre dindarlık: bir meta-analiz çalışması". *Bilimname* 2020/43 (2020), 437–460. <https://doi.org/10.28949/bilimname.693951>
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (1 June 2009), 1–26. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/162829>
- Larose, Daniel T. - Laroz, Chantal D. *Discovering Knowledge in Data: An Introduction to Data Mining*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2014.
- Nişancı, Zübeyir - Aysan, Ümmügülsüm. "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri". *İstanbul University Journal of Sociology* 39/2 (2019), 303–328. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusosyoloji/710024>
- Okumuş, Ejder. "Görünmeyen Dinsizlik". *Ankara*. Publish Date 1 April 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=jgQ6LBPfQqc>
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (1 June 2006), 17–35. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/62099>
- Özbek, Volkan et al. "Concurrent Validity of Different Religiosity Scales Used in Researches of Marketing Ethics and a Proposal for a New Religiosity Scale". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/ (2013), 15–28.

- Öztemel, Ercan. *Yapay Sinir Ağları*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, Üçüncü Basım., 2012.
- Rusu, Petruta - Turliuc, Maria. “Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research”. *The Journal of International Social Research* 4/ (2011).
- Steinberg, Laurence. *Ergenlik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
- Subaşı, Necdet. “Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslâmiyât* 5/4 (2002), 17–40.
- Topay, Gulnihâl - Erdem, Ramazan. “Türkiye’de Tüketim Kültürünün Gelişimine Dair Kavramsal Bir İnceleme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (31 December 2019), 162–183. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sbe/603390>
- Turan, Yahya (ed.). *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Vergote, Antoine. “Ergenlikte Din”. trans. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1981), 583–592. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9774.pdf>
- Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 1–40. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/54919>
- Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 1–44. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/798713>
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1987.
- Religions* (2000). [http://www.adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html)
- Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. <https://dSPACE.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/340/ekutuphane3.5.1.2.15.pdf?sequence=1&isAllowed=y>



## **Bracketing Religions: A Phenomenological Analysis of Theological Origin and Social Construction of Religions in the Context of PK Movie**

Dinleri Paranteze Almak: PK Filmi Bağlamında Dinlerin Teolojik Kaynağı ve Sosyal İnşasının Fenomenolojik Bir Analizi

**Ayşegül TÜRKERİ**

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

PhD Student, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Sociology of  
Religion, Antalya / Turkey  
turkeriaysegul@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7976-6935

**Bahset KARSLI**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Sociology of  
Religion, Antalya / Turkey  
bkarsli@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6810-0900

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.994054

**Atıf / Citation:** Türkeri, Ayşegül – Karşlı, Bahset. "Bracketing Religions: A Phenomenological Analysis of Theological Origin and Social Construction of Religions in the Context of PK Movie / Dinleri Paranteze Almak: PK Filmi Bağlamında Dinlerin Teolojik Kaynağı ve Sosyal İnşasının Fenomenolojik Bir Analizi". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 309-328. doi: 10.29288/ilted.994054

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Abstract

*Cinema functions as a rich data store for researchers in understanding and interpreting unique characteristic components of a society such as language, culture, tradition, religion, etc. The subject of this study is to question the realities of a multicultural social life with reference to PK movie. There is a set of problems such as what the basic motivations of religious groups are, whether a person could be independent of cultural/environmental factors, and how the theological and sociological perceptions of religion differentiate, etc. The aim of this paper is to trace the steps of the construction of social and religious reality experienced by an alien's own consciousness. This study combines sociology of religion with cinema through a phenomenological approach. Everyday realities perceived through an alien by suspending stocks of knowledge (externalization) enable us to apply the phenomenological approach to the study. As a result, this alien tends toward the society as a stranger and contributes to criticize it objectively.*

**Keywords:** *Sociology of Religion, Cinema, Multiculturalism, Social Constructivism, Phenomenology, Stranger.*

## Öz

*Sinema, bir toplumun dil, kültür, gelenek, din vb. gibi benzersiz karakteristik bileşenlerini anlamada ve yorumlamada araştırmacılar için zengin bir veri deposu işlevi görür. Bu çalışmanın konusu, PK örneğinden yola çıkarak çok kültürlü bir sosyal yaşamın gerçeklerini sorgulamaktır. Çalışmada dini grupların temel motivasyonlarının neler olduğu, kişinin çevresel faktörlerden bağımsız olup olamayacağı, teolojik ve sosyolojik din algılarının nasıl farklılaştığı gibi bir dizi problem ele alınmaktadır. Makalenin amacı uzaylı bir karakterin bilinci ile tecrübe edilen toplumsal ve dini gerçekliğin inşasının adım adım izlenmesidir. Çalışma, din sosyolojisi ile sinema disiplinlerini fenomenolojik yaklaşım kullanmak suretiyle bir araya getirmektedir. Bilgi stoklarını askıya alarak (dışsallaştırma) bir uzaylı aracılığıyla algılanan gündelik gerçekler, çalışmaya fenomenolojik yaklaşımı uygulamamızı sağlamaktadır. Sonuç olarak ise, uzaylı karakter bir yabancı olarak topluma yönelir ve onu objektif bir şekilde eleştirmeye katkıda bulunur.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Sosyolojisi, Sinema, Çokkültürlülük, Sosyal İnşacılık, Fenomenoloji, Yabancı.*

## INTRODUCTION

As productions of cinema, films function as a substantial data source for observing any society. It is mostly possible to witness the stock characters, traumas, values or taboos of a particular society in a film. From this point of view, the inclusion of culture, tradition, religion, gender and ethnicity in films, which can be considered as components of a society, may inevitably bring some consequences in its wake. Therefore, films, on that sense, have the quality of reflecting the society, namely reality. Conspicuously, Diken and Laustsen point out the intersection between the filmmaker and the sociologist by underlining the aspect of “revealing the representation of social life”<sup>1</sup>. Thus, it is possible to notice the society’s transformation, mentality and reflexes as well as conducting social analysis through films. In fact,

<sup>1</sup> Bülent Diken – Carsten Bagge Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji* (İstanbul: Metis Publication, 2008), 23.



using films as a tool of analysis is an attempt to identify the society.<sup>2</sup> The interaction between cinema and society basically serves an opportunity to understand the background of that particular social structure. Accordingly, Bilici underlines that cinema, in modern times, contains a fundamental socialization and identity mechanism within itself rather than being a soft entertainment tool.<sup>3</sup> In a similar manner, Kracauer stresses the reality aspect of a film and distracts fantasy from reality by saying “movie directors have all times rendered dreams or visions with the aid of settings which are anything but realistic.”<sup>4</sup>

In the context of cinema-social relations, it could be said that the directors, who take all responsibilities at every stage of the film, build their films through the eyes of a social/cultural anthropologist who examines society in details. Güçhan, analysing the correlation between cinema and society, articulates that the creator of the cinema transfers what he sees and experiences through an evaluation filter. Moreover, the director inserts his own worldview, sometimes leading thoughts, feelings and interpretations in the film through an artistic act.<sup>5</sup> So, there is an interactive relationship between the society in which the director has been grown up and addressee mass. Tarkovsky elucidates this interaction as a contact. According to him, this contact between the director and audience is “unique to cinema in that it conveys experience imprinted on film in uncompromisingly affective, and therefore compelling, forms”.<sup>6</sup> In other words, in addition to reflecting a particular society’s world of thoughts, films turn into a power of reconstructing the society. In that sense, films turn into a means of signals which are concretion of objectivation. Therefore, the movie helps us to trace the steps of phenomenological social construction of society. The fact that the method of this paper is a qualitative analysis based on the phenomenological paradigm could be explained by this interaction between film and the society. First of all, for phenomenology’s definition, Wallace and Wolf quote a reference from The Encyclopedia of Sociology as follows: “a method in philosophy that begins with the individual and her/his own conscious experience and tries to avoid prior assumptions, prejudices and philosophical dogmas. Phenomenology thus examines phenomena as they are apprehended in their ‘immediacy’ by the social actor”.<sup>7</sup> Therefore, while the experience of the individual is of great importance in the phenomenological approach, the individual

---

<sup>2</sup> Diken – Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, 17.

<sup>3</sup> Muhammed Veyssel Bilici, “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür Ve Din”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (August 2007), 140-141.

<sup>4</sup> Siegfries Kracauer, *Theory of Film* (New York: Oxford University Press, 1960), 35-36.

<sup>5</sup> Gülseren Güçhan, “Sinema-Toplum İlişkileri”, *Kurgu Dergisi* 12 (1993), 54.

<sup>6</sup> Andrei Tarkovsky, *Sculpting in Time: Tarkovsky The Great Russian Filmmaker Discusses His Art* (Austin: University of Texas Press, 1989), 179.

<sup>7</sup> Ruth Ann Wallace - Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, 1995), 241.

must also suspend all external factors during her experiences. Wallace and Wolf elaborate on phenomenology through a stranger/an alien analogy:

*Phenomenology asks us not to take the notions we have learned for granted, but to question them instead, to question our way of looking at and our way of being in the world. In short, this perspective asks us to assume the role of the stranger, like a visitor from a foreign country, or our extraterrestrial visitor mentioned above. Phenomenological sociologists study how people define their social situations once they have suspended or "bracketed" their learned cultural notions. The basic proposition states that everyday reality is a socially constructed system of ideas which has accumulated over time and is taken for granted by group members. This perspective takes a critical stance with regard to the social order, and, in contrast to functionalism, it challenges our culturally learned ideas.<sup>8</sup>*

It could be distinctly observable that an alien analogy applied for purifying the mind from established patterns is quite compatible for our sample film. The alien protagonist appearing in the heart of the film can bravely take a firm stand and exhibit a critical attitude, as he is not subjected to the cultural concepts, which the audience hesitate to suspend. This is completely because he is independent of all cultural norms and he can suspend learned cultural concepts even under any circumstances.

The film enables us to trace the social learning<sup>9</sup> steps, which is accepted as a result of socialization and acculturation because it could mostly be considered in terms of social construction based on the phenomenological paradigm. The director not only handles daily realities of society as reinforcers for social learning but also presents them to the audience in a satirical way. In other words, daily realities of society are viewed as externalization in Bergerian terminology. Berger, formulating a sociological dialectic model, which is externalization, objectivation, internalization, describes externalization, namely culture, as "an anthropological necessity" and adds that "Man, as we know him empirically, cannot be conceived of apart from the continuous outpouring of himself into the world in which he finds himself".<sup>10</sup> At that very point, the director and a social anthropologist meet on common ground, which is externalization. It could be elaborated as follows:

*Human existence is essentially and inevitably externalizing activity. In the course of externalization men pour out meaning into reality. Every human society is an edifice of externalized and objectivated meanings, always intending a meaningful totality. Every society is engaged in the never completed enterprise of building a humanly meaningful world.<sup>11</sup>*

Culture, which had already been formed long before the director and his society, is an ultimate outcome of externalization. Moreover, this long existing culture can

<sup>8</sup> Wallace – Wolf, *Contemporary Sociological Theory*, 241.

<sup>9</sup> Robert H. Lavenda - Emily A. Schultz, *Core Concepts in Cultural Anthropology* (New York: McGraw-Hill Higher Education, 2010), 17.

<sup>10</sup> Peter Ludwig Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Open Road Integrated Media, 1966), 10.

<sup>11</sup> Berger, *The Sacred Canopy*, 37.

be embodied through objectivation. Strictly speaking, the process of externalization, objectivation and internalization transforms an 'individual' into a 'member' of a particular society. What is more, this culture is a means of continuous inheritance from generation to generation.

The 'art-cinema' norms, as Bordwell stresses, could be accepted as a bridge between the audience and the director. "The film is assumed to be a vehicle for the director's vision of life, conveyed chiefly through symbolic actions and objects".<sup>12</sup> The vision of life perceived by the director is conveyed to the audience. However, this vision is mostly shaped by the director's understanding before it is conveyed. The product of the vision of life turns to be an objectified material. Therefore, the director observes the society/culture and converts it into a product, which serves an objectified product for society. As for our sample film, Hirani, the director, not only tries to make sense of events and facts within the institutionalized and complex multicultural structure of Indian society, but also reveals that the ongoing cultural transfer determines the boundaries of social and religious groups. What is thought-provoking about the film is most probably its plot and protagonist. The director puts an alien's struggle and survival at the centre of a multicultural society. Tragically enough, this alien is completely unaware of socialization process of Indian society. The attempt to understand the society through the eyes of the protagonist, who is adorned with neutral and critical qualities, allows the director to act independently of certain prejudices and preconceptions. The director's method can be considered as an effort to read the entire society, especially by addressing the beliefs and worldviews of subgroups in society. Therefore, the director both reflects the intention to apprehend a multicultural and multi-religious social structure with an empty mind in the context of world-related concepts and conveys the stages of social learning to the audience in a tragicomic tone. Hirani neither confirms nor denies the reality of outer world; however, he "bracketed" the preconceived notions as an act of "phenomenological reduction".<sup>13</sup> In other words, the director, like a phenomenological sociologist, suspends learned or namely externalized cultural concepts and recites the plot through the eyes of an alien. Thus, he could talk over stocks of knowledge and experiences, which is culturally acquired, by purging mind from deep-rooted daily realities and social thought systems.<sup>14</sup>

Rajkumar Hirani, one of the leading writers, directors, producers and editors of contemporary Bollywood, released his film *PK*, a successful example of the satire, in 2014. In this satiric movie, we could claim that the director reveals the society's

---

<sup>12</sup> David Bordwell, *Ozu and The Poetics of Cinema* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 117.

<sup>13</sup> Helmut R. Wagner (ed.), *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1973), 6.

<sup>14</sup> For more information Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1973).

perception of religion by underlining the theological ground of religion. The film humorously criticizes 21<sup>st</sup> century India from economic, social, political, religious and cultural aspects. Besides his distinctive and original cinematographic perspective, the fact that the starring character of the film is Aamir Khan makes a significant contribution to the film and its popularity.

### 1. BEGINNING ADVENTURE OF HUMAN BEINGS, SOCIAL PERCEPTION OF GOD AND RELIGIOUS EXPERIENCE

The opening scene of *PK* begins with the space scene and offers a universal perspective. The shooting angle focuses gradually from the universe to the Earth, in fact a specific local region, named Rajasthan, in India. A spacecraft, floating closer in a cloud, leaves one of its crew members on derelict land, which gives the impression of *in the middle of nowhere*, to scrutinize the life in the Earth and moves away. Therefore, it could mostly be possible to associate the opening of the film with the beginning adventure of the human beings. As in many religion and origin myths, landing of alien reminds the audience of the first human being descended from heaven to the Earth<sup>15</sup> because of his sin. In other words, this scene addresses to the audiences' socially learned religious or mythical concepts, which enable them to develop intimacy with the film. The alien, who has come to the world 'naked' both physically and culturally, symbolically loses his connection with the sky/heaven when a local thief has stolen his necklace, which is in fact a remote control, a tool essential for him to communicate with the spacecraft. Strictly speaking, just like Adam, who was taught "the names of all things",<sup>16</sup> namely educated and intellectual, the alien is cognitively well equipped but quite naive in terms of world-related experiences. Thus, the alien, as Adam himself, has to survive on his own. In the course of the film, the similarity between the alien who is constantly seeking for God and Adam who is continually praying to God for forgiveness turns to be significantly remarkable.

In fact, the character is portrayed as naked and defenceless both physically and culturally at the opening scene, which highly resembles a birth, becomes more of an issue of the phenomenological approach applied to the film. The qualities of a stranger, his experience process of the new society and consequently comprehending this new society by bracketing socially learned concepts, which are all described by Schutz under the heading of *Stranger in the Community*, comply fully with the basic understanding of the phenomenological approach.<sup>17</sup> The film begins with a

<sup>15</sup> The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Adapa", *Encyclopaedia Britannica* (Retrieved July 20, 2020); *Jewish Virtual Library* (Retrieved July 20, 2020) Gen. 1:27; *Jewish Virtual Library* (Retrieved July 20, 2020) Gen. 3:23; *The Qur'an* (Retrieved July 20, 2020), al-Mu'minin 23/12; *The Qur'an* (Retrieved July 20, 2020), al-A'raf 7/24.

<sup>16</sup> *The Qur'an* (Retrieved July 20, 2020), al-Baqarah 2/31.

<sup>17</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 87-93.

note stating that it will most probably take six thousand years to count the stars in just our own galaxy. Although there are countless places the alien can come to, his arrival to the Earth and directly to India is actually the humorous atmosphere that director Hirani wanted to present at the very beginning of the movie. More importantly, it could be assessed that India, thanks to its long established multicultural social structure, is most probably one of the best places on the Earth for an alien to be accepted easily. From alien's perspective, such a complicated society is, on the one hand, quite a difficult system to analyse and comprehend quickly. On the other hand, this multicultural structure provides him with some advantages such as identifying differences in a heterogeneous society. The intricate multicultural structure that has emerged as a product of externalization offers a wide range of questions for alien, namely stranger, by bracketing social realities. Moreover, theological implications underlined at the beginning of the film symbolically shape the beginning of the alien's worldly life on a theological ground. When the film is viewed from the point of view of the alien character, complex theological foundations and multicultural structure are on the main axis of questioning. In other respects, from the director's point of view, both theological and sociological religious grounds are the subject of criticism by being bracketed.

The "first contact" of the alien character with an earthling also takes place at the very beginning of the film. The first earthling whom the alien has encountered is a thief, and by stealing the alien's necklace through which he can communicate with the spacecraft, the thief has dropped the alien in great despair. The association of the first contact with a sin also enables us to analyse the film theologically. It is because the first sin, namely the original sin,<sup>18</sup> which causes world experience after the

---

<sup>18</sup> In The Holy Qur'an the original sin is explained in detail as follows: 'Allah said,' "O Adam! Live with your wife in Paradise and eat from wherever you please, but do not approach this tree, or else you will be wrongdoers." Then Satan tempted them in order to expose what was hidden of their nakedness. He said, "Your Lord has forbidden this tree to you only to prevent you from becoming angels or immortals." And he swore to them, "I am truly your sincere advisor." So he brought about their fall through deception. And when they tasted of the tree, their nakedness was exposed to them, prompting them to cover themselves with leaves from Paradise. Then their Lord called out to them, "Did I not forbid you from that tree and 'did I not' tell you that Satan is your sworn enemy?" (*The Qur'an* (Retrieved October 17, 2020), al-A'raf 7/19-22.); In The Old Testament the original sin is explained as follows: Now the serpent was more subtle than any beast of the field which HaShem G-d had made. And he said unto the woman: 'Yea, hath G-d said: Ye shall not eat of any tree of the garden?' And the woman said unto the serpent: 'Of the fruit of the trees of the garden we may eat; but of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, G-d hath said: Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die.' And the serpent said unto the woman: 'Ye shall not surely die; for G-d doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as G-d, knowing good and evil.' And when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise, she took of the fruit thereof, and did eat; and she gave also unto her husband with her, and he did eat. And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig-leaves together, and made themselves girdles. And they heard the voice of HaShem G-d walking in the garden toward the cool of the day; and the man and his wife hid themselves from the presence of HaShem G-d amongst the trees of the garden. And HaShem G-d called unto the man, and said unto him: 'Where art thou?' And he said: 'I heard Thy voice in the garden, and I was afraid, because I was naked; and I

creation of the first human being, could be confirmed in both mythological and religious sources. Similarly, in the film, it is a remarkable quality that the incident leading to the world experience is associated with a sin. While it is unfortunate that the alien establishes its first contact with an immoral earthling, it is also a great event for him in terms of understanding the social structures, the search for God and religious groups, which are the main subjects of the film. As a matter of fact, the alien takes a journey to search of God after the theft and individually realizes his own religious experience. Therefore, the tragic case of theft has guided the fate of the alien in the world and in the course of the film, as well. Hirani's representation of the first contact, which takes a significant part in social sciences literature, reveals an anthropological reality to the audience. Kimura states that first contact refers to the first encounter among different groups or individuals. "Generally, it is a concept in cultural anthropology, which implies the contact between two different cultural groups. In science fiction (SF), it is a major theme exploring meetings between humans and extraterrestrial intelligence (ETI)".<sup>19</sup> Based on this, as well as helping the alien seek for God, experience religion and socialize, the first contact with the earthling is the first meeting of two different cultures. In addition, the first contact leads the alien to socialization the process of which reveals the phenomenological conceptualization of the alien.

The search for God, which is one of the main themes of the film, comes to the fore when people direct the alien as "God knows!", "Ask God!", "Pray to God", etc. during the chase for necklace, namely control device. Upon being convinced that he could only find his device with the help of God, the alien gives up questing for his necklace but sets himself searching for God. He is so confused about the pursuance of God that he wants those who see God to contact him by printing leaflets that say "MISSING If found please contact. PK". As audience, we could witness the tragic, but still comic, incidents that the alien has to undertake during his process of seeking God one by one through flashbacks when he narrates them to a journalist called Jaggu. During his journey in search of God, the alien realizes different religious groups and their understanding of God, their socialization processes, rituals, dynamics and symbols. Therefore, social life in the world is getting gradually difficult and complicated for him.

---

hid myself.' And He said: 'Who told thee that thou wast naked? Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded thee that thou shouldest not eat?' And the man said: 'The woman whom Thou gavest to be with me, she gave me of the tree, and I did eat.' And HaShem G-d said unto the woman: 'What is this thou hast done?' And the woman said: 'The serpent beguiled me, and I did eat.' And HaShem G-d said unto the serpent: 'Because thou hast done this, cursed art thou from among all cattle, and from among all beasts of the field; upon thy belly shalt thou go, and dust shalt thou eat all the days of thy life (*Jewish Virtual Library* (Retrieved October 17, 2020) Gen. 3:1-14).

<sup>19</sup> Daiji Kimura, "Anthropology of "First Contact"", *Challenges of Space Anthropology 2014-2015* (2015), 45.

The sophisticated understanding of God of particular religious groups could not solely be explicable by religious motives. As Subaşı points out, “religious perceptions of traditional societies are considerably provided through the guidance and accompaniment of religious discourses and they are also a pivotal factor of understanding the world and God”.<sup>20</sup> Hence, belonging to a specific religion enables a person to be shaped within the framework of certain principles, values and perceptions. In other words, a follower of any religious group forges a close bond with the symbols, perceptions and identity of this particular group. The search of God in the film explicitly displays that each religious group constructs their own perspective utterly in a different way. Further to this difference, each group has their distinctive perception of God, which cannot be imagined independent of cultural effects, and they all differ from each other. It would be convenient to refer to Akyüz and Çapçioğlu at this point. They underline prevalence of religion as follows: “Although it is quite possible to separate cultural areas from each other due to their specific subjects and contents, religion can penetrate in all cultural areas through the mentality it creates in individuals”.<sup>21</sup> Therefore, it gradually becomes harder to distinct the line between religion, together with perception of God, and culture. The audience, in fact, witness the ceaseless effort of the alien, who discovers that each group is subordinate to its own God and that different rituals are performed for each God. To his surprise, he comprehends that religious groups have built their sui generis perception of God in a multicultural structure as a product of externalization.

After being beaten many times the alien notices that this world do not have one God. There are so many Gods. Each God has different procedures and rules. All Gods have built their own community. People name these institutionalized communities with certain rules as religion. Moreover, each community has different managers. People are subordinated and loyal to only one particular religion, namely community. At the same time, people only fulfil duties and obligations ordered by their own managers. The more the alien learns, the more confused he gets. The alien, in the course of the film, begins to think that people were born with religion’s marks on their bodies showing to which religious group they belong. He realizes that he is mistaken when faced with the fact that there is no such marks on people’s bodies. Consequently, he comes up with the idea that he should worship every God in every religion until he could find his. One of his monologs takes place at this point as follows:

*It's getting hard to find out my religion. Now I can do just one thing. I will worship every Gods in every religion. One of Them must be the right one. And will hear to what I want.*<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Publication, 2014), 25.

<sup>21</sup> Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Publication, 2012), 49.

<sup>22</sup> Scripts, “PK” (Retrieved June 9, 2020).



Thereby his unceasing desire of searching of God turns into an adventure of individual religious experience. According to Berger, “Society not only determines what we do but also what we are”.<sup>23</sup> The society determines the alien as PK (drunk) because he does not comply with the norms of any groups, understand their symbols or belong to any of them. Therefore, PK, due to the society’s attitudes, turns into a *dramatis persona*<sup>24</sup> just to keep pace with it and more importantly, survive among them. *Role theory*<sup>25</sup> is a method that PK has unconsciously applied during his adventure of religious experience and search of God. By role-playing, he worships every God in expectation of finding his own. The reason why PK applies to role theory could be explained by his unawareness of a phenomenological socialization process. In fact, he is ontologically in the middle of the world. Such a very complex cultural-religious structure requires a leap for him for adaptation because he is lack of cultural and religious codes and experiences. In other words, PK is in accord with the world ontologically; however, he is not yet adaptable to the world epistemologically.

It could be possible to draw a parallelism between PK’s religious experience adventure and pilgrim’s journey. The reason is that the pilgrimage and ordeal experienced during this journey metaphorically point out individual’s introspective religious acquisition. It could be claimed that the journey during which the audience bear witness to PK’s growth in maturity is the substantial part of the plot rather than the destination. In the course of the journey, PK may have religious experience, namely numinous state of mind,<sup>26</sup> for this growth. Towards the end, his maturity could be explicitly observed through a dialog with one of religious managers, Tapaswi, upon a tragic bomb attack:

*Tapaswi: What is this thing? God said that. This is His broke down’s drum. But he said, it’s his property. God said, build a temple, and he said, Don’t make temple. Who should we listen? Is it God? Or, this guy? Wearing a yellow helmet, and gave these out. See this, look here. First he said, God is missing. Then he called God a fraud. Tomorrow he might say. That God has died. Boy, what do you want? A world which doesn’t have God? Are you so desperate To hurt people’s feelings? Some people do not have bread to eat. Some don’t have roof to stay. Those people don’t even have friend to talk to. Everyday how many people kill themselves, do you know? Wrists cut, hang neck on fan, why? Because they do not have hope. If God come forward, put tikka in forehead, put some thread around their hand, it will give them some hope to live. So who are you to deny this hope from them? And if you, really want to snatch God from those people’s lives, Tell me, what do you want to give them instead? You always said these wrong number, wrong number. So tell everyone here now, what is the right number?*

<sup>23</sup> Peter Ludwig Berger, *Invitation to Sociology* (New York: Anchor Books, 1963), 93.

<sup>24</sup> Berger, *Invitation to Sociology*, 93.

<sup>25</sup> Berger, *Invitation to Sociology*, 94.

<sup>26</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1936), 7.

*PK: You're exactly right Tapaswi. There's one time, when, I too, could not find food to eat. I don't have home to stay. I cried a lot. I don't even have friends. I only had one thing. God. Everyday I thought tomorrow will be better. God will show me some way out. I agree. That putting faith in God, one can find hope, The difficulties will go away, courage will come, we'll get strength, But I have one question. Which God should I believe in? You all say that, it's only one God. I say, no. There are two Gods. One is the one who created us all. The other one is the one created by people like you. We know nothing about the God who made us all. But the God people like you made, is exactly like you. Liar, pretending to act, giving false promises, meeting rich people sooner, letting the poor neglected, happy when get praised. People are afraid to even say a word. My right number is very simple. The God who created us all, put faith in Him, and the God that people like you created, the duplicate God,. Destroy it.<sup>27</sup>*

The understanding that PK has achieved as a result of his own individual religious experience by performing prayers as diverse as praying and bathing in the Ganges, being baptised and rolling on the ground, wearing different talismans and jewellery, and praying to all known Gods is the presence of a transcendent God above the Gods of religious groups. The director refers to two distinctive grounding of religious understanding by stressing rituals: theological and sociological understanding of religion. Lavenda and Schultz question what gives rituals power.<sup>28</sup> The answer is related with the authorization of rituals which comes from outside of this authority. Namely, this outer authority could be a state, society, God, the ancestors or even traditions. Although PK does not have any idea about the meaning of these rituals, he performs them properly under the directions of the authority of the groups. Therefore, his acts could be evaluated as a supportive argument for sociological grounding of religion. On the other hand, each ritual which the audience witness through flashbacks is conducive to refer to Durkheim's understanding of ritual. Instead of ordinary actions, rituals are mostly accepted as formed actions through a consciousness and an intense socialization. They together construct social life.<sup>29</sup> In other words, religion is through and through a social institution and an integrity of actions. Religion is social; therefore, religious attitudes, rituals and actions cannot be discussed out of social context.<sup>30</sup> So, rituals are one of the outstanding factors of socialization process. Through these rituals, PK could articulate with collective consciousness of the society. Moreover, he could individually observe how religious groups marginalize members of other groups since he attends each group's rituals, namely socialization process. In addition to these, director Hirani analyses symbols and rituals through a critical discourse. He presents that the line between religious rules and social rules is being blurred by underlining that the religion constructs itself under the effect of social life. The director remarks that it is quite inseparable whether one's action is motivated by social rules or religious

---

<sup>27</sup> Scripts, "PK".

<sup>28</sup> Lavenda - Schultz, *Core Concepts in Cultural Anthropology*, 73.

<sup>29</sup> Köksal Alver, "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 204.

<sup>30</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. K. E. Fields (New York: The Free Press, 1995).

necessities. The religion seems to be under culture's shadow; however, what is even more criticized is that each religious group, by building thick walls around itself, does not allow any common point with other groups. The director lucidly emphasizes that they have common purpose theologically, but they differentiate themselves with strict understanding in social life. Thus, Hirani, with references to the religion's sociological grounding that replace its theological grounding, points to the break of religion from its theological context and its transformation into a reconstructed reality. This disengagement is phenomenologically reconstructed in accordance with necessities, desires and behaviour of the religious/local/cultural groups. Even, it is possible to deduce that these groups adapt themselves to the period so that they could reconstruct its understanding.

## 2. STRANGER IN THE COMMUNITY<sup>31</sup> AND CRITICISM OF FORMAL PIETY

The essential reason why PK is so critical and could stay critical throughout the film lies in the fact that he is not a member of any community. He is not even from the Earth. Just like a new-born infant, PK is portrayed as a child-like person who curiously tries to learn the language, culture, traditions, etc., namely socialization. Abhijat Joshi, who is co-author the script with Hirani, has a similar view of the film and PK:

*P. K. is a comedy of ideas about a stranger in the city, who asks questions that no one has asked before. They are innocent, child-like questions, but they bring about catastrophic answers. People who are set in their ways for generations, are forced to reappraise their world when they see it from PK's innocent eyes. In the process PK makes loyal friends and powerful foes. Mends broken lives and angers the establishment. P. K.'s childlike curiosity transforms into a spiritual odyssey for him and millions of others. The film is an ambitious and uniquely original exploration of complex philosophies. It is also a simple and humane tale of love, laughter and letting-go. Finally, it is a moving saga about a friendship between strangers from worlds apart.<sup>32</sup>*

By underlining its comedy of ideas aspect, Joshi foregrounds PK's attitude and style that lead people to inquire their religious belief and social rules. PK is often compared to a child, which enables him to discover many social and religious concepts by asking mostly absurd questions. According to Berger and Luckmann, from the very beginning a child is incorporated into social relationships which develop in regular, direct and reciprocal actions.<sup>33</sup> Although a child has bodily and conscious capacities inherent to the human species, she is not capable of action in the full meaning of the world. As children understand that other people's actions are determined by schemes of experience that are drawn from society's reservoir of

<sup>31</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 87-93.

<sup>32</sup> IMDb, "Plot" (Retrieved June 9, 2020).

<sup>33</sup> Peter Ludwig Berger - Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995), 18-19.

meaning, they progressively learn to comprehend the actions of its counterparts and their meaning. In other words, a child is born not only into communities of life (Lebensgemeinschaften) but also into communities of meaning.<sup>34</sup> Therefore, similar to a child, PK gradually learns people's actions, scheme of experience, and becomes a member of both communities of life and meaning. His journey is a kind of socialization process. Moreover, that Joshi highlights PK's stranger identity could be read as justifying his questioning. Indeed, a person coming from Indian society could not be so influential and humorous to criticize his own society. In other words, PK aims to inquire about the society by suspending its daily experiences and socio-cultural acceptances.

It is symbolically and sociologically important for PK to approach the society. PK could be mostly recognized as a stranger in the society in accordance with Schutz's description of the stranger in a society. According to Schutz, "the stranger, becomes essentially the man who has to place in question nearly everything that seems to be unquestionable to the members of the approached group".<sup>35</sup> It is obvious that the society to which PK has approached does not have a critical characteristic. For instance, PK could not hide his astonishment when he finds out that the vendors have made God sculptures themselves and he questions whether God created men or men created God. This example reveals that PK is really a new member trying to adapt himself to the group. PK could easily question God because he is independent of the authority of any social groups. Moreover, his previous experiences have no validity in the new group anymore. Inasmuch as the stranger is new among the members, "he is a man without a history".<sup>36</sup> Indeed, PK could not adapt his previous experiences to this new society. That is why he is mentioned as drunk, mad, lunatic, etc. and nicknamed PK.

It is undeniable that the strangers would approach to and read a new group with their previous cultural codes and life experiences. They interpret the new environment with their usual understanding. PK also attempts to perceive his new social environment by applying his previous stocks of knowledge which he has inherited socially in his own community. The understanding of God being shaped during his search of remote control with the directions of people such as "God knows", "Ask him", "Only God can help you", etc. does not comply with the perception of God of his previous group:

*Who is this Bhagwan? That can help me. I see that everyone mentioned his name. After what I saw, I was freaked out. The people of this world, made him as pictures. They themselves made a place for Him in one place. There are even streets in His house. Hundreds of thousands of people*

---

<sup>34</sup> Berger – Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, 20.

<sup>35</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 87.

<sup>36</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 88.

*go to Him. He solve everyone's problems for a small amount of charges. This kind of magic didn't exist in my world. I could not believe it. But I thought I should try it once or twice.*<sup>37</sup>

PK has never experienced such an incident until then; nevertheless, this is a common practice and understanding among this new group of people. So this monolog symbolizes his astonishment together with routines of these groups. Since he could evaluate these routines from an external perspective, he is critical. At the same time, he is bewildered because nothing he has encountered matches with any scheme of experience in his mind.

According to Schutz, “the approaching stranger is about to transform himself from an unconcerned onlooker into a would-be member of the approached group”.<sup>38</sup> Therefore, all obscurities and cultural patterns of the approached group tend to be known as social facts for the stranger. Moreover, “the stranger has to face the fact that he lacks any status as a member of social group he is about to join and is therefore unable to get a starting point to take his bearings”.<sup>39</sup> The fact that he is lack of a status is an important factor which enables him to criticize the groups harshly. It is somehow unfavourable for him not to have a reference point because he does not have any cultural patterns of the approached communities. Therefore, throughout the film, PK is able to criticize, vilify and satirize religious and social groups as independently as he wishes because he belongs to none of Indian groups. PK can organize a mentality which is independent of attachment, shyness, blindness to the group, and fanaticism.

The approached group, namely cultural pattern, “is not a shelter but a field of adventure, not a matter of course but a questionable topic of investigation, not an instrument for disentangling problematic situations but a problematic situation itself and one hard to master”<sup>40</sup> for the stranger. PK’s adventure as a stranger is portrayed so vividly that the audience witnesses each tragicomic incidents he has experienced through flashbacks while he is narrating them to Jaggu in jail. In other words, we, as the audience, know and sympathize with his process of acquiring worldly experience.

In the film, three types of conflict<sup>41</sup>, which a protagonist could experience in a literary work, are apparently observable during his worldly adventure. It could be

---

<sup>37</sup> Scripts, “PK”.

<sup>38</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 88.

<sup>39</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 90.

<sup>40</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 93.

<sup>41</sup> The chief character in a plot, on whom our interest centers, is called protagonist, and if the plot is such that he or she is pitted against an important opponent, that character is called antagonist. (...) and the relation between them is one of the conflicts. (...) In addition to the conflicts between individuals, there may be the conflict of a protagonist fate, or against the circumstances that stands between him and a goal he has set himself. (Meyer Howard Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (Boston: Thomson Wadsworth, 2005), 234.) In our

uttered that each conflict he has experienced during his search of remote control transforms him from a *stranger* to a *survivor*. PK, who approaches to the society as a stranger and constructs his blank slate, becomes a survivor thanks to experiencing religion together with finding practical solutions for daily realities. Besides, the practical solutions that he has acquired after long-period observation enable the director to put forward how symbolic culture is functional and prevalent in India. It could be clearer from Lavenda's and Schultz's expression:

*To depend on symbolic culture is to depend on learning for survival, but it is also much more. Symbols stand for objects, events, and processes in the wider world. But because their link to these phenomena is purely by convention, that which the symbol stands for can never be specified once and for all.*<sup>42</sup>

Therefore, PK also learns symbolic culture to survive. One of the most satiric examples for this situation is his solution of sticking God figures on his cheeks as a precaution against slaps, which is both a humorous and cunning step. Such solutions point that he turns to be an earthling practically; however, he is still a stranger theoretically.

Schutz also mentions objectivity of the stranger and asserts that "he is not bound to worship the 'idols of the tribe' and has a vivid feeling for the incoherence and inconsistency of the approached cultural pattern".<sup>43</sup> This feeling leads him to need to acquire full knowledge of the approached cultural pattern and in-group self-assessment. Just like Schutz's stranger, Hirani's PK also tries to acquire full knowledge of rituals and practices them to attain God. Strictly, PK could impartially self-evaluate the group because he is a stranger to this cultural pattern. PK performs a wide range of rituals from going to the temples to rolling on the ground, from offering milk to Gods to bathing in the Ganges, from being baptized to performing salat. While doing all of these, his main motivation is to gain the original and authentic knowledge of belief. Consequently he could reach a critical point of view to question each of these religious practices. PK's critical point from Schutz's evaluation could be detailed as follows: "Only after having thus collected a certain knowledge of the interpretive function of the new cultural pattern may the stranger start to adapt it as the scheme of his own expression".<sup>44</sup> Together with this, it could be substantially characterized by the concept of *marginal man*, which Schutz borrowed from Park and Stonequist. "Then the stranger remains what Park and Stonequist have aptly called 'marginal man', a cultural hybrid on the verge of two differ-

---

sample film, the protagonist, PK, is depicted in conflicts with the antagonist, Tapaswi; with circumstances which are religious groups; with fate, namely himself during his search of God.

<sup>42</sup> Lavenda - Schultz, *Core Concepts in Cultural Anthropology*, 22.

<sup>43</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 93.

<sup>44</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 91.

ent patterns of group life, not knowing to which of them he belongs”.<sup>45</sup> Feeling stuck in between two cultural patterns, PK could be likened to a culturally biracial individual. He is biracial and this reality never hinders him from questioning the approached cultural patterns.

While PK could be categorized as a *marginal man*, it is possible to define the discourse that marginalizes him as fanaticism of formal piety. Certain symbols of groups could be principally considered as a sign of attachment and identity in a multicultural structure. It is clearly observed that people do not have a biological basis of differences from birth which could lead religious differences; however, these differences spring from cultural, namely externalized, basis. With this aspect, symbols turn to be an anthropological categorization especially through attire, ornaments and colours.

In an iconic scene which refers to and satirizes the categorical symbols of religious groups, Hirani examines PK’s mentality, which would be considered as quite marginal in the eyes of society, by bracketing stocks of knowledge and realities. In this scene, PK’s belief and a religious group are brought up for discussion by Tapaswi, a master rhetoric and manager of a religious group, upon PK’s strategic intend for revealing the truth about the wrong number.<sup>46</sup> Thereupon Tapaswi’s interrogation, PK, as ingenious as Tapaswi, comes to the temple with four other people. Despite the fact that each of them is a member of a religious group formally, they are actually in disguise.

*PK: Tapaswi, call your God now, you want to know what's my religion, right? But first, ask Him what is His children's religion.*

*Tapaswi: What the hell are you doing here?*

*PK: Call Him, ask Him, ask Him.*

*Tapaswi: I don't have to call God for this. Even I can answer this. This is Hindu, Christian, this is Sikh, this one of the Jains, And this girl is from your nation.*

*PK: Guys, please tell Tapaswi your names now.*

*Sukhwinder Singh: Hello, my name is Sukhwinder Singh.*

*Abbas Ali Yaqub: Assalamualaykum, I'm Abbas Ali Yaqub.*

*Veer Jain: Hello, I'm Veer Jain.*

*Christopher D. Souza: Hi. I'm Christopher D. Souza.*

<sup>45</sup> Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, 94.

<sup>46</sup> In the film someone is constantly calling Jaggu thinking that it is hospital’s number. At the end, Jaggu responds that the person whom he is calling has died for kidding. Upon hearing this conversation, PK thinks that managers of religious groups contact with wrong number and are misled by the responder just as Jaggu does. The one who responds the managers fools them by benefiting their fears and anxieties. Although PK believes that Tapaswi is fooled at first, he realizes that Tapaswi himself is also a part of this wrong number situation.



*Jhaggat Jhandni Sahni: I'm Jhaggat Jhandni Sahni.*<sup>47</sup>

Even this unique instance obviously shows that the backbone of social grouping is based on formal piety. Hirani the director, focusing the close relation between the identity revealing symbols and prevail perception in the society, highlights the deep-rooted mindscape of the society, which Schutz phenomenologically defines as “stock knowledge on hand”.<sup>48</sup> Distinctive characteristics of a particular group are ingrained in a long period and turn to be identification of this group. The society forms a symbolic language and is in communication through it. For example, a Muslim can recognize another person of the same group who carries similar symbols with non-verbal but symbolic language. Followers of the same groups have learnt their group symbols during socialization through social learning and transfer them to the next generations for ages. It shades into a kind of obstacle for people to interrelate meaningful relations with the society if they are not included in a group. In addition, incarcerating a group within its borders by marginalizing it in multicultural circumstances most probably inclines them towards blindness to the in-group criticism while declining tolerance for other groups’ members. What is narrated in a humorous and witty tone throughout the film is that religiosity is reduced to formalism and superficiality. In other words, Hirani harshly criticizes not theological religious perception but sociological one through his film. For, PK solely aims to find his remote control but is caught up in many and many troubles due to the fact that he does not know anything about group symbols.

Intrinsically, each religious group’s discourse is based on experiencing the sacred, namely *the idea of the holy*; however, in practice it almost always turns into a sort of complicated functionalism. By way of example, when a Hindu goes to the temple and practises rituals, he could perform the activity of experiencing the sacred. Nevertheless, in reality, the requirements such as going to the temple, buying sculptures of Gods, providing objects that are offered to the Gods, donating money, etc. all push individual experiences into the background but instead highlight functional aspect of religion. Therefore, body of rules, as a natural consequence of functionality, distract the follower from essence of the ritual. By concentrating on the form instead of essence of the ritual, the follower gradually turns into a formal pious who is absolutely afraid of God’s wrath. PK is at the centre of this established order as a marginal man. Attempting to understand such complexity with a simple, maybe primitive, mind, PK thinks that religion, in a sense, turns human life into an unsustainable state and makes daily life increasingly difficult and unbearable. In short, perception of God and religion created by religious groups push people into formal piety eventually.

---

<sup>47</sup> Scripts, “PK”.

<sup>48</sup> Wagner, *On Phenomenology and Social Relations*, 15.

What PK fervently and theatrically opposes is that appearance/form could not be a standard for a group belonging under any circumstances. As a matter of fact, he easily transforms a person first into a Sikh than into a Hindu and finally into a Muslim with small changes in his appearance. With the great help of this scene, the audience could observe Hirani's deconstructionist point of view. Hirani suddenly portrays the centuries old process, which includes sequences such as cultural codes formed over decades, social groups formed by cultural codes, minds and perceptions formed by social groups, consolidation of culture by transferring formed perceptions to generations, is ridiculous, meaningless, absurd and questionable. The argument put forward by Hirani to defend his view that external appearance, in other words symbols, cannot be a divine sign of belonging to a group, is that local/group/cultural God could only be at the back of it. The source of these differences must be the local/group/cultural God himself. The 'real' God has not made any differences. If the real God had wanted to make differences, there would have been differentiating signs on people's body. However, there is not any kind of biological differences on human body indicating one's religious group. On the contrary, people are inevitably shaped in accordance with the culture in which they were born and experience socialization processes of externalization, objectivation and internalization. Moreover, these cultural codes pass through generations. Strictly speaking, while God created human beings equal on theological grounds, with the socialization process, ironically enough, people try to differentiate themselves in the eyes of God.

## CONCLUSION

In conclusion, it could be deduced that the cinema cannot be confined within the boundaries of entertainment industry by recording with certain technical features. On the contrary, it widely offers anthropological and sociological interpretations in itself. Films eventually are the concrete version of the directors' reconstruction of phenomenological perception. Regardless of the socio-cultural background of the director and how he has constructed his mentality, in his film, we can state that he has created a materialized product by kneading the data he has acquired during his socialization process. In our sample film, we observe that the director Hirani handles his society as a social anthropologist, scrutinizes the social and religious structures thoroughly, and while doing these, he places an alien character on the main axis of the film in order to act independently of any cultural factors. Hence, the director who is able to put the stock of knowledge in parenthesis could criticize the society and its institutions as a whole in a satirical tone.

With reference to this article, it could be pointed out that the most striking aspect of the stranger's/alien's quality is to being an extraordinary example of *cultural ignorance* of the cultural patterns of approached group. The director reveals the

process of transforming an individual into a member of a religious/cultural group by following all stages of social learning step by step. During his pursuit of the process, Hirani suspends practices which change into daily realities with the help of the protagonist. While the director uses the stocks of knowledge of the society in the film, he also criticizes the religious perceptions based on theological and sociological grounding thanks to the naive ignorance of the stranger. The director provocatively conceptualizes the theological grounding of religion as “God who created us” and the cultural/sociological/group grounding of religion as “God created by us”. Based on this difference, Hirani puts the daily realities, practices and rituals into question, each of which holds the members of society together, create their identities, provide belonging and offer them a certain point of view. The director asserts that especially sociologically institutionalized religions together with perceptions of God harshly damage theological understanding of religions. He repeatedly emphasizes that even sociological religion complicates the world adventure of human beings; plus, renders it unliveable and meaningless.

**Katkı Oranı / Author Contribution:** Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı verdiklerini beyan etmektedirler. / The authors declare that they have contributed equally to the article.

## REFERENCE

- Abrams, Meyer Howard. *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Thomson Wadsworth, 2005.
- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Publication, 2012.
- Alver, Köksal. “Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 199-210.
- Berger, Peter Ludwig. *Invitation to Sociology*. New York: Anchor Books, 1963.
- Berger, Peter Ludwig. *The Sacred Canopy*. New York: Open Road Integrated Media, 1966.
- Berger, Peter Ludwig - Luckmann, Thomas. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.
- Bilici, Muhammed Veysel. “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür Ve Din”. *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (August 2007), 138-161.
- Bordwell, David. *Ozu and The Poetics of Cinema*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Diken, Bülent - Laustsen, Carsten Bagge. *Filmlerle Sosyoloji*. İstanbul: Metis Publication, 2008.

- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. trans. K. E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Adapa". *Encyclopaedia Britannica*. Retrieved July 20, 2020. <https://www.britannica.com/topic/Adapa>
- Güçhan, Gülseren. "Sinema-Toplum İlişkileri". *Kurgu Dergisi* 12 (1993), 51-71.
- Scripts. "PK". Retrieved June 9, 2020. [https://www.scripts.com/script/pk\\_15944](https://www.scripts.com/script/pk_15944)
- IMDb. "Plot". Retrieved June 9, 2020. <https://www.imdb.com/title/tt2338151/plotsummary>
- Kimura, Daiji. "Anthropology of "First Contact"". *Challenges of Space Anthropology 2014-2015* (2015), 45-49.
- Kracauer, Siegfried. *Theory of Film*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Lavenda, Robert H. - Schultz, Emily. A. *Core Concepts in Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill Higher Education, 2010.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. trans. John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1936.
- Schutz, Alfred. *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1973.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Publication, 2014.
- Tarkovsky, Andrei. *Sculpting in Time: Tarkovsky The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Austin: University of Texas Press, 1989.
- Jewish Virtual Library*. Retrieved July 20, 2020. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/bereishit-genesis-chapter-1>
- Jewish Virtual Library*. Retrieved July 20, 2020. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/bereishit-genesis-chapter-3>
- Jewish Virtual Library*. Retrieved October 17, 2020. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/bereishit-genesis-chapter-3>
- The Qur'an*. Retrieved July 20, 2020. <https://quran.com/2>
- The Qur'an*. Retrieved July 20, 2020. <https://quran.com/7>
- The Qur'an*. Retrieved October 17, 2020. <https://quran.com/7>
- The Qur'an*. Retrieved July 20, 2020. <https://quran.com/23>
- Wagner, Helmut. R (ed.). *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago and London: University of Chicago Press. 1973.
- Wallace, Ruth Ann - Wolf, Alison. *Contemporary Sociological Theory*. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 1995.

## **Yaygın Din Eğitiminin Toplumunu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme**

The Contribution of Non-Formal Religious Education to Enlightening the Society on Religious Abuse: An Analysis on Friday Khutbahs

**Semra ÇİNEMRE**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Religious

Education, Trabzon / Turkey

semra.cinemre@trabzon.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2924-1129

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.897605

**Atıf / Citation:** Çinemre, Semra. "Yaygın Din Eğitiminin Toplumunu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme / The Contribution of Non-Formal Religious Education to Enlightening the Society on Religious Abuse: An Analysis on Friday Khutbahs". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 329-358.

doi: 10.29288/ilted.897605

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | mailto: [ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Din, insanlık tarihi boyunca toplum nezdinde meşrulaştırma işlevi gören en güçlü otorite olagelmıştır. Bu durum, bazı kimseler tarafından çeşitli açılardan çıkar sağlamak amacıyla dinin istismar edilmesini beraberinde getirmiştir. Din eğitiminin yetersiz olduğu durumlarda ise dinin istismar edilme ihtimali artmaktadır. Bu çalışmada "toplumu din konusunda aydınlatmak" görevi olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din hizmetlerinde din istismarı konusunu nasıl ele aldığı incelenerek toplumun bu konuda aydınlatılmasına katkısı değerlendirilecektir. Çalışmanın örnekleme 2013-2020 yılları arasındaki Cuma hutbeleridir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman incelemesi yolu tercih edilmiş ve veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. Çalışmada, sekiz yıllık süreçteki 378 hutbeden 25'inde din istismarının ele alındığı, bu hutbelerin 2016 ve 2017 yıllarında ve "Din istismarı konusunda yapılması gerekenler" kategorisinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Çalışmanın sonunda Cuma hutbelerinin toplumu din istismarı konusunda aydınlatmaya katkısı olduğu ancak, bu konu ile mücadelede başarı ve istikrar sağlanması açısından geliştirilmesi gereken birtakım yönlerin olduğu sonucuna varılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, İrşat Hizmetleri, Hutbe, Din İstismarı.*

## Abstract

*Throughout history of humans, religion has been the most powerful authority that functions as legitimate in the eyes of society. This brought about the abuse of religion by some people in order to gain various benefits. In case of having poor religious education knowledge, the likelihood of the religion being abused increases. In this study, it will be examined how the Presidency of Religious Affairs, which has the duty of "enlightening the society on religion", handles the issue of religious abuse in its non-formal religious services and its contribution to enlightening the society on topic. The sample of the study is Friday khutbahs between 2013 and 2020. In the study, in which qualitative research method was adopted, document analysis method was preferred and the data were analysed by content analysis. In the study, it was determined that 25 of 378 khutbahs in the eight-year period dealt with the issue of religious abuse, and these sermons were concentrated in years 2016 and 2017 and on the category of "Things to Do Against Religious Abuse". At the end of the study, it was concluded that Friday khutbahs contributed to enlighten the public on religious abuse, but there are aspects that needed to be improved in terms of achieving success and stability in the struggle against this issue.*

**Keywords:** *Religious Education, Non-formal Religious Education, The Presidency of Religious Affairs, Guiding Services, Khutbah, Religious Abuse.*

## Extended Summary

Religion is the strongest value that functions as a legitimation in the eyes of society. Due to this situation, it has been one of the most abused fields throughout history. In cases of inadequacy of religious education, the possibility of abuse increases. In this context, a solution to prevent the abuse of religion is to provide adequate and correct religious education to the society and also to raise awareness of the society on religious abuse. At this point, in our country the guiding services of the Presidency of Religious Affairs, which has the task of providing non-formal religious education to the society, are important. Based on this idea, in this study, the contribution of the Presidency of Religious Affairs to enlighten the society on religious abuse was analysed through Friday khutbahs. In this context, the main problem of the study was determined as follows: "Do the Friday khutbahs contribute to enlightening the society about the abuse of religion?". As it is known, the Presidency undertakes the task of enlightening the society on religion with services such as sermons, khutbahs, printed, periodic and visual publications and various conferences, panels, seminars, symposiums, etc. In this

study, the subject of religious abuse was examined through Friday khutbahs, which are also a form of mass communication and have a special place in enlightening the society about religion. In the study, in which the qualitative research method was adopted, the khutbahs were handled as a document and analyzed with the content analysis method. The sample of the research was 378 khutbahs published between 2013 and 2020. The data of the research were collected from the official website of the General Directorate of Religious Services and the book of Minberden Öğütler-II published by the Presidency. The findings were presented in four categories as “Abused Religious Concepts”, “Organizations Abusing Religion”, “Things to be Done Against Religious Abuse” and “Other Content”. To summarize the findings, it was seen that religious abuse was addressed in 25 out of 378 khutbahs in the eight-year period. It was seen that the years the issue of religious abuse was discussed mostly are 2016 and 2017. Considering the distribution of khutbahs according to four categories, it was seen that the category of “Things to Do against Religious Abuse” (19 khutbahs) comes to the fore. The following content was within the scope of “Abused Religious Concepts” (seven khutbahs) and “Organizations Abusing Religion” (six khutbahs). The remaining four khutbahs were collected under the “Other Content” category. If the findings obtained within the scope of these categories were evaluated as a whole, first of all, in the khutbahs, the abuse of some religious concepts such as takbir, jihad, halal/haram etc. were handled. How and for what purpose the related religious concepts are abused and what the meanings of the concepts actually carry were clearly revealed in the khutbahs within the scope of information-based religious communication, one of the types of religious communication. This is an important finding of the study regarding the research question “The contribution of the Presidency to enlighten the society on the abuse of religion”. In terms of the category of “Organizations Abusing Religion” it was seen that ISIS/DAESH and FETO were handled as organizations that abuse religion in six of the 25 khutbahs. It was seen that these organizations, especially FETO, were widely introduced to the society through information-based religious communication methods. It was concluded that this will contribute to the enlightenment of the society about the abuse of religion and to provide information and awareness about this organization. It was seen that the widest content among the categories of the study was allocated to “Things to Do against Religious Abuse”. This point should be considered as a successful aspect of the khutbahs in addressing the issue. This is because, in addition to introducing religious abuse to the society, information was also given about what to do. However, at this point, although it is important to warn the society, inhibitory studies to prevent the occurrence of religious abusers are also important. At this point, the religious life structure should be analysed in many aspects in terms of psycho-social, cultural, institutional and global dynamics at certain periods in cooperation with the Presidency of Religious Affairs, the Faculties of Theology/Islamic Sciences and other stakeholders. Thus, areas and concepts open to religious abuse could be identified and focused on things to be done against religious abuse with a forward-looking approach. As a result, it was concluded that the khutbahs will contribute to raise awareness of the society about the abuse of religion. However, there are also aspects that need to be developed in this regard. At this point, it would be appropriate to provide a place for the abuse of religion in annual and monthly khutbah planning with a more systematic approach in terms of ensuring determination and success in the struggle against the issue. In addition to this, religious abuse is an issue that needs to all-out struggle. In this context, it would be appropriate to organize studies to be carried out both in the field of formal and non-formal religious education and at the institutional level in a systematic, planned and supportive way with a holistic perspective.

## GİRİŞ

İstismar, birinin iyi niyetini kötüye kullanmak ve sömürmek anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> İstismar; fiziksel, çevresel ve ekonomik alanlarda olabildiği gibi duygular ve

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “İstismar” (Erişim 6 Şubat 2021).



değerler açısından da söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda istismara konu olabilecek alanlardan birisi de dindir. Hatta din, toplum nezdinde meşrulaştırma işlevi gören en güçlü değer olması açısından istismara en müsait alanlardan biri olarak gösterilmektedir. Bu noktada dinde istismarcılar için başka bir alanla kıyaslanamayacak derecede yüksek çıkarlar temin edilebilecek bir fırsat alanı olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Bunun yanı sıra din, bizatihi kendisini temsil etmeyip insanlar aracılığıyla temsil edilmekte olduğundan özellikle ruhbanlığın olduğu dinlere nazaran İslam dininde kendisini yeterli gören hemen herkes din adına konuşabilmekte ve eylemde bulunabilmektedir. Bu durum da dinin istismar konusu olma ihtimalini artırmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca akıl, mantık ve bilgiden ziyade duyguların kılavuzluğunda davranan bir toplum da istismarcılar için oldukça uygun bir faaliyet alanıdır. Böyle bir toplumda yine değerler ve duygular gibi istismarcılar için sömürü aracı yapılabilecek pek çok alan bulunmakta olup bunlardan en verimli olanlardan biri de dindir.<sup>4</sup> Bu noktada tarih boyunca ve çeşitli toplumlarda da en çok istismar edilen değerlerin başında dinin geldiği bilinmektedir.<sup>5</sup>

İstismarın niyetle doğrudan bağlantılı muhtevası ve bu bağlamda öznel/göreceli anlam içeriği nedeniyle din istismarı kavramını da nesnel bir olgu olarak incelemek zordur.<sup>6</sup> Bununla birlikte din istismarı kavramı; maddi, manevi, sosyal, siyasi, bireysel, kitlesel vb. açılardan çıkar sağlamak amacıyla dini kullanmak ve suiistimal etmek; dini kavram, inanç ve duygulara haksız çıkar elde etmek amacıyla atıfta bulunarak dini menfaatine alet etmek; manipülasyon, tehdit ve zorlama kullanarak birey veya grup üzerinde güç ve kontrol elde etmek; dini asıl manası ve maksatlarının dışında ve din tarafından onaylanmayan amaçlar için kullanmak çerçevesinde ele alınabilmektedir.<sup>7</sup> Tanım kapsamından anlaşılacağı üzere din istismarı kavramı oldukça geniş olup pek çok durumun din istismarı kapsamına girebileceği söylenebilir. Bu çalışmaya kuramsal açıdan ve bulguları anlamlı kılması açısından bir çerçeve sunması düşüncesiyle din istismarı durumlarını detaylandırmak gerekirse; kişinin herhangi bir sebeple kendisini olduğundan daha dindar göstermeye çalışması, dindar insanların duygularından yararlanarak dualarla dilencilik yapılması, siyasi bir partinin samimi olmadığı veya gerçekleştirme amacı bulunmadığı halde

<sup>2</sup> Hüseyin Certel, "Din İstismarı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 22/1 (2011), 2, 5.

<sup>3</sup> Vejdi Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 164.

<sup>4</sup> Certel, "Din İstismarı Üzerine", 10.

<sup>5</sup> Ejder Okumuş, "Değer ve Din İstismarı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 24 (2014), 27; Ali Osman Ateş, "Din Tahrifi ve İstismarı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 25-26; Certel, "Din İstismarı Üzerine", 2.

<sup>6</sup> Okumuş, "Değer ve Din İstismarı", 16.

<sup>7</sup> Ejder Okumuş, "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık", *İslâmiyât* 5/4 (2002), 197-198; Diyanet İşleri Başkanlığı, *FETÖ: Din İstismarının Arkasına Gizlenen Terör Örgütü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2018), 5-6; Peter Madsen Gubi-Rachel Jacobs, "Exploring the Impact on Counsellors of Working with Spiritually Abused Clients", *Mental Health, Religion & Culture* 12/2 (2009), 191-192; Barbara Simonić vd. "Religious-Related Abuse in the Family", *Journal of Family Violence* 28 (2013), 339-340.

dindar kesimin oylarını alabilmek için dinin ve dindarların lehine olacak vaatlerde bulunması veya gerçekte ibadet etmediği halde seçim çalışmaları esnasında ibadet etmesi, bir televizyon kanalının genel olarak yayınlarında dini değerleri aşağılamasına rağmen Ramazan ayında reytingleri artırmak amacıyla iftar ve sahur programları düzenlemesi, din ile barışık olmayan kişi ve kurumların Ramazan ayında Müslümanların fitre ve zekatlarından, Kurban bayramında kurban derilerinden pay alma çabası, bazı örgütlerin Kur'an ve sünnetin anlamlarını çarpıtarak dini nasları kendi meşruiyetlerine alet ederek savaşması, yine bazı örgütlerin, insanları dini duygularını kullanarak kendi gayrı meşru hedefleri için maddi veya manevi açıdan sömürmesi vb. durumlar din istismarı için genel bazı örnekler olarak sayılabilir.<sup>8</sup> Kapsam genişliği incelendiğinde din istismarının tek tek bireyler tarafından yapılabileceği gibi gruplar, örgütler veya kurumlar tarafından da yapılabileceği anlaşılmaktadır. Bu durumda dini grup ve cemaatlerin, din dışı grupların, terör örgütlerinin, siyasi partilerin ve devlet organlarının da din istismarı yapması söz konusu olabilmektedir.<sup>9</sup> İster kişi isterse bir grup/örgüt olsun istismarı gerçekleştiren ile istismara maruz kalan arasında bir ilişki biçimi söz konusudur. Bu ilişkide istismar eden kişi veya örgüt, hedef kitle nazarından güvenilir ve karizmatik bir otorite olarak kabul edilir.<sup>10</sup> İstismar edilen kişi ise birçok açıdan zayıf olup istismarcıya yüksek saygı ve güven duyguları besler.<sup>11</sup> İstismar edilen kitlenin ortak bir özelliğinin de din ve ahlak eğitiminin yetersizliği veya eksikliğinden kaynaklanan din ve dindarlık anlayışı olması ise bu çalışmanın problemi açısından önemli bir husustur. Bu noktada kişinin dini bilgisi azaldıkça istismar edilme ihtimalinin yükseldiği; buna karşılık yeterli ve sağlıklı bir din eğitimi almış kimselerin istismara dönük hareketleri sorguladığı vurgulanmaktadır.<sup>12</sup> Din istismarına ilişkin sunulan bu çerçeveden ve son vurgudan anlaşılacağı üzere din istismarını önleyici bir çözüm, topluma yeterli ve doğru bir din eğitiminin verilmesidir. Bu noktada, ülkemizde yaygın din eğitimi kapsamında topluma kaynaklara dayalı, sağlıklı bir dini bilgi sunma görevi olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın irşat hizmetleri önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın toplumu din istismarı konusunda aydınlatmaya yönelik katkısı en önemli irşat hizmetlerinden biri olan Cuma hutbeleri üzerinden analiz edilecektir.

Literatürde hutbeleri belirli temalar veya söylemler özelinde analiz eden çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Kaygın ve Yokuş hutbeleri değerler

<sup>8</sup> Certel, "Din İstismarı Üzerine"; Okumuş, "Değer ve Din İstismarı"; Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve"; Diyanet İşleri Başkanlığı, *FETÖ: Din İstismarının Arkasına Gizlenen Terör Örgütü*, 6.

<sup>9</sup> Certel, "Din İstismarı Üzerine", 5.

<sup>10</sup> Simonič vd., "Religious-Related Abuse in the Family", 340.

<sup>11</sup> Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve", 163.

<sup>12</sup> Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve", 165; Certel, "Din İstismarı Üzerine", 9.

eğitimi açısından analiz etmiş;<sup>13</sup> Zengin, 2003-2011 yılları arasındaki hutbelerin ana temalarını ve Müslüman vatandaşa yüklenen görev ve sorumlulukların neler olduğunu incelemiştir;<sup>14</sup> Demir, 2001 ve 2011 yılları arasındaki hutbeleri kadın söylemi açısından analiz etmiş;<sup>15</sup> Can, 2013-2015 yılları arasındaki hutbeleri Suriye meselesi, terör ve etnik çatışma gibi konular temelinde birlikte yaşama söylemleri çerçevesinde ele almış;<sup>16</sup> Er ve Özdemir, İstanbul İl Müftülüğü'nün 2001-2018 yılları arasında hazırlamış olduğu 936 hutbeyi İslam iktisadı söylemi açısından analiz etmiş;<sup>17</sup> İnce ise medyada yer alan bazı toplumsal olayların hutbelerde konu edilmesini incelemiştir.<sup>18</sup> Gerek köklü geleneği gerekse en etkin irşat hizmetlerinden biri olması ve milyonlarca insana hitap edilen bir kitle iletişim aracı olması özellikleri dikkate alındığında hutbeleri ele alan çalışmaların sınırlı olduğu söylenebilir.

Bu makalede hutbeler, literatürde yer alan çalışmalardan farklı olarak din istismarı konusu özelinde incelenecektir. Literatürde din istismarını hutbeler üzerinden ele alan bir çalışma olmadığı gibi konuyu yalnızca teorik boyutuyla ele alan çalışmalar da sınırlıdır. Bu sınırlı çalışmalardan bir kısmında din istismarı konusu kavramsal ve kuramsal çerçevede ele alınmış;<sup>19</sup> bir kısmında ise din istismarı, dini radikalizm ve terör kapsamında yine teorik çerçevede incelenmiştir.<sup>20</sup> Problem durumu; “Cuma hutbelerinin toplumu din istismarı konusunda aydınlatmaya yönelik katkısı var mıdır?” şeklinde belirlenen bu çalışmanın, gerek din istismarı gibi kritik öneme sahip bir konuyu ele alması gerekse konuya ilişkin olarak ortaya araştırma bulguları koyacak ilk çalışma olması bakımından özgün ve aktüel bir değere sahip olup literatüre ve din istismarı ile mücadele çalışmalarına katkı sunması beklenmektedir.

<sup>13</sup> Hüseyin Kaygın - İslam Yokuş, “Yaşam Boyu Değerler Eğitimi Kurumları Olarak Camiler: Hutbelerde Değerler Eğitimi”, *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015).

<sup>14</sup> Halise Kader Zengin, “Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri (Ankara-Türkiye, 30 Mart - 01 Nisan 2012)*, haz. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2013).

<sup>15</sup> Zekiye Demir, “Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011)”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013).

<sup>16</sup> İslam Can, “Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği”, *SEFAD* 38 (2017).

<sup>17</sup> Ali İhsan Er-Mücahit Özdemir, “İslam İktisadı Söylemlerinin Cuma Hutbelerindeki Yeri”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019).

<sup>18</sup> Mustafa İnce, “Medyada Yer Alan Bazı Toplumsal Olayların, Cuma Hutbelerinde Konu Olarak İşlenmesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildirileri (Karabük-Türkiye, 23-25 Kasım 2018)*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yay., 2018).

<sup>19</sup> Ahmet İnan, “Din İstismarı ve Din İstismarının İstismarı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001); Ateş, “Din Tahriki ve İstismarı”; Certel, “Din İstismarı Üzerine”; Okumuş, “Değer ve Din İstismarı”; Bilgin, “İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve”.

<sup>20</sup> H. Ezber Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005); Osman Kaya, “Dini Radikalizm-Terör, Din İstismarı ve Terör Örgütlerine Katılımı Etkileyen Faktörler”, *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu Bildirileri (Bartın-Türkiye, 01-02 Aralık 2016)*, ed. Aziz Topper Kaygın-Cüneyd Aydın (Bartın: Bartın Üniversitesi Yay., 2017), 95.

## 1. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN İRŞAT HİZMETLERİ KAPSAMINDA DİN İSTİSMARI KONUSU

Bilindiği gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevleri 633 Sayılı Kanun'la; "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde belirlenmiştir.<sup>21</sup> Başkanlık, bunlar içerisinde toplumu din konusunda aydınlatma görevini; hutbe, vaaz ve dini içerikli sohbetler; basılı, süreli ve görsel yayınlar ile çeşitli konferans, panel, seminer, sempozyum vb. toplantılarla yerine getirmektedir.<sup>22</sup> Bunlar içerisinde hutbeler, hedef kitlesi en geniş yaygın din eğitimi hizmetlerinden biri olup toplumun farklı konularda aydınlatılması açısından önemli araçlardan biridir. Cuma hutbeleri ise ibadetin bir parçası olmakla birlikte aynı zamanda bir kitle iletişim şekli olarak toplumu din konusunda aydınlatmada ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Nitekim her Cuma günü ülkemizde yaklaşık 20 milyon<sup>23</sup> insanın katıldığı tahmin edilen Cuma namazında hutbeler aracılığıyla dini, ahlaki ve toplumsal temalar başta olmak üzere çeşitli içerikte mesajlar geniş kitlelere düzenli olarak sunulmaktadır. Hutbelerde toplumun dini ve ahlaki alanda ortaya çıkan ihtiyaçları ile yıl içerisinde meydana gelen yerel ve küresel düzeydeki gelişmelere bağlı olarak çeşitli konular ele alınmaktadır. Bununla birlikte genellikle ahlak, iman, ibadet, sosyal hayat, aile, dini-millî gün, gece ve haftalar ön plana çıkan hutbe konularıdır.<sup>24</sup> Hutbeleri konularına göre inceleyen literatüre bakıldığında; 1999 yılı Cuma hutbelerinde itikat, ibadet, ahlak (%30), dini-millî gün ve gecelerin anlam ve önemi (%30), sevgi, barış, kardeşlik, birlik-beraberlik, çevre, eğitim, sağlık, ekonomi (%40) gibi konulara yer verildiği;<sup>25</sup> 2001-2011 yılları arasındaki hutbelerin ağırlıklı olarak ibadet (%18.4), ahlak (%15.6), aile-akraba (%9.4), kandiller (%9.2), iman (%9) ve millî günler (%8.9) konularını ele aldığı;<sup>26</sup> 2003-2011 yılları arasındaki hutbelerin inanç, ibadet, ahlak, dini gün ve geceler, millî bayramlar ve günler, toplumsal/sosyal konular olmak üzere beş ana konuda toplandı;<sup>27</sup> 2013-2015 yılları arasındaki hutbelerin ise

<sup>21</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No. 633, md. 1.

<sup>22</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Tanıtım (Tarihçe)" (Erişim 31 Ocak 2021).

<sup>23</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Minberden Öğütler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016), 2/9; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Hutbenin Mahiyeti ve Önemi" (Erişim 2 Şubat 2021).

<sup>24</sup> Bu noktada Başkanlığın hazırlamış olduğu yıllık din hizmetleri raporları, hutbelerin konu dağılımı özelinde, iki yıl örneği üzerinden incelenecek olursa; 2016 yılı hutbelerinde; dini/millî gün ve haftalar (%21), ahlak (%20), ibadet (%16), hayat (%11), aile (%9), itikat (%9), insan (%5), helaller ve haramlar (%4), ekonomik hayat (%3), sağlık ve temizlik (%2) konularına; 2019 yılı hutbelerinde ise ahlak (%24), dini-millî özel gün ve haftalar (%22), ibadet (%13), sosyal ve toplumsal hayat (%11), itikat (%11), aile (%7), çalışma ve ekonomik hayat (%4), ilim ve eğitim (%4), insan (%4) konularına yer verdiği görülmektedir. Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, "2016 Yılı Faaliyet Raporu", 21 (Erişim 31 Ocak 2021); (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, "2019 Yılı Faaliyet Raporu", 6.

<sup>25</sup> Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 1-13.

<sup>26</sup> Demir, "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011)", 95-118.

<sup>27</sup> Zengin, "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)", 2/121-147.

toplumsal konular (%28), ibadet, inanç, ahlak ve dini ve milli gün ve geceler (%72) üzerine olduğu<sup>28</sup> sonuçları ortaya konulmuştur. Bu çalışma da Cuma hutbelerinde din istismarı konusunu incelemektedir.

Öncelikle Başkanlığın genel irşat hizmetleri içerisinde din istismarı konusunun yerine bakmak gerekirse; esasında Başkanlığın Kur'an ve Sünnet temelinde İslam'ın bir bütün olarak doğru anlaşılması amacıyla topluma sahih dini bilgi sunması, temelde din istismarına mahal vermeyecek önleyici hizmet olarak değerlendirilebilir. Nitekim Başkanlık da bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Din emniyeti ve güvenliği noktasında en önemli kurumlardan biri olan Başkanlığımız, kurulduğu günden beri dinî değerleri istismar eden ve genç nesilleri kötü emellerine alet edenlere karşı sahih dinî bilgiye, birlik-beraberlik ve kardeşliğe dayalı din hizmeti, din eğitimi ve irşat faaliyetleriyle milletimize hizmet etmiştir."<sup>29</sup> Ancak bu çalışmada buraya kadar sunulan içerikte ortaya konulduğu üzere gerek dinin yaygın bir istismar alanı olarak kullanılması gerekse ülkemizde yaşanan ve darbeye teşebbüs eden örgütlü din istismarı vakası göz önüne alındığında, Başkanlığın müstakil bir konu olarak din istismarını çeşitli boyutlarıyla ele alma durumu önemli bir soru işareti olarak temayüz etmektedir. Bu anlamda din istismarı konusu özelinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilke ve stratejileri ile yürüttüğü çalışmalarına bakıldığında; öncelikle Başkanlığın 2016 yılında, 15 Temmuz darbe girişimi üzerine 15 Temmuz 2016 Genelgesi yayımladığı görülmektedir. Bu Genelgede din istismarı konusunda Başkanlık merkez ve taşra hizmetleri kapsamında ne tür çalışmalar yürütüleceği, nelere dikkat edilmesi gerektiği gibi boyutlara yer verilmiştir.<sup>30</sup> Başkanlık, aynı yıl 3-4 Ağustos 2016 tarihlerinde Olağanüstü Din Şûrası'nı toplamıştır. Bu Şûra'da FETÖ/PDY'nin dini bir yapı olarak nitelendirilemeyeceğini ve bu yapının din kisvesi altında güç ve çıkar devşirmeye yönelik açık bir istismar hareketi olduğunu ortaya koyduğu kararları kamuoyu ile paylaşmıştır.<sup>31</sup> Başkanlık yine aynı yıl 15 Aralık 2016 tarihinde *FETÖ/PDY Dinî ve Sosyo-Psikolojik Boyutları Çalıştayı* düzenlemiştir,<sup>32</sup> Temmuz 2017 tarihinde de *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı (DİB 2017)* adlı rapor yayınlamıştır.<sup>33</sup>

Başkanlık, din istismarıyla mücadele faaliyetlerine özel önem verdiğini belirtmekte<sup>34</sup> ve özellikle 2016 yılından sonraki yıllık faaliyet raporlarında<sup>35</sup> dini istismar

<sup>28</sup> Can, "Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği", 515.

<sup>29</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, "2019 Yılı Faaliyet Raporu", 93 (Erişim 31 Ocak 2021).

<sup>30</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "Genelge 15 Temmuz 2016" (Erişim 20 Şubat 2021).

<sup>31</sup> Din Şûrası Olağanüstü Toplantı Kararları (3-4 Ağustos 2016) (Erişim 20 Şubat 2021).

<sup>32</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *FETÖ/PDY Dinî ve Sosyo-Psikolojik Boyutları Çalıştayı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017).

<sup>33</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017).

<sup>34</sup> (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, "2019 Yılı Faaliyet Raporu", 19.

eden terör örgütleriyle mücadelede yürüttüğü çalışmalara yer vermektedir. Bu kapsamda Başkanlık, çeşitli kurumlarla iş birliğine giderek din istismarı konusunda toplumu bilgilendirmeye yönelik olarak çeşitli seminer, çalıştay ve konferans faaliyetleri düzenlemiştir.<sup>36</sup> Bu tür etkinliklerin yanı sıra önemli bir irşat hizmeti olan vaazlarda da din istismarının konu edildiği görülmektedir. Bu noktada örneğin 2019 yılı vaazlarının %2'sinin (23.401 vaaz) din istismarıyla mücadele konusuna tahsis edildiği görülmektedir.<sup>37</sup> Bunların yanı sıra Başkanlığın 2019-2023 yılları için belirlediği Stratejik Plan kapsamında 2021 yılı performans programında “Dini istismar edenlere yönelik her türlü tedbiri zamanında almak, bu konuda yayınlar hazırlamak” temel politika ve önceliklerden biri olarak belirlenmiştir.<sup>38</sup> Başkanlığın bu kapsamda belirlediği stratejik amaçlardan bir diğeri de; “Kur’an ve Sünnet temelinde İslam’ın bir bütün olarak doğru anlaşılmasına katkı sağlamak”tır. Bu amaç kapsamında da “Dini değerleri istismar eden söylemler konusunda toplumu bilinçlendirmek” hedefi belirlenmiştir.<sup>39</sup>

Din istismarı konusu özelinde ilkeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Başkanlığın, sahih dinî bilgiye dayalı olarak yürüttüğü çeşitli irşat faaliyetleriyle din istismarına karşı önleyici hizmet sunmasının yanı sıra özellikle 2016 yılı itibarıyla din istismarı konusunu ayrıca ele aldığı, bu konuda stratejiler belirleyerek çeşitli çalışmalar yürüttüğü görülmektedir. Başkanlık, 3-4 Ağustos 2016 tarihlerinde yürüttüğü Olağanüstü Din Şûrası’nda aldığı kararlar kapsamında bu tür dini yapıların toplumu bir kez daha aldatmasına fırsat vermemek için, din eğitim ve öğretim politikalarının yeniden değerlendirilmesi ve bu çerçevede her seviyede din eğitimi ve öğretiminin gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Bu noktada, yürütülen bu çalışmaların içeriği, kapsamı, vurguları ve niceliği gibi boyutları açısından incelenmesi, din istismarı ile mücadele çalışmalarının niteliğinin ve veriminin artırılmasına katkı sunacaktır. Bu makale de böyle bir düşünce ile Cuma hutbelerinin din istismarı konusunda toplumun aydınlatılmasına katkısını incelemek ve ortaya koyacağı sonuçlarla bu konudaki çalışmaların veriminin artırılmasına katkı sunmak amacıyla kaleme alınmıştır.

## 2. YÖNTEM

### 2.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Nitel çalışmada gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemleri kullanılmaktadır. Bunlardan doküman analizinde çeşitli yazılı kaynakların yanı sıra film,

<sup>35</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Raporlar” (Erişim 31 Ocak 2021).

<sup>36</sup> (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, “2019 Yılı Faaliyet Raporu”, 80.

<sup>37</sup> (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı, “2019 Yılı Faaliyet Raporu”, 9-10, 19.

<sup>38</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “2021 Yılı Performans Programı” (Erişim 31 Ocak 2021).

<sup>39</sup> (DİB), “2021 Yılı Performans Programı”.

<sup>40</sup> Din Şûrası Olağanüstü Toplantı Kararları (3-4 Ağustos 2016).



video ve fotoğraf gibi görsel ve dijital materyaller de incelenebilmektedir.<sup>41</sup> Bu doğrultuda, bu çalışmada hutbeler bir doküman olarak ele alınıp içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir.

## 2.2. Örneklem

Araştırmanın örnekleme ölçüt örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Ölçüt örneklemede daha önceden belirlenmiş bazı önem ölçütlerini karşılayan durumlar dikkate alınarak örneklem belirlenmektedir.<sup>42</sup> Bu noktada ölçüt veya ölçütler araştırmacı tarafından oluşturulabilmektedir.<sup>43</sup> Bu bağlamda, bu çalışma için belirlenen ölçüt; çalışmanın güncelliği açısından son yılların hutbelerine yer verilmesi ve bununla birlikte dini istismar eden FETÖ örgütünün darbe girişiminde bulunduğu 2016 yılı öncesi dönemin de sürece dahil edilmesiyle hutbelerin din istismarı açısından içeriğinde ve nicelik durumunda farklılık olup olmadığının ortaya konulmasıdır. Bunun yanı sıra belirlenmiş olan bir kriter de hutbelerin ülkemiz genelindeki camilerde okunan hutbeler olmasıdır. Bilindiği gibi hutbeler 2006 yılı Haziran ayından itibaren mahalli ihtiyaçlara daha iyi cevap verebilmek amacıyla il müftülükleri bünyesinde oluşturulan “il hutbe komisyonları” marifetiyle hazırlanmıştır. 2011 yılından itibaren ise hutbeler, zaman zaman Başkanlık tarafından hazırlanarak ülke genelindeki camilerde okutulmak üzere tüm illere gönderilmiştir. Hutbe arşivleri incelendiğinde 2011 yılında Başkanlık tarafından yalnızca altı, 2012 yılında dokuz, 2013 yılında 25, 2014 yılında ise 42 hutbenin hazırlanmış olduğu görülmüştür. 2015 yılı itibariyle ise tüm hutbeler Başkanlık tarafından hazırlanmıştır. Bu bağlamda 2011 ve 2012 yıllarında Başkanlık tarafından hazırlanan hutbe sayısı kısıtlı olduğundan bu iki yıl örnekleme dahil edilmemiş; 2013 ve 2014 yılları ise Başkanlığın hazırlanmış olduğu hutbe sayısının fazlalığı dikkate alınarak dahil edilmiştir. Bu durumda araştırmanın örnekleme 2013-2020 yılları arasındaki hutbeler olarak belirlenmiştir.

Başkanlık, 2011-2015 yılları arasındaki hutbelere *Minberden Öğütler-II* isimli kitapta, 2015-2020 yılları arasındaki hutbelere ise Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü resmi internet sayfasında<sup>44</sup> yer vermektedir. Başkanlığın internet sayfasında 2015-2020 yıl aralığı için yer verilen hutbelere eksiklik olma durumu tarih kontrolü yapılarak incelenmiş ve ilgili yıl aralığında 15 hutbenin eksik olduğu tespit edilmiştir. Bu hutbelerin 12’si 2015 yılına ait olup bu hutbelere *Minberden Öğütler-II* kitabından erişilmiştir. Geriye kalan farklı tarihlere ait üç hutbe ise (20.03.2020, 08.11.2019, 24.11.2017) örnekleme katılamamıştır. Bu durumun yanı sıra Başkanlık, 20.02.2015 tarihi için tercihe bağlı olarak irad edilmek üzere iki hutbe gönderdiğinden örnekleme bir hutbe fazladan eklenmiştir. Netice itibariyle araştırmanın

<sup>41</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yay., 2008), 39, 189.

<sup>42</sup> Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 238.

<sup>43</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

<sup>44</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Hutbeler” (Erişim 6 Şubat 2021).



örnekleme 2013-2020 yılları arasındaki sekiz yıllık süreçte yayımlanmış olan 378 hutbedir.

### 2.3. Araştırma Süreci

Araştırmanın verileri, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü resmi internet sayfası ile Başkanlığın yayımlanmış olduğu *Minberden Öğütler-II* kitabından toplanmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi<sup>45</sup> ile çözümlenmiştir. İçerik analizinde kodlama sistemi açık veya örtük kodlama şeklinde olabilmektedir.<sup>46</sup> Bu çalışmada açık kodlama yolu tercih edilmiş; örtük kodlamada metnin altında aranan mesajlar veya yan anlamlar değerlendirilmemiştir. Örneğin hutbelerde akıl ve iradenin hak ve hakikatten yana kullanılması sıklıkla vurgulanmakta olup bu içeriğin, dini ve dini duyguları istismar edenlere karşı dikkatli olunması gerektiği bağlamında konu çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bu çalışmada bu tür yan anlamlar değerlendirmeye alınmamıştır.

İçerik analizinde basit bir sıralama veya tasnif işleminin yapılmasından öte, analiz edilen içeriğin temel vurgusunun ne olduğunu ortaya çıkarmak ve okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize ederek yorumlamak amaçlanmaktadır.<sup>47</sup> İçeriğin bu şekilde organize edilmesinde kategorilerin geliştirilmesi ve kodlama önemli bir aşamadır.<sup>48</sup> Bu çalışmada *genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama* yolu tercih edilmiştir. Bu tür kodlamada verilerin analizinden önce genel bir kavramsal yapı oluşturmak mümkün olup kodlama bu kavramsal yapıya göre gerçekleştirilebilmektedir.<sup>49</sup> Bu araştırmanın kodlamasında genel çerçeve, giriş bölümünde literatürden yararlanılarak ortaya konulan din istismarına ilişkin kapsam çerçevesidir. Bu bağlamda kodlamada din istismarı kapsamına alınma kriteri olarak dinin herhangi bir çıkar için kullanılması, suiistimal edilmesi ve menfaate alet edilmesi bağlamının geçmesine dikkat edilmiştir. Bunun yanı sıra *genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama* yolunda önceden belirlenen genel kategoriler ve bu kategorilerin altında yer alabilecek kodlar içerik analizini yönlendirmekte ve verilerin incelenmesi sonucu ortaya çıkan ayrıntılı kodlar da daha önce oluşturulan kod listesine eklenmektedir. Buna göre bu çalışmada din istismarına ilişkin genel bir çerçeve olarak “din istismarı”, “dini sömürmek”, “din taciri”, “FETÖ”, “İŞİD” gibi önceden belirlenmiş kavramlar çerçevesinde kodlama yapılmıştır. Bununla birlikte yine din istismarına ilişkin genel kavram çerçevesinde kalınarak kodlamada ortaya çıkan yeni kavramlar da dikkate alınmıştır. Örneğin hutbelerde sıkça geçen “din kisvesine bürünen” ve “suret-i haktan görünen” kavramları çoğunlukla dini istismar edenler

<sup>45</sup> W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2006), 2/466.

<sup>46</sup> Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 468-471.

<sup>47</sup> Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013), 179.

<sup>48</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227-228.

<sup>49</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 232.

için kullanılmış olup bu kavramlar kodlama listesine dahil edilmiştir. Bu kodlama yolu ile elde edilen veriler bir bütün olarak bir tabloya hutbe adı, tarihi ve hutbe içeriği ile işlenmiştir. Ardından, elde edilen bu veriler yeniden gözden geçirilerek içerik açısından ön plana çıkan temaları bütüncül bir şekilde kapsayan kategori isimleri belirlenmiştir. Bu kategoriler belirlendikten sonra veriler yeniden gözden geçirilerek kategorilere yerleştirilmiştir. Netice itibarıyla bulgular; “İstismar Edilen Dini Kavramlar”, “Dini İstismar Eden Örgütler”, “Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler” ve “Diğer İçerik” olmak üzere dört kategoride sunulmuştur.

Kodlamaya genellikle cümleler ve paragraflar temel oluşturmaktadır.<sup>50</sup> Bu çalışma için de anlamlı bütün oluşturan cümle ve paragraflar kodlamada esas alınmıştır. Bu noktada, bazı hutbe metinlerinde hutbenin konusu farklı bir tema iken din istismarına birkaç cümle ile de olsa atıf yapıldığı, bazı hutbelerde ise din istismarının başlı başına ve farklı boyutları ile konu edildiği görülmüştür. Bu durumda bir hutbede din istismarına farklı bağlamlarda yer verilen ve dolayısıyla farklı kategoriler kapsamına giren içerikler anlam bütünlüğü dikkate alınarak farklı kategorilerde tasnif edilmiştir. Örneğin 14.07.2017 tarihli hutbede dini istismar eden örgütlerden söz edilmekte ve ayrıca din istismarına karşı yapılması gerekenlere yer verilmektedir. Bu durumda bu hutbede farklı iki kategori kapsamında içeriğe yer verilmiş olduğundan buna göre tasnif işlemi yapılmıştır.

İçerik analizinde geçerlik ve güvenilirlik büyük ölçüde kategori sistemi ve buna bağlı kodlama işlemine bağlı olup bu da kodlayıcıların ve kodlama kategorilerinin güvenilirliğiyle ilgilidir. Bu noktada oluşturulan kategori sistemi Din Eğitimi alanından bir uzmanın incelemesine sunulmuştur. Uzman değerlendirmesi dikkate alınarak ilk aşamada belirlenen “Din İstismarının Tanımı”, “Din İstismarı ve İstismarcısının Özellikleri”, “Din İstismarının Sebepleri” kategorileri kapsamında birer içerik olduğu nedeniyle bu kategoriler kapatılmış ve ilgili veriler “Diğer İçerik” kategorisine alınmıştır. “Diğer İçerik” kategorisinde yer alan bazı içerikler de mevcut “İstismar Edilen Dini Kavramlar”, “Dini İstismar Eden Örgütler” ve “Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler” kategorileri kapsamında değerlendirilmiştir. İçerik analizinde belirsiz kategoriler güvenilirliği azaltmakta olduğundan<sup>51</sup> kategorilerin açık-seçik olması önem arz etmektedir. Bu noktada bu çalışmanın kategorilerinin belirlenmesinde iç homojenlik ve dış heterojenlik kriterleri gözetilmiştir. Bu kapsamda, çalışmanın belirlenen son kategori sisteminde çakışan veya herhangi bir kategoriye atanamayan veri kalmamıştır.

Son olarak, araştırmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemlidir.<sup>52</sup> Bu

<sup>50</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 233.

<sup>51</sup> Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, 187.

<sup>52</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 258, 270.

noktada bu çalışmada da bulguların sunumunda hutbelerden sıklıkla kesitler verilmiştir.

### 3. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde öncelikle genel bulgular başlığı altında din istismarı konusunun ele alındığı tespit edilen hutbe adı ve tarihlerine yıllara göre yer verilecek, ardından çalışmada belirlenen kategorilere ve hutbelerin bu kategori sistemine göre dağılımına yer verilecektir. Ardından bulgular çalışmanın dört kategorisine göre başlıklar halinde, hutbe içeriklerinden kesitler eşliğinde ortaya konulacaktır.

#### 3.1. Genel Bulgular

Yıllara göre hutbelerde din istismarına yer verilme durumu Tablo 1’de gösterilmiştir.

**Tablo 1:** Yıllara Göre Hutbelerde Din İstismarına Yer Verilme Durumu

Yıl	Hutbe Sayısı	Hutbe Adı	Hutbe Tarihi
2013	1	“Tekbir: Allahu Ekber”	26.07.2013
2014	0	-	-
2015	2	“Allah’ın Son Dini İslam”	30.01.2015
		“Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam”	20.11.2015
2016	7	“Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür”	22.07.2016
		“En Büyük Bozgunculuk, Dinin Muazzaz Değerlerini İstismar Etmektir”	29.07.2016
		“Kulluk Sadece Allah’a Özgüdür”	05.08.2016
		“Sırât-ı Müstakim”	12.08.2016
		“Mümin ve Emanet Bilinci”	19.08.2016
		“Hayat Veren Din: İslâm”	26.08.2016
		“Din-i Mübîn-i İslam”	28.10.2016
2017	6	“Allah’a Sığınmanın En Güzel İfadesi: Muavvizeteyn Suresi”	24.02.2017
		“Samimiyetsizliğin Adı: Riya”	12.05.2017
		“Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz”	14.07.2017
		“Hicret: Kutlu Bir Yolculuk”	22.09.2017
		“Örnek İnsan: Mümin”	10.11.2017
		“Allah Katında Din İslam’dır”	17.11.2017

2018	4	“İslam’ın İki Ana Kaynağı: Kur’an ve Sünnet” “Milletçe Yeniden Doğuş: 15 Temmuz” “Cami ve Cemaat Adabı” “En Büyük Zenginliğimiz Gençlerimiz”	02.02.2018 13.07.2018 03.08.2018 23.11.2018
2019	3	“Kur’an ve Sünnet Bir Bütündür” “15 Temmuz’u Anmak, İhaneti Anlamak” “Batıl İnanç ve Hurafeler”	22.03.2019 12.07.2019 06.12.2019
2020	2	“15 Temmuz ve Birlik Ruhu” “Din İstismarına Karşı Ferasetli ve Basiretli Olalım”	10.07.2020 11.09.2020

Tablo 1’de 2013-2020 yılları arasındaki sekiz yıllık süreçte yer alan 378 hutbeden toplam 25 hutbede din istismarı konusunun ele alındığı görülmektedir. Yoğunluğuna göre bakıldığında din istismarı konusunun en fazla ele alındığı yılların 2016 ve 2017 olduğu görülmüştür. Bu iki yılda din istismarına verilen yerin artmasında örgütlü din istismarı yapan FETÖ’nün 2016 yılında darbe teşebbüsünde bulunmuş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca 2016 yılı öncesinde hutbelerde din istismarına oldukça kısıtlı bir yer ayrıldığı; 2017 yılından itibaren ise 2020 yılına kadar her geçen yıl din istismarına verilen yerin azaldığı da dikkat çekmektedir.

Tablo 2’de hutbelerde din istismarının ele alındığı kategoriler ve hutbelerin buna göre dağılımına yer verilmiştir.

**Tablo 2: Din İstismarının Ele Alındığı Kategoriler**

Kategoriler	Hutbe Adı	Hutbe Tarihi
<b>İstismar Edilen Dini Kavramlar</b>	“Tekbir: Allahu Ekber”	26.07.2013
	“Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam”	20.11.2015
	“Sırât-ı Müstakim”	12.08.2016
	“Hayat Veren Din: İslâm”	26.08.2016
	“Din-i Mübîn-i İslam”	28.10.2016
	“Hicret: Kutlu Bir Yolculuk”	22.09.2017
	“Cami ve Cemaat Adabı”	03.08.2018
<b>Dini İstismar Eden Örgütler</b>	“Allah’ın Son Dini İslam”	30.01.2015
	“Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam”	20.11.2015
	“Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz”	14.07.2017
	“Milletçe Yeniden Doğuş: 15 Temmuz”	13.07.2018

	“15 Temmuz’u Anmak, İhaneti Anlamak”	12.07.2019
	“15 Temmuz ve Birlik Ruhu”	10.07.2020
<b>Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler</b>	“Allah’ın Son Dini İslam”	30.01.2015
	“Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam”	20.11.2015
	“Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür”	22.07.2016
	“En Büyük Bozgunculuk, Dinin Muazzez Değerlerini İstismar Etmektir”	29.07.2016
	“Kulluk Sadece Allah’a Özgüdür”	05.08.2016
	“Mümin ve Emanet Bilinci”	19.08.2016
	“Allah’a Sığınmanın En Güzel İfadesi: Muavvizeteyn Suresi”	24.02.2017
	“Samimiyetsizliğin Adı: Riya”	12.05.2017
	“Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz”	14.07.2017
	“Örnek İnsan: Mümin”	10.11.2017
	“Allah Katında Din İslam’dır”	17.11.2017
	“İslam’ın İki Ana Kaynağı: Kur’an ve Sünnet”	02.02.2018
	“Milletçe Yeniden Doğuş: 15 Temmuz”	13.07.2018
	“En Büyük Zenginliğimiz Gençlerimiz”	23.11.2018
	“Kur’an ve Sünnet Bir Bütündür”	22.03.2019
	“15 Temmuz’u Anmak, İhaneti Anlamak”	12.07.2019
	“Batıl İnanç ve Hurafeler”	06.12.2019
	“15 Temmuz ve Birlik Ruhu”	10.07.2020
	“Din İstismarına Karşı Ferasetli ve Basiretli Olalım”	11.09.2020
<b>Diğer İçerik</b>	“En Büyük Bozgunculuk, Dinin Muazzez Değerlerini İstismar Etmektir”	29.07.2016
	“En Büyük Zenginliğimiz Gençlerimiz”	23.11.2018
	“Batıl İnanç ve Hurafeler”	06.12.2019
	“Din İstismarına Karşı Ferasetli ve Basiretli Olalım”	11.09.2020

Tablo 2’de din istismarının ele alındığı 25 hutbenin dört kategoriye göre dağılımına bakıldığında; konunun, ağırlıklı olarak “Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler” (19 hutbe) kapsamında ele alındığı görülmektedir. Bunu takip eden muh-

teva “İstismar Edilen Dini Kavramlar” (yedi hutbe) ve “Dini İstismar Eden Örgütler” (altı hutbe) kapsamındadır. Geriye kalan dört hutbe de diğer içerik kategorisi kapsamında toplanmıştır.

### 3.2. Kategoriler ve Analizleri

Bu başlık altında bulgular; “İstismar Edilen Dini Kavramlar”, “Dini İstismar Eden Örgütler”, “Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler” ve “Diğer İçerik” olmak üzere çalışmanın dört kategori başlığı halinde, hutbe içeriklerinden kesitler eşliğinde ortaya konularak yorumlanacaktır.

#### 3.2.1. “İstismar Edilen Dini Kavramlar”a İlişkin Bulgular

Din istismarının ele alındığı 25 hutbenin yedisinde istismar edilen çeşitli dini kavramlara yer verildiği tespit edilmiştir. Bu hutbelerin üçü sadece 2016 yılına, dördü ise farklı yıllara aittir. Hutbelerde ele alınan bu kavramlar; tekbir (*iki hutbede*), cihat (*iki hutbede*), şehadet, gayb/melekut alemi, helal/haram, hicret ve cemaattir.

İlgili hutbelere birer hutbe örneği eşliğinde bu konuların nasıl ele alındığını incelemek gerekirse:

*Bağdat’ın sokaklarında, Şam’ın çıkmazlarında, Nil nehrinin kıyılarında kardeşin kardeşi öldürürken Allah-u ekber demesi ne hazindir. Bebeklerin kulaklarına okunan tekbirin, artık onlar katledilirken duyulmaya başlanması ne büyük bir hüsrandır (...) Tekbiri bir katlin, tekbiri siyasi bir emelin, tekbiri bir süüstimalin, tekbiri bir ticaretin sloganı hâline getiren Müslümanların “hayye’ale’l-felâh” çağrısına mazhar olmalarını ne kadar bekleyebiliriz? (...) (26.07.2013 tarihli hutbe)*

Bu konudaki hutbelerde tekbirin siyasi, ticari vb. emellere alet edilerek cinayetler işlenmesi büyük bir hüsrana olarak ele alınmaktadır. İslam’ın, bir insanı öldürmenin tüm insanlığı öldürmek anlamına geldiği ilkesine rağmen din adına masum insanların öldürülmesinin ve buna Allah’ın adının alet edilmesinin hazine olduğu belirtilmekte ve bu, İslam’a karşı işlenen büyük bir cinayet olarak nitelendirilmektedir.

*(...) Böyle bir katliam şehadet, cihat gibi kutsal değerlerle ilişkilendirilemez. İslam, bırakın başkalarını katletmeyi, kendimize dahi zarar vermeyi onaylamaz. (...) Hayat veren bir dini, insanı yücelten bir kitabı, rahmet ve şefkat vesilesi bir peygamberi, cinayet ve ölümlere, katliamlara dayanak yapmak ne büyük bir ihanettir. (26.08.2016 tarihli hutbe)*

Örnekte görüldüğü gibi bazı hutbelerde de cihat ve şehadet kavramlarının cinayet ve katliamlara dayanak olarak gösterilmesi ele alınarak bu kavramların süüstimal edildiği belirtilmektedir. Bu noktada İslam’ın hayat veren bir din olduğu, cihat anlayışının öldürmek değil yaşatmak üzerine bina edildiği, bu dinin amacının yer-yüzüne şiddet, terör ve vahşet üzerinden korku değil, hak ve hakikat yoluyla barış, güven, huzur ve adaleti yaymak olduğu vurgulanmaktadır. İlk hutbenin devam eden içeriğinde insanlığa rahmet olarak gelen bir dinin ve müntesiplerinin bu tür

terör olayları üzerinden itibarsızlaştırılmasının en az işlenen vahşetler kadar ağır olduğu vurgulanmaktadır.

*(...) Rüyalarla insanların vicdanları, gönül dünyaları istismar edilemez (...) Bugün birilerinin gayptan verdiği haberler üzerine hayatımızı bina etmemiz anlamsızdır. Gayb ve melekût âlemine dair kıyamet senaryoları üzerinden dini anlamak, dini okumak kabul edilemez. (28.10.2016 tarihli hutbe)*

Bu hutbede herhangi bir örgüt ismi vermeksizin “birilerinin” gayptan haber verdiğini söylemesi ve bu suretle gayb ve melekut kavramlarını istismar etmesi konu edilmekte, bu tür haberlere itibar edilmesinin anlamsızlığına işaret edilmektedir.

*(...) Ancak, suret-i haktan görünerek insanları sırât-ı müstakimden saptıran, onları bâtila davet eden nice bedbahtlar da olmuştur. Kardeşlerim! Sırât-ı müstakimde, Allah ve Resûlü'nün, Kur'an ve sünnetin önüne hiçbir anlayışı geçirmek yoktur. Sırât-ı müstakimde dinin sabitelerini değiştirmeye kalkışmak yoktur. Sırât-ı müstakimde hiç kimsenin, arzu ve isteklerine, çıkarlarına göre helal ve haram koyma yetkisi yoktur. Zira böyle bir durum, dini mübin-i İslam'ı tahrif etmektir. Dinin içini boşaltmaktır. Dini tahrip etmektir. Yeni bir din ihdas etmektir. (...) (12.08.2016 tarihli hutbe)*

Bu hutbede suret-i haktan görünerek dini istismar edenlerin kendi çıkarlarına göre dinin sabitelerini değiştirmeye kalkışmaları ve helal ve haram kavramlarını kullanmalarının dinin içini boşaltmak ve yeni bir din ihdas etmek anlamlarına geldiği belirtilmektedir. Bu bağlam içerisinde dinin tahrif edilmesi ve istismar edilmesi bir arada ele alınmaktadır.

*(...) Dolayısıyla İslam'ın bütün değerlerini istismar ederek, vatanına ve milletine her türlü hainliği yapanların, hicret kelimesinin arkasına sığınmaları beyhude bir çabadır. Böylelerinin, içine düştükleri acizliği, hicret kelimesini kirleterek müntesiplerine izah etmeye çalışmaları, hicret gibi ulvi bir kavramı istismardan başka bir şey değildir. (22.09.2017 tarihli hutbe)*

Bu hutbede din istismarı yapan örgütlerin içlerinde buldukları aciz durumu müntesiplerine açıklamada hicret kavramını suiistimal ettikleri belirtilmektedir. Ancak bu yaptıklarının boş bir çaba olduğu ve hicret gibi ulvi bir kavramın istismarı anlamına geldiği açıkça ifade edilmektedir.

*(...) Üzülerek ifade etmek gerekir ki, tüm dini değerlerimizi ve kavramlarımızı istismar eden bir örgüt, cemaat kavramını da çarpıtarak ve ayrışmaya yol açacak şekilde kendine mal etmeye çalışmış, tevhit ve vahdetin sembolü olan bu kavramı, fitne ve fesatla, ayrılık ve ihanetle beraber anılır hale getirmiştir. (03.08.2018 tarihli hutbe)*

Bu hutbede FETÖ örgütü kastedilerek müntesiplerinin, cemaat kavramını kendilerine mal etmeye çalıştıkları ve böylece kavramın fitne ve ihanet gibi çağrışımlarla anılmasına yol açtıkları belirtilmektedir.

### 3.2.2. “Dini İstismar Eden Örgütler”e İlişkin Bulgular

Din istismarının ele alındığı 25 hutbenin altısında dini istismar eden örgütlere yer verildiği tespit edilmiştir. Bu hutbelerde örgüt kavramına ilişkin olarak “şebe-



ke”, “hareket”, “yapı”, “grup”, “yuva” ve “bazı çevreler” kavramlarının kullanıldığı görülmüştür. Bu hutbelerden ikisi 2015 yılına ait olup örgüt adına yer vermeksizin Allah’ın adını kullanarak katliam gerçekleştiren grupları konu edinmektedir. 2015 yılı içerisinde IŞİD/DAEŞ tarafından çeşitli saldırılar gerçekleştirildiği için bu hutbelerde bu örgütlerin kastedildiği kanaatine ulaşılmıştır. Dört hutbeye ise 2017, 2018, 2019 ve 2020 yıllarında 15 Temmuz’un sene-i devriyesine tekabül eden hutbelerde yer verilmiştir. Bu hutbelerin üçünde açıkça FETÖ ifadesine yer verilmekte, birinde ise 15 Temmuz darbe girişimi kapsamında “... istismar eden bir ihanet şebekesi” öznesi ile FETÖ’ye işaret edilmektedir.

Hutbelerden kısa kesitler eşliğinde bu konuların nasıl ele alındığına yer vermek gerekirse:

*Bugün, din kisvesine bürünmüş cinayet şebekeleri, geçmişten günümüze birikmiş öfkeleri, incinmiş onurları, bastırılmış duyguları, yıkılmış hayalleri istismar etmektedir. (...) Ancak bizler biliyoruz ki, dillerinden tekbir düşme de, alınları secdeden kalkmasa da insanlık dışı katliamların faillerinin İslam’la uzaktan yakından asla ilgisi yoktur. Zira insana ve insanlığa yönelik bu tür vahşeti gerçekleştirenlerin, onları yönlendirenlerin ne Allah’a saygıları, ne de herhangi bir dine mensubiyetleri söz konusu olabilir. (20.11.2015 tarihli hutbe)*

Bu ve 30.01.2015 tarihli hutbede kanlı saldırılar gerçekleştiren örgütler İslam’la ilgileri olmayan, din kisvesine bürünen cinayet şebekeleri olarak tanımlanmaktadır. Bu tür vahşeti gerçekleştirenlerin herhangi bir dine mensubiyetleri olmayacağı belirtilmektedir.

*15 Temmuz gecesi maruz kaldığımız işgal girişimi din kisvesine bürünmüştü. Suret-i haktan görünen ama bâtıla hizmet eden FETÖ Terör Örgütü, imanımızı, ahlaki hassasiyetimizi, peygamber sevgimizi, zekât ve sadakamızı, kurbanlarımızı hâsılı tüm dini değer ve kavramlarımızı istismar etti. (...) Barış ve islah adı altında dini duyguları sömürerek aslında insanımızı bir güvensizlik girdabına sürükledi. (...) Unutulmamalıdır ki, Allah ve Rasulü’nü anarak kirli emelleri uğruna dinimizi istismar edenlerin sonu daima hüsrandır. (...) (13.07.2018 tarihli hutbe)*

*(...) Suret-i haktan görünerek yıllarca insanımızın imkân ve değerlerini istismar eden FETÖ, en sonunda vatanımıza, istiklal ve istikbalimize kastetti. (...) İslam’ı anlatıyor, dine davet ediyor, ümmete hizmet ediyor gibi görünürken aslında fesada çalıştılar. Unutmayalım ki, kendini gizleme, olduğundan farklı görünme, ikiyüzlülük, yalan, tehdit ve şantaj gibi yöntemlerle ayakta kalan FETÖ, asla İslami bir yapı değildir. Rüyalarla, gizemlerle, sinsî planlarla sözde ılımlı bir İslam kurgulamaya çalışan FETÖ, bir terör şebekesidir. (12.07.2019 tarihli hutbe)*

Temsilen ikisine yer verilen bazı hutbeler de FETÖ’yü çeşitli boyutlarıyla konu edinmektedir. Bu hutbelerin ortak vurgusu FETÖ’nün milletimizin varlığına, birlik ve beraberliğine, ülkemizin geleceğine ve bekasına kast eden bir terör örgütü, nifak hareketi ve fitne şebekesi olduğu; din kisvesi altında milletin dinini, imanını, duygularını, zekât, sadaka ve yardımlarını, tüm dini değer ve kavramları istismar eden, asla İslami bir yapı olmadığı; birkaç nesli heba ettiği, gençleri sinsî planlarla ana babasına ve milletine düşman hale getirdiği, yüreklerinden vatan sevgisini, ümmet şuurunu söküp atmaya kalktığı; dini duyguları sömürerek toplumda bir güvensizlik

yarattığı ve en nihayetinde asla muvaffak olamayacağı, sonunun daima hüsrana olacağı şeklindedir.

### 3.2.3. “Din İstismarına Karşı Yapılması Gerekenler”e İlişkin Bulgular

Din istismarının ele alındığı 25 hutbenin 19’unda din istismarına karşı yapılması gerekenlere yer verildiği tespit edilmiştir. Bu konuda en yoğun içerik beş hutbe ile 2017, dört hutbe ile 2016 yıllarına aittir. Bu yoğunluğun 15 Temmuz darbe girişimine bağlı olduğu ve hutbelerde bu gündemin dikkate alındığı değerlendirilmiştir. Son altı yıl boyunca (2015-2020) bir yıl içerisindeki hutbelerde en az iki kez din istismarı konusunda neler yapılması gerektiğine yer verildiği görülmektedir.

Bu kategori kapsamındaki hutbe sayısı fazla olduğundan içeriği temsilen farklı yıllardan rastgele üç hutbeye yer vermek gerekirse:

*Öyleyse geliniz dünyada huzura, ahirette kurtuluşa erebilmek için İslâm’ın rahmet yüklü mesajlarına yeniden sımsıkı sarılalım. Çocuklarımıza ve gençlerimize sahip çıkalım. Onlara inanç ve değerlerimizi doğru öğretilim. Sahih dini bilgiye ulaşma ve sahip çıkma çabasını hiç elden bırakmayalım. Sunulan her dini bilgiyi araştırma ve incelemeyi kabul etmeyelim. İslâm’ın rahmet iklimini en güzel şekilde temsil etmek için gayret gösterelim. (20.11.2015 tarihli hutbe)*

*Kur’an ve sünneti birbirinden ayırarak din istismarına kapı aralayanlara, şöhret ve çıkar devşirmeye çalışanlara karşı uyanık olalım. Sünneti bugünlere taşıyan hadis külliyyatımızın güvenilir olmadığını iddia eden bir zihniyete asla itibar etmeyelim. Sahih sünneti Peygamberimize ait olmayan sözler ve hurafelerle istismar edenlere karşı da uyanık olalım. Allah’ın kitabı Kur’an’la, Peygamberimizin nezih sünnetiyle hayatını şekillendiren evlatlar yetiştirmek için gayret sarf edelim. (22.03.2019 tarihli hutbe)*

*Din istismarı karşısında her birimize düşen, ferasetli ve basiretli davranmaktır. İstismar hareketleriyle samimi gayretleri birbirinden ayırt etmek için teyakkuzda olmaktır. Yüzyıllardır bu topraklarda dini hayatımızı besleyen güçlü ve güvenilir maneviyat damarlarımızı tanımaktır. İslam’ı tahrif ve istismar etmek isteyenlerin bir amacının da köklü Anadolu irfanına zarar vermek olduğunu unutmamaktır (...) Dinimizin değişmez ilkeleri, kültürümüzün değerleri ve 14 asırlık sağlam bir ilim geleneğimiz vardır. Bunların kıymetini bilelim ve hazinelerimizi heba etmeyelim. İstismara fırsat vermemek için dinimizi uzman kişilerden, iyi niyetli ve sağlam kaynaklardan öğrenelim. Ölçümüz daima Kur’an-ı Kerim’in değişmez hakikatleri ve Peygamberimizin sünnet-i seniyyesi olsun. (...) (11.09.2020 tarihli hutbe)*

Farklı yıllara ait üç örneğe yer verilen bu kategori kapsamında toplam 19 hutbe de din istismarına karşı yapılması gerekenlere ilişkin çeşitli önerilerin ortaya konduğu tespit edilmiştir. Genellikle hutbelerin bir paragrafı kadar geniş bir içeriğin bu konudaki önerilere ayrıldığı ve ilgili paragrafta birbirinden farklı önerilere yer verildiği görülmüştür. Bu bağlamda bu içerik özelinde 19 hutbe incelenerek din istismarı konusunda yapılması gerekenler anlam yakınlığına göre kendi içinde 16 kategoride tasnif edilmiştir. Bu öneriler, hutbe tarihleri ile birlikte, hutbelerde yer verilme yoğunluğuna göre şu şekildedir:

Fitne ve fesada, tefrika, hile ve tuzağa karşı ve imanımızı, İslam’ı, değerlerimizi, duygularımızı istismar etmek isteyenlere karşı feraset ve basiretle/uyanık davran-

mak (29.07.2016, 05.08.2016, 19.08.2016, 24.02.2017, 12.05.2017, 10.11.2017, 02.02.2018, 22.03.2019, 12.07.2019, 06.12.2019, 11.09.2020)

Dinimizi, sahih kaynaklardan, uzman kişilerden, iyi niyetli ve sağlam kaynaklardan doğru bir şekilde öğrenmek/Kur'ân'a ve sünnete sımsıkı sarılmak, bu iki kaynaktan taviz vermemek (20.11.2015, 29.07.2016, 14.07.2017, 17.11.2017, 02.02.2018, 13.07.2018, 06.12.2019, 11.09.2020)

İslam'ı en güzel şekilde yaşamak/temsil etmek/hayatımıza doğru bir şekilde yansıtma (20.11.2015, 14.07.2017, 17.11.2017, 13.07.2018, 12.07.2019, 10.07.2020, 11.09.2020)

Çocuklarımıza ve gençlerimize sahip çıkmak, inanç ve değerlerimizi doğru öğretmek ve Kur'an ve sünnetle hayatlarını şekillendirmelerini sağlamak için çaba göstermek/onları kime emanet ettiğimize, kimlerle arkadaşlık ettiklerine, din adına ne öğrendiklerine dikkat etmek (20.11.2015, 17.11.2017, 02.02.2018, 23.11.2018, 22.03.2019, 12.07.2019)

Dini kendi menfaatleri için kullanmaya çalışanlara, aramıza fitne, fesat, ayrılık, gayrılık sokmaya çalışanlara, değerlerimizi istismar etmeye çalışanlara fırsat vermemek (22.07.2016, 19.08.2016, 12.05.2017, 10.11.2017, 12.07.2019, 10.07.2020)

Kendimizin, değerlerimizin, inancımızın farkında olmak ve onları yozlaştıracak, anlamsız kılacak tutum ve davranışlardan kaçınmak/İnancımız ve ibadetlerimize, kardeşlik ve muhabbetimize, bütün değerlerimize, dini hayatımızı ayakta tutan Anadolu irfanına sahip çıkmak/bu topraklarda dini hayatımızı besleyen güçlü ve güvenilir maneviyat damarlarımızı tanımak (05.08.2016, 17.11.2017, 13.07.2018, 12.07.2019, 11.09.2020)

Kalbimizi, gönlümüzü, ruhumuzu, aklımızı, fikrimizi, irademizi, vicdanımızı başkalarına teslim/esir etmemek (22.07.2016, 29.07.2016, 05.08.2016, 10.11.2017, 13.07.2018)

Allah'a kulluk yerine kendine kul ve köle olmaya davet edenlere, hakikatin sadece kendi elinde olduğunu iddia edenlere itibar etmemek/dini şahıslar üzerine bina etmemek/varlığımızı fânî şahsiyetlerin değil, Rabbimizin rızasına adanmak/hiçbir fâniye değil, sadece Allah'a kul olmak/ebedi kurtuluşun sadece Allah'a, Allah'ın rızasına bağlı olduğunu tasdik etmek/yüce dinimize mensubiyetin, her türlü mensubiyetten üstün olduğunu kabul etmek (29.07.2016, 05.08.2016, 24.02.2017, 14.07.2017, 13.07.2018)

Birlik ve beraberliğimizi, huzur ve kardeşliğimizi korumak/hiçbir zaman tefrikaya düşmemek/nifak hareketlerine hep birlikte engel olmak/birbirimizin varlığını kendi varlığımız, hukukunu kendi hukukumuz saymak/farklılıklarımızı zenginlik ve rahmet vesilesi görmek (30.01.2015, 29.07.2016, 12.07.2019, 10.07.2020)

İman nimetine ihanet etmemek ve her koşulda sahip çıkmak/dinimizin kıymetini iyi bilmek/dini bizlere lütfeden Allah'a şükretmek (22.07.2016, 19.08.2016, 17.11.2017)

İstismar hareketleriyle samimi gayretleri birbirinden ayırt etmek için teyakkuza olmak/sunulan her dini bilgiyi araştırma ve incelemeden kabul etmemek/bilinçli, sağduyulu ve dirayetli olmak (20.11.2015, 10.07.2020, 11.09.2020)

Cehaleti ilim, hikmet ve marifetin aydınlığıyla yok etmek/bilgi ve hikmet yolundan ayrılmamak (30.01.2015, 14.07.2017)

Tarih boyunca medeniyetler kuran ana yoldan/mutedil yoldan, sırat-ı müstakimden sapmamak (14.07.2017, 13.07.2018)

Millete bu kötülüğü reva görenleri unutmamak/ihaneti anlamak ve üzerimize düşen sorumlulukları hatırlamak (29.07.2016, 12.07.2019)

Dinimizin güzelliğini tüm insanlara anlatmak/İslam'ı çağımıza öğretmek (30.01.2015)

Yarınların, bugünden çok daha güzel olacağına dair inancımızı sürdürmek (29.07.2016)

Bu içerikte görüleceği üzere hutbelerde din istismarına karşı yapılması gerekenler oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu konudaki içerik; din istismarına karşı ferasetli ve basiretli olunması ve istismar hareketlerine fırsat verilmemesi; aklın, vicdanın ve iradenin bir başkasına teslim edilmemesi; yalnızca Allah'a kulluk edilmesi; dinin Kur'an ve sünnet başta olmak üzere temel kaynaklardan öğrenilmesi; bu iki kaynağın ve iman nimetinin değerinin bilinmesi; İslam'ı güzel bir şekilde yaşamaya ve temsil etmeye özen gösterilmesi; çocuklara, gençlere ve tüm insanlığı dinimizi doğru bir şekilde öğretilmesi; ülke olarak da birlik ve beraberliğimizin korunması, sürdürülmesi noktasında bilinçli ve duyarlı davranmak şeklinde özetlenebilir.

### 3.2.4. “Diğer İçerik”e İlişkin Bulgular

Hutbelerde üç temel kategori kapsamına girmeyen dört içerik “diğer” kategorisinde toplanmıştır. Bu içerikler şu şekildedir:

*Ayet-i kerimede de buyrulduğu gibi tarih boyunca yeryüzünde en büyük bozgunculuk ıslah adı altında yapılmıştır. En büyük bozgunculuk din kisvesine bürünerek millete kötülük yapmaktır. En büyük bozgunculuk dinin muazzaz değerlerini istismar ederek insanları aldatmaktır. (29.07.2016 tarihli hutbe)*

Bu hutbede din kisvesine bürünerek dinin değerlerini istismar etmek büyük bir bozgunculuk olarak nitelendirilmektedir.

*(...) Onların ümit ve ideallerini çalmak, heyecan ve enerjilerini istismar etmek isteyen hain eller vardır (...) Ailesinden yeterli ilgi ve sevgiyi göremeyen, sorularına ikna edici cevaplar bulama-*

*yan, kendisini yalnız ve desteksiz hisseden gençlerimiz, İslam'ı temsil ettiklerini iddia eden din tarcilerinin, bozgunculuk yapan ve kan döken hain şebekelerin hedefi olmaktadır. (23.11.2018 tarihli hutbe)*

Bu hutbede ailenin önemine işaret edilerek aile ortamında duygusal beklentileri karşılanmayan, sorularına yanıtlar bulamayan gençlerin İslam'ı temsil ettiklerini iddia eden grupların hedefi olabildiğine dikkat çekilmektedir.

*(...) Bunun yanında bütün bâtil inanç ve hurafeleri reddeder. İnsanların bilgisizlik ve çaresizliklerini fırsat bilerek, duygu ve değerlerini istismar etmeyi büyük bir günah sayar. Ne var ki insan-  
noğlu zaman zaman dinimizin bu ilkelerini göz ardı etmiş, falcı, büyücü, kâhin, sihirbaz ve med-  
yumlardan medet umar hâle gelmiştir (...) Geleceğin bilgisine sahip olduğu yalanıyla insanların  
umudunu sömürenler, bu bilgiyle neden kendileri doğru yola erişemezler? (06.12.2019 tarihli hut-  
be)*

Bu hutbede İslam dininde bâtil inanç ve hurafelerin reddedildiği, ancak bazı in-  
sanların, geleceğin bilgisine sahip olduğunu iddia eden falcı, büyücü, kâhin, sihir-  
baz ve medyum gibi kimselerden medet umduğunu ve neticede onlar tarafından  
duygu ve değerlerinin istismar edildiği belirtilmektedir. Bu içerik din istismarının  
farklı bir bağlamını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

*Din istismarı, dinin manevi otoritesini kullanarak maddi kazanç, güç, şöhret ve makam elde  
etmektir. Dini istismar edenler, Allah'la ve Peygamberimizle görüştiklerini iddia ederek insanla-  
rın iradelerini teslim almaya yeltenir. Hatasız ve masum oldukları yalanıyla kendilerini hakikatin  
yegâne temsilcisi gibi göstermeye çalışır. Sözde keramet ve rüyalarla, bidat ve hurafelerle saf Müs-  
lümanları yönetmek ister. Şifa dağıtma, kısmet açma vaadiyle insanların çaresizliklerinden men-  
faat devşirir. Bilhassa gençleri hedef alarak toplumun heyecanını, hayal ve ideallerini, dinî inanç  
ve duygularını sömürür. Din istismarcıları, kendileri gibi düşünmeyenleri dışlar, mutlak itaat gös-  
termeyenleri ötekileştirir hatta tekfir eder. Kendilerine kayıtsız şartsız bağlılığı şart koşarak aile,  
millet, kültür ve kimlik bağlarını zayıflatır. Menfaati uğruna yalanı, ikiyüzlülüğü, hırsızlığı, şan-  
taja, şiddeti meşru görür. (...) (11.09.2020 tarihli hutbe)*

“Din İstismarına Karşı Ferasetli ve Basiretli Olalım” başlıklı bu hutbe, başlı başı-  
na din istismarını geniş bir şekilde konu edinmektedir. Hutbede din istismarı ta-  
nımlanmakta ve din istismarcılarının çeşitli özelliklerine yer verilmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, irşat hizmetlerinden Cuma hutbele-  
rinde din istismarı konusunu nasıl ele aldığı incelenmiştir. Bu incelemeden hare-  
ketle Başkanlığın, toplumun din istismarı konusunda aydınlatılmasına katkısını  
değerlendirmek gerekir; öncelikle sekiz yıla ait 378 hutbeden 25'inde (%6.61  
oranda) din istismarının konu edildiği görülmüştür. Bu 25 hutbenin 13'üne 2016 ve  
2017 yıllarında yer verildiği; 2016 yılı öncesindeki üç yılda din istismarının yalnızca  
üç kez konu edildiği; 2017 yılından itibaren ise 2020 yılına kadar her geçen yıl din  
istismarına ayrılan yerin azaldığı tespit edilmiştir.

Hutbelerde din istismarının ele alındığı muhteva dört kategoride tasnif edilmiş-  
tir. Bunlardan ilkinde tekbir, cihat, şehadet, gayb/melekut alemi, helal/haram, hic-

ret ve cemaat gibi dinî kavramların istismarı konu edilmektedir. Her ne kadar bu kavramların hangi örgütler tarafından istismar edildiği açıkça belirtilmese de gerek kavram bağlamlarından gerekse ilgili hutbelere yakın tarihlerde yaşanan yerel ve küresel gelişmelerden yola çıkılarak tarih özelinde haber arşivleri incelendiğinde tekbir, cihat ve şehadet kavramlarının istismarında İŞİD/DAEŞ vb. örgütlerin<sup>53</sup>; “hicret” ve “cemaat” kavramlarının istismarında ise FETÖ’nün kastedildiği tespit edilmiştir. Hutbelerde bazı örgütlerin ve onlar tarafından istismar edilen dini kavramların ele alınması, hutbe içeriklerinin hazırlanmasında yerel ve küresel gelişmelerin dikkate alınması, bu bağlamda hutbelerin güncellik/aktüalite ve yaşama görelilik ilkelerine uygunluğu açısından başarılı bir yönüdür. İlgili dini kavramların nasıl ve ne amaçla suistimal edildiği ve kavramların özünde taşıdıkları anlamın aslında ne olduğu ise dinî iletişim çeşitlerinden bilgi ağırlıklı dini iletişim<sup>54</sup> kapsamında açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu da çalışmanın, “Başkanlığın toplumu din istismarı konusunda aydınlatmaya yönelik katkısı” araştırma sorusuna ilişkin önemli bir bulgudur. İlgili dini kavramların bizzat din işlerini yürüten resmi bir otorite olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ele alınarak yanlışların tashih edilmesi toplumun aydınlatılması yönünde önemli bir katkıdır.

Dini istismar eden örgütler kategorisi açısından bakıldığında; 25 hutbenin altısında dini istismar eden örgütler olarak İŞİD/DAEŞ ve FETÖ’nün ele alındığı görülmüştür. İŞİD/DAEŞ, “cinayet şebekesi” ifadesiyle nitelendirilerek tüm insani değerlere kastettiği, İslam’la ilgisinin olmadığı, herhangi bir dine de mensubiyetinin olamayacağı ve İslam’a yönelik açık bir karalama kampanyası yürüttüğü şeklinde tanıtılmıştır. FETÖ’yü konu edinen hutbelerde de örgütün birçok yönü ile topluma tanıtıldığı görülmektedir. FETÖ’nün; ihanet/terör/fitne şebekesi, nifak hareketi, fesat yuvası olarak nitelendirildiği, din kisvesi altında, suret-i haktan görünerek yıllarca bu milletin dini duygularını, tüm dini değer ve kavramları istismar ettiği, milletimizin varlığını, birlik ve beraberliğini, ülkemizin bekasını hedef aldığı, ihanet ve işgal teşebbüsünde bulunduğu, İslam’ı anlatıyor gibi görünse de fesada çalıştığı, asla İslami bir yapı olmadığı, dinî bir grup olmayıp bâtıla hizmet ettiği, dine aykırı sözde ılımlı bir İslamî dünya kurgulamaya çalıştığı ortaya konulmaktadır. Örgütün; kendini gizleme, olduğundan farklı görünme, ikiyüzlülük, yalan, tehdit ve şantaj, rüyalar, gizemler gibi sinsî planlar yürütme gibi özellikleri ve stratejileri de tanıtılmaktadır. Tüm bu içerik ile din istismarı yapan örgütlerden özellikle FETÖ’nün birçok yönü ile topluma yine bilgi ağırlıklı dini iletişim<sup>55</sup> yoluyla kapsamlı bir şekilde tanıtılmış olduğu, bunun da toplumun din istismarı konusunda

<sup>53</sup> Çeşitli çalışmalarda radikal terör örgütlerinin bu dini kavramları nasıl istismar ettiği ele alınmaktadır. Bk. Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam’ın Siyasal İstismarı”; Kaya, “Dini Radikalizm-Terör, Din İstismarı ve Terör Örgütlerine Katılımı Etkileyen Faktörler”.

<sup>54</sup> Mustafa Köylü, *Psikososyal Açından Dini İletişim* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), 153-155.

<sup>55</sup> Köylü, *Psikososyal Açından Dini İletişim*, 153-155.

aydınlatılmasına, bu örgüte ilişkin bilgi, farkındalık ve teyakkuz halinin sağlanmasına katkı sunacağı sonucuna ulaşmıştır.

Çalışmanın kategorileri içerisinde en geniş içeriğin din istismarı konusunda yapılması gerekenlere ayrıldığı görülmüştür. Bu husus, hutbelerin konuyu ele almada başarılı bir yönü olarak değerlendirilmelidir. Zira toplum din istismarı olgusunu tanıma düzeyinde bırakılmamakta, din istismarına karşı ne yapılması gerektiği konusunda da bilinçlendirilmektedir. Bu konudaki hutbe içerikleri incelendiğinde, konunun ele alınışında dinin tebliğinde sıkça kullanılan telkin ve sakındırma öğretim metotlarına sıkça başvurulduğu tespit edilmiştir. Örneğin toplum, din istismarı konusunda en sık olarak ferasetli, basiretli, bilinçli, sağduyulu, dirayetli ve uyanık olmaya davet edilmekte, bu anlamda sunulan her dini bilgiyi araştırma ve incelemeyi geçirmeden kabul etmemek, istismar hareketleriyle samimi gayretleri birbirinden ayırt etmek gibi bağlamlarda teyakkuzda olmak, yalnızca Allah'a kulluk etmek, aklını ve iradesini başkasına teslim etmemek, Kur'an'a ve sünnete sarılmak, iman nimetine sahip çıkmak, bilgi ve hikmet yolundan ayrılmamak ve sırat-ı müstakimden sapmamak noktasında da telkin ve sakındırma metotları dikkat çekmektedir. Bir duyguyu, bir inancı ve bir düşünceyi başkalarına kabul ettirme yolu olan telkinde<sup>56</sup> kişinin hatalı görülen düşünce ve davranışları değiştirilmeye ya da daha uygun bir tarafa yönlendirilmeye çalışılmaktadır.<sup>57</sup> Literatürde telkinin gerek bireysel/psikolojik gerekse toplumsal açıdan etki gücü yüksek bir metot olduğu belirtilmekte olup bir görüşe göre de dini, sosyal ve siyasi inançların büyük çoğunluğunun telkinlerin sonucu oluştuğu ileri sürülmektedir.<sup>58</sup> Telkin ve sakındırmanın sıkça kullanıldığı hutbelerdeki bu yaklaşımın ikna edici dini iletişim<sup>59</sup> ile örtüştüğü tespit edilmiştir. Ayrıca yine ikna edici yaklaşım paralelinde toplumu ikna etmek üzere ayet ve hadislerle çalışma yöntemine<sup>60</sup> de sıkça yer verildiği görülmüştür. Örneğin bu konudaki hutbelerde sıklıkla; "Onlara, 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın' denildiğinde, 'Biz ancak ıslah edicileriz!' derler. Şunu bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir, lâkin anlamazlar.", "Mümin bir delikten iki defa ısırılmaz.", "Bizi aldatan bizden değildir.", "Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende oldukları kişidir." gibi ayet ve hadislerin referans gösterildiği tespit edilmiştir. Bu yaklaşım da ele alınan konu vurgusunun güçlendirilip pekiştirilmesini sağlaması bakımından önemli bir noktadır. Tüm bu yaklaşımların, toplumun din istismarı konusunda aydınlatılmasına katkı sunacağı açıktır. Ne var ki bu telkin ve yaklaşım-

<sup>56</sup> Celâl Kırcı, "Kur'an'a Göre Din Eğitiminin Genel Metodları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 174.

<sup>57</sup> Sümeyra Güzel, *Telkin ve Terapide Duanın Önemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 5.

<sup>58</sup> Hayati Hökelekli, "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar", *Diyanet Dergisi* 19/1 (1983), 28.

<sup>59</sup> Köylü, *Psikososyal Açıdan Dini İletişim*, 168-172.

<sup>60</sup> Şükrü Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 370.



lar bir tarafa; gerek din istismarcılarının kullandığı çeşitli stratejiler gerekse toplumun bir kesiminin dini bilgi yetersizliği gibi boyutlar dikkate alındığında herkesin din istismarına mahal vermeyecek bilince ve basirete sahip olması ve bunu sürdürebilmesinin imkanı noktasında soru işaretleri bulunmaktadır. Bu hususta toplumun uyarılması önemli olmakla birlikte; bir taraftan Başkanlık tarafından topluma yeterli dini bilgi sunulması diğer taraftan da din istismarcılarının oluşmasını engelleme yönündeki önleyici çalışmalar da önem arz etmektedir. Bunlardan birinci boyutta söz edilen topluma yeterli dini bilgi sunmak noktasında Başkanlığın her geçen yıl hizmetlerini toplumun birçok kesimine ulaştırma ilke ve hedefleri doğrultusunda hizmetlerini çeşitlendirdiği ve zenginleştirdiği bilinmektedir. Ancak bunun yanı sıra ikinci boyutta söz edilen dini istismar eden kişi ve yapılara ilişkin olarak önleyici çalışmaların da yapılması bir zorunluluk olarak görünmektedir. Nitekim – çalışmanın teorik bölümünde de üzerinde durulduğu gibi– din, insanlık tarihi boyunca istismarcılar için başka bir alanla kıyaslanamayacak derecede yüksek çıkarlar temin edilebilecek bir meşrulaştırma aracı olarak görülmüştür. Bu durum da dinin farklı kişi ve yapılar tarafından istismar edilmeye devam edileceğini göstermektedir. Bu anlamda önleyici çalışmalar üzerine ayrıca çalışılması gerekmektedir. Bu noktada, içinde bulunduğumuz dönem ve dini hayat yapısı, Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri ve ilgili diğer paydaşların iş birliği ile belli periyotlarla psiko-sosyal, kültürel, kurumsal ve küresel dinamikler açısından birçok yönü ile analiz edilerek din istismarına açık alan ve kavramlar tespit edilmeli ve bu konuda ileri görüşlü bir yaklaşımla yapılması gerekenler üzerine yoğunlaşılmalıdır. Burada elde edilecek bilimsel birikim de bir yol haritası niteliğinde, Başkanlığın hutbeler başta olmak üzere diğer irşat hizmetlerine ışık tutmalı ve daha sistematik bir şekilde hayata geçirilmelidir. Yine bu bağlamla ilişkili olarak, günlük hayatta karşılaşılan bireysel din istismarı örnekleri, çeşitli kurumların ekonomik amaçla yaptıkları din istismarı, medya üzerinden yapılan din istismarı, toplumsal/kültürel saiklerle -dini suiistimal etmek amaçlı olmayıp- dini bilgi eksikliğinden kaynaklı olarak dinin asıl manası ve maksatlarının dışında ve din tarafından onaylanmayan amaçlar için kullanılması yoluyla yapılan din istismarı ve tahrifi gibi bağlamlara ilişkin içerikler incelenen hutbelerde tespit edilmemiştir. Bu bağlamda din istismarının kapsam genişliği, din istismarına açık alanlar ve bu paralelde dini istismar eden kişi ve grupların çeşitliliği de dikkate alınarak hutbelerde ve diğer çalışmalarda konu edilmeli ve toplum bu konuda da çeşitli yollarla bilinçlendirilmelidir. Bu durum, toplumun bilinçlendirilmesinin yanı sıra dinin tahrif ve istismardan korunması açısından da gereklidir.

Netice itibarıyla hutbelerin din istismarı konusunda toplumun bilinçlendirilmesi ve farkındalığının artırılmasına katkı sunacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte hutbelerde din istismarının konu edilmesinde geliştirilmesi gereken birtakım yönler de bulunmaktadır. Bu noktada hutbelerde din istismarının gerek yıllara

ve bir yıl içerisinde aylara göre gerekse kapsam çerçevesi açısından daha sistematik bir planlama ile ele alınması yerinde olacaktır. Bu durum, yıllar açısından ele alınacak olursa; 2016 yılı öncesinde din istismarına yalnızca kanlı terör saldırıları düzenleyen örgütlerin istismarı bağlamında sınırlı bir kapsamda yer verildiği, konuyu ele alan hutbelerin 2016 ve 2017 yıllarında yoğunlaştığı, sonrasında ise 2020 yılına kadar her yıl bu konuya ayrılan yerin azaldığı görülmüştür. Bir yıl içerisinde de her yıl 15 Temmuz'un sene-i devriyesine tekabül eden Cuma hutbeleri dışındaki hutbelerde din istismarının konu edilmesi açısından sistematik bir planlama tespit edilmemiştir. Bu tarihsel örnekleme bakıldığında 2016 yılında FETÖ'nün darbeye teşebbüs etmesi vakası ile hutbelerde din istismarı konusunun başlı başına veya daha ağırlıklı olarak ele alındığı dikkat çekmekte olup ilgili hutbelerin 2016 ve 2017 yıllarına yoğunlaşmış olması konunun gündemdeki sıcaklığına bağlı olarak değerlendirilebilir. Ancak her geçen yıl bu içerikteki hutbelere ayrılan yerin azalmasının toplumda bu konuda sağlanan farkındalığı zayıflatma riski dikkate alınmalıdır. Bu anlamda hutbe içeriklerinde de yer verilen “teyakkuz hali”nin devamlılığının sağlanması açısından yıllık ve aylık hutbe planlamalarında din istismarına ayrılan yerin net olması din istismarı ile mücadelede kararlılık ve başarı sağlanması açısından yerinde olacaktır.

Bu çalışmada hutbelerde din istismarının ele alınışı betimsel yolla analiz edilerek toplumu aydınlatmaya katkısı değerlendirilmiştir. Ancak hutbe içerikleri din istismarı özelinde gerek muhteva ve bağlam gerekse dini iletişim çeşitleri ve yaygın eğitim-öğretim metotları bakımından da analiz edilebilir. Bu tür çalışmalar hutbelerin etki gücünün ve veriminin artırılmasına katkı sunacaktır.

Özellikle uluslararası literatürde din istismarına maruz kalan insanların inançlarının ve maneviyatlarının sarsılabileceği, psikolojik ve duygusal esenliklerinin zarar göreceği, temel değerlerinin ve dünyaya bakışlarının olumsuz anlamda değişebileceği belirtilerek birçoğunun, kendilerini yeniden yapılandırmaya çalışırken güven ve inanç sorunları ile mücadele ettiklerine dikkat çekilmektedir.<sup>61</sup> Bu noktada din istismarını önleyici çalışmaların yanı sıra buna maruz kalan insanların da rehabilitasyonu önemli ve gerekli görünmektedir. Bu noktada da Başkanlığın din istismarına maruz kalan insanlara yönelik manevi danışmanlık hizmeti sunmasının yolu ve içeriği üzerine çalışılabilir.

Din istismarı konusunda benzer çalışmalar örgün eğitim kapsamında, özellikle de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile imam hatip liseleri meslek dersleri kapsamında ele alınabilir. Hatta din istismarı konusunda her ne kadar yetişkin eğitimi kapsamında yaygın din eğitimi hizmetleri merkezde yer alsada da çocuk ve genç hedef kitle

<sup>61</sup> Tricia B. Bent-Goodley - Dawnovise N. Fowler, “Spiritual and Religious Abuse”, *Affilia: Journal of Women & Social Work* 21/3 (2006), 282-295; Gubi-Jacobs, “Exploring the Impact on Counsellors of Working with Spiritually Abused Clients”, 192; Simonič vd. “Religious-Related Abuse in the Family”, 341.

üzerine de ayrıca çalışılmalıdır. Nitekim –hutbelerde de yer verilen– dini bilgiyi araştırma ve incelemeyi geçirmeden kabul etmemek, istismar hareketlerini ayırt edebilmek, aklını ve iradesini başkalarına teslim etmemek yönündeki bilgi, beceri ve basireti öğrencilere kazandırmak da din istismarını önleyici çalışmalar kapsamında değerlendirilebilir. Bu anlamda din öğretimi branşlarında gerek din istismarı konusunun ele alınması gerekse eleştirel ve sorgulayıcı bakış açısının kazandırılması yönündeki düzenlemeler yerinde olacaktır. Ayrıca din istismarı, topyekün mücadele edilmesi gereken bir meseledir. Bu bağlamda gerek örgün ve yaygın din eğitimi alanında gerekse kurumsal düzeyde yürütülecek akademik ve idari çalışmaların bütüncül bir bakış açısıyla sistemli, planlı ve birbirini destekleyen şekilde organize edilmesi gerekmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ateş, Ali Osman. “Din Tahrifi ve İstismarı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 1-39.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013.
- Bent-Goodley, Tricia B. - Fowler, Dawnovise N. “Spiritual and Religious Abuse”. *Affilia: Journal of Women & Social Work* 21/3 (2006), 282-295.
- Bilgin, Vejdî. “İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 161-169.
- Bodur, H. Ezber. “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam’ın Siyasal İstismarı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 65-88.
- Can, İslam. “Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği”. *SEFAD* 38 (2017), 507-532.
- Certel, Hüseyin. “Din İstismarı Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar* 22/1 (2011), 1-11.
- Demir, Zekiye. “Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011)”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 95-118.
- Din Şûrası Olağanüstü Toplantı Kararları (3-4 Ağustos 2016). Erişim 20 Şubat 2021. <https://dosya.diyaret.gov.tr/DIYKDosya/YayinDosya/27bd694f-d276-42db-bc32-b01a86f68189.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Raporlar”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Raporlar.aspx>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Hutbenin Mahiyeti ve Önemi”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/detay/65/hutbenin-mahiyeti-ve-%C3%B6nemi>

- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Tanıtım (Tarihçe)”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Hutbeler”. Erişim 6 Şubat 2021. <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/HutbelerListesi.aspx>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı. “2016 Yılı Faaliyet Raporu”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Raporlar/2016%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı. “2019 Yılı Faaliyet Raporu”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Raporlar/2019%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “2021 Yılı Performans Programı”. Erişim 31 Ocak 2021. <https://webdosya.diyamet.gov.tr/DiyametAnasayfa/UserFiles/00000000-0000-0000-0000-000000000000/2021/1/29/2021YiliPerformansProgrami.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633), Resmi Gazete 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim 12 Şubat 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *FETÖ/PDY Dinî ve Sosyo-Psikolojik Boyutları Çalıştayı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017). Erişim 20 Şubat 2021. <https://dosya.diyamet.gov.tr/DIYKDosya/YayinDosya/27bd694f-d276-42db-bc32-b01a86f68189.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Genelge 15 Temmuz 2016”. Erişim 20 Şubat 2021. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/15%20Temmuz%202016%20Genelgesi.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *FETÖ: Din İstismarının Arkasına Gizlenen Terör Örgütü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Minberden Öğütler*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Er, Ali İhsan - Özdemir, Mücahit. “İslam İktisadi Söylemlerinin Cuma Hutbelerindeki Yeri”. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019), 150-169.
- Gubi, Peter Madsen - Jacobs, Rachel. “Exploring the Impact on Counsellors of Working with Spiritually Abused Clients”. *Mental Health, Religion & Culture* 12/2 (2009), 191-192.

- Güzel, Sümeyra. *Telkin ve Terapide Duanın Önemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hökekleli, Hayati. "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar". *Diyanet Dergisi* 19/1 (1983), 27-39.
- İnan, Ahmet. "Din İstismarı ve Din İstismarının İstismarı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 163-174.
- İnce, Mustafa. "Medyada Yer Alan Bazı Toplumsal Olayların, Cuma Hutbelerinde Konu Olarak İşlenmesi Üzerine Bir Değerlendirme". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildirileri (Karabük-Türkiye, 23-25 Kasım 2018)*. ed. Mustafa Yiğitoğlu, 815-830. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kaya, Osman. "Dini Radikalizm-Terör, Din İstismarı ve Terör Örgütlerine Katılımı Etkileyen Faktörler". *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu Bildirileri (Bartın-Türkiye, 01-02 Aralık 2016)*. ed. Azize Topper Kaygın-Cüneyd Aydın, 89-98. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kaygın, Hüseyin - Yokuş, İslam. "Yaşam Boyu Değerler Eğitimi Kurumları Olarak Camiler: Hutbelerde Değerler Eğitimi". *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015), 476-485.
- Keyifli, Şükrü. "Camilerde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 349-374. İstanbul: Ensar Yayınları, 8. Basım, 2017.
- Kırca, Celâl. "Kur'an'a Göre Din Eğitiminin Genel Metodları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 167-182.
- Köylü, Mustafa. *Psikososyal Açından Dinî İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Neuman, L. W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. Ankara: Yayın Odası, 7. Basım, 2006.
- Okumuş, Ejder. "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık". *İslâmiyât* 5/4 (2002), 193-205.
- Okumuş, Ejder. "Değer ve Din İstismarı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 24 (2014), 13-31.
- Onay, Ahmet. "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 1-13.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Simonič, Barbara vd. "Religious-Related Abuse in the Family". *Journal of Family Violence* 28 (2013), 339-349.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “İstismar”. Erişim 6 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>  
Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2008.

Zengin, Halise Kader. “Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri (Ankara-Türkiye, 30 Mart - 01 Nisan 2012)*. haz. Diyanet İşleri Başkanlığı, 121-147. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

## **Covid-19 Sürecinde Yaşanılan Olumsuz Duygularda Dini Başa Çıkma'nın Rolü**

The Role of Religious Cooperation in Negative Emotions Experienced  
During Covid-19

**Nesrullah OKAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik  
Danışmanlık Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Assistant Professor, Fırat University, Faculty of Education,  
Department of Guidance and Psychological Counseling, Elazığ / Turkey  
nesrokan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9496-6417

**Aytaç ÖREN**

Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü  
Dr. Lecturer, University of Health, Foreign Languages Department, İstanbul / Turkey  
aytac.oren@sbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4208-548X

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 9 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.973524

**Atıf / Citation:** Okan, Nesrullah - Ören Aytaç. "Covid-19 Sürecinde Yaşanılan Olumsuz Duygularda Dini Başa Çıkma'nın Rolü / The Role of Religious Cooperation in Negative Emotions Experienced During Covid-19". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 359-380.  
doi: 10.29288/ilted.973524

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Öz

*Bu çalışma, Covid-19 sürecinde ortaya çıkan olumsuz duyguları belirlemek, kişilerin ortaya çıkan olumsuz psikolojik faktörlere karşı ne tür başa çıkma tarzları kullandıklarını saptamak ve dini başa çıkmanın nasıl bir etkiye sahip olduğunu görebilmek amacıyla yapılmıştır. Araştırmada üç temel soruya cevap aranmıştır: İlk soruda, pandemide yaşanan olumsuz psikolojik durumlara, ikinci soruda bu psikolojik durumlara karşı geliştirilen başa çıkma tarzlarına ve üçüncü soruda ise, dini başa çıkmanın nasıl bir konuma sahip olduğuna cevap aranmıştır. Bu amaç doğrultusunda, kendileri ya da yakın çevrelerinden birilerinin Covid-19 deneyimlerine sahip, farklı fakültelerdeki lisans düzeyinde eğitim gören 19 erkek ve 41 kadın katılımcıdan veri toplanmıştır. Metne dönüştürülen veriler Maxqda 20 Paket Programı yardımıyla analiz edilmiştir. Analizler sonucunda çeşitli alt tema ve temalara ulaşılmıştır. Sonuçlar incelendiğinde, bireylerin genellikle kaygı, korku, umutsuzluk, stres, yorgunluk ve depresyon gibi çok sayıda olumsuz duyguları yaşadıkları görülmektedir. Bununla birlikte, bireylerin bu olumsuz durumlara karşı en çok dini başa çıkmayı kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Psikolojisi, Covid-19, Olumsuz Duygular, Dini Başa Çıkma, Nitel Araştırma.*

## Abstract

*This study was carried out to determine the negative emotions that arise during the Covid-19 process, to determine what kind of coping styles people use against the negative psychological factors, and to see how religion affects coping. In the research, answers were sought to three basic questions: In the first question, what kind of adverse psychological problems people experienced with the pandemic; in the second question, what type of coping styles are developed against the negative psychological situations they encounter; In the third question, an answer was sought on the position of negative coping among individuals' coping styles. For this purpose, data were obtained from 19 male and 41 female participants studying at the undergraduate level in different faculties, who themselves or someone from their close circles had Covid-19 experiences. The data obtained within the scope of the research were converted into text and analyzed with the help of Maxqda 20 Package Program. As a result of the analysis, various codes, sub-themes, and themes were reached. When the effects are examined, it is seen that individuals generally experience many negative emotions such as anxiety, fear, hopelessness, stress, fatigue, and depression. However, it has been concluded that individuals use religious coping the most against these adverse situations.*

**Keywords:** *Psychology of Religion, Covid-19, Negative Emotions, Religious Coping, Qualitative Research.*

## Extended Summary

It is not possible to achieve happiness or success without encountering any difficulties. Therefore, human beings living on earth have to struggle with problems. These difficulties have been continuing since the first human and continue to affect human life negatively by undergoing various changes. Humanity has dealt with devastating earthquakes, volcanic eruptions, wars, and epidemics. It is known that epidemic diseases, which have significant effects, have left human beings in a difficult situation throughout history. Unfortunately, in April 2020, a virus called Covid-19 has spread worldwide, increasing its effect day by day and reaching more terrible dimensions. With the Covid-19 pandemic, significant traumas, losses, and hardships began to occur. Although the Covid-19 epidemic is psychologically and socially similar to previous outbreaks, it also has significant differences in its impact on individual and social life. Although human beings face many adverse situations throughout their lives, they often strive to overcome these adverse situations. These efforts are commonly referred to as "coping". There are many coping resources available. One of these sources is religious coping.

Because sometimes, the individual may not be able to overcome the negative situations he encounters alone. It may be helpful to apply or trust a more substantial authority to overcome the problem in such a case. Such a powerful authority can only be possible with religion. Patience, which is one of the essential principles of faith, brings both a struggle and surrender in the face of a negative situation. If religion has an important place in the life of the individual, the individual processes such processes as praying to cope with his problems, benefiting from sacred resources, evaluating in the axis of good and evil, chanting that he is in a test, thinking that he is being punished, turning to worship, taking refuge in Allah's power, might and mercy can live. The situation of overcoming problems using religious facts is described as religious coping. The current study aims to examine the adverse effects of the Covid-19 process on individuals, determine what coping styles individuals use in the face of these adverse effects, and reveal the impact of religious coping on this process. The literature on coping and religious coping is also mentioned in the literature section of this study, which has many studies in the literature. However, when the literature is examined in general, not many studies investigate the effect of religious coping during epidemic periods. Thus, by reviewing the "effect of religious coping on individuals during epidemic periods", which is relatively lacking in the literature, it contributes to filling the existing gap to some extent. This research is a qualitative study conducted with undergraduate and graduate students to reveal the negative emotions experienced by young people during the Covid-19 process and their coping styles against these negative emotions. Primarily since the negative emotions experienced by young individuals and the coping techniques they develop for these emotions are investigated, this research falls within the scope of phenomenology, one of the qualitative research designs. A semi-structured interview form consisting of three steps was prepared for the current research, and data were obtained from the participants with these questions. In the first part, there is a section containing demographic information for students. Students were asked to indicate the negative emotions they experienced most during the Covid-19 process in the second part. In the third part, there are questions about what kind of coping styles they have developed for these negativities they have experienced. After completing the data collection process obtained from the interviews, the data analysis process was started in line with the purposes of the research. First of all, the expressions in the recorded interviews were converted into text. Subsequently, the researcher read the statements in each interview and tried to look at all discussions from a holistic perspective. The text files were uploaded to the Maxqda 20 Package Program base, and the necessary procedure was followed considering the analysis steps. It is seen that they have many negative emotions during the Covid-19 process. When these negative emotions are examined, it is seen that the participants mainly express some negative emotions. Considering the negative emotions experienced by at least ten participants; stress, anxiety, fear, sadness, anger, and boredom. Regarding the negative sentiments expressed by five or more participants; hopelessness, boredom, unhappiness, depression, anxiety, feeling of emptiness, and pessimism. Considering the negative emotions experienced by less than five participants, there are sub-themes of frustration, inadequacy, limitation, helplessness, uncertainty, loneliness, and fatigue. When the results obtained within the scope of the research are examined, it is understood that the participants are incredibly stressed, anxious, fearful, sad, anger, bored hopelessness, boredom, unhappiness, depression, anxiety, feeling of emptiness, and pessimism. In many studies conducted with the Covid-19 process, it is understood that the pandemic period causes similar hostile situations. The second part of this research examines how individuals cope with the negative situations that occur with the Covid-19 process. In this context, the experiences of the individuals and the coping styles that emerged as a result of these experiences were asked, and the necessary answers were analyzed. While designing the research, it was asked what kind of coping styles were used in general rather than any particular coping style. However, with the data analysis, it was concluded that individuals mostly use religion to deal with their problems. Because of this result, it was decided by the researcher that the importance of religious coping was appropriate to be placed at the center of this research because determining the most influential factors in solving individual

and social problems will be more effective in solving problems. Looking at the results of the research, it is seen that individuals use religious coping to cope with the adverse effects of the epidemic period. It is seen that they try to be less affected by this process, especially by praying, resigning, thinking that this process is a test, and performing their worship.

## GİRİŞ

Paulo Coelho; “Herkesin sürekli mutlu olmasına gerek yoktur. Dahası, dünyada kimse bunu başaramaz. Hayatın gerçekleriyle başa çıkmayı öğrenmek gerek.” sözü aslında insanı hayal dünyasından gerçeklik dünyasına çekmektedir. Hiçbir zorlukla karşılaşmadan mutluluğa ya da başarıya ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla dünya üzerinde yaşamını sürdüren insanoğlu türlü zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Bu zorluklar ilk insandan itibaren süregelmekte ve çeşitli değişikliklere uğrayarak insan yaşamını olumsuz etkilemeye devam etmektedir. İnsanoğlu, depremler, volkanik patlamalar, savaşlar ve salgınlar gibi yıkıcı durumlarla baş etmek zorunda kalmıştır. Özellikle önemli etkilere sahip salgın hastalıkların tarih boyunca insanoğlunu zor durumda bıraktığı bilinmektedir. Ne yazık ki Nisan 2020 ile birlikte Covid-19 adlı bir virüs tüm dünyada yayılım göstererek, etkisini her geçen gün artırmak suretiyle daha korkunç boyutlara ulaştı. Covid-19 pandemisi ile birlikte, önemli travmalar, kayıplar ve zorluklar oluşmaya başladı<sup>1</sup>. Her ne kadar Covid-19 salgını psikolojik ve sosyal olarak daha önceki salgınlarla benzerlikler gösterse de birey ve toplum hayatına etkisi bakımından önemli farklılıklar da barındırmaktadır<sup>2</sup>. Bu farklılıkların en önemlisi, teknolojik olarak çok ilerlemiş olan insanoğlunun neredeyse fiziksel iletişim kanallarının çoğunun kesilmiş olmasıdır. Ülkeler arası geçişler, şehirlerarası geçişler, sokağa çıkma kısıtlamaları ve okulların uzun süreli olarak yüz yüze eğitime kapatılması<sup>3</sup> gibi fiziksel teması azaltıcı önlemlere başvurulmuştur. Bununla birlikte, bu fiziksel teması azaltıcı önlemlerin bireyler üzerinde çeşitli olumsuz psikolojik ve ruhsal rahatsızlıkları meydana getirmesi kaçınılmaz bir gerçekliktir. Psikolojik ve sosyal refah, sosyal ilişkileri engelleyen ve salgını kontrol altına almak amacıyla yapılan “evde kal” çağrıları, sosyal mesafe ve diğer güvenlik önlemlerinden önemli ölçüde etkilenmektedir<sup>4</sup>. Ayrıca salgın süresince, insanların hasta olma korkularının yanı sıra, virüsü kapma ve bu suretle ölebileceği korkusu da hiç şüphesiz önemli psikolojik sorunları beraberinde getirmektedir. Bu psikolojik sorunları tetikleyen önemli bir faktör de Covid-19’dan ölen birey sayılarının her geçen gün artmasıdır. Birçok büyük felakette olduğu gibi, sosyoekonomik zorluklar ve önceden var olan sağlık koşulları,

<sup>1</sup> Danny Horesh-Adam D. Brown, “Traumatic stress in the age of Covid-19: A call to close critical gaps and adapt to new realities”, *Psychological trauma: theory, research, practice and policy* 12 (2020), 334.

<sup>2</sup> Betty Pfefferbaum-Carol S. North, “Perspective: Mental health and the Covid-19 pandemic”, *The New England Journal of Medicine. Advanceonline publication* 383 (2020), 511.

<sup>3</sup> Ahmet Çakmak – Yakup Uzunpolat, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde Uzaktan Eğitim Anlayışı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 857.

<sup>4</sup> American Psychological Association (APA), “Keeping your dis-tancetostaysafe” (Erişim Mart 2020).

Covid-19'da çok sayıda eşitsizlikleri beraberinde getiriyor ve insanların psikolojik sağlıklarının önemli oranda olumsuz etkilenmesine sebebiyet veriyor<sup>5</sup>. Covid-19 sürecinin oluşturduğu olumsuz psikolojik etkileri inceleyen çok sayıda araştırma yapılmakta<sup>6</sup>; bu süreçle birlikte anksiyete, depresyon, madde kullanımı ve önceki psikolojik sağlık sorunlarının alevlenmesi gibi çok önemli ruh sağlığı sorunlarında artış raporlanmaktadır<sup>7</sup>. Elde edilen bu sonuçlar incelendiğinde, Covid-19 süreciyle birlikte bireylerde önemli oranda olumsuz psikolojik sorunların meydana geldiği görülmektedir. Bu olumsuz durumların hem birey hem de toplum sağlığını tehdit eden boyutlara ulaştığı da göz önünde bulundurulduğunda, bu olumsuz durumla bireylerin nasıl baş edebileceği önemli bir soru haline gelmektedir.

## 1. OLUMSUZ DURUMLARLA BAŞA ÇIKMA

İnsanoğlu her ne kadar yaşamı boyunca çok sayıda olumsuz durumla karşı karşıya kalsa da çoğu zaman bu olumsuz durumların üstesinden gelebilmek için çaba göstermektedir. Bu çabalar genel olarak "başa çıkma" olarak adlandırılmaktadır. "Başa çıkma" kelimesi Latince "değiştirmek" anlamına gelen "colpus" kelimesinden türetilmiştir ve Webster Sözlüğünde tanımlandığı gibi, psikolojik paradigmada genellikle: "Sorunlarla ve zorluklarla başa çıkmak ve üstesinden gelmeye çalışmak" anlamına gelir<sup>8</sup>. Bununla birlikte psikolojide, başa çıkma kelimesi, bu durumlara ek olarak, düşünce süreci, kişilik karakteristiği ve sosyal bağlam dâhil olmak üzere diğer birçok alanda geniş bir şekilde kullanılmaktadır. Birey yaşadığı öngörülebilir ve öngörülemez olumsuzluklar karşısında anlamı ve kontrolü korumak amacıyla bilişsel, duyuşsal ve davranışsal faaliyetler içerisinde yer alır. Bireyin bu durumlara yönelik olan çaba ve gayreti psikoloji biliminde "başa çıkma" olarak ifade edilmektedir<sup>9</sup>. Elbette başa çıkmadan kasıt, bireyin karşılaştığı olumsuz durumlara yönelik çeşitli çözüm stratejileri geliştirmesidir. Dolayısıyla bireyin kendi psikolojik iyi olma durumunu muhafaza etmek için, kişilik yapısı ve inandığı değerler doğrultusunda kendisinde bulunduğu çözüme gücü olarak da ifade edilmektedir<sup>10</sup>. Daha açık bir ifadeyle başa çıkma, bireyi psikolojik olarak zor durumda bırakan içsel ve dışsal faktörlere karşı, bireyin bu durumların üstesinden bilişsel ve duyuşsal olarak gelebilmek için gösterdiği çaba olarak değerlendirilebilir. Burada iki noktayı açıklığa

<sup>5</sup> Jeremy. A. W. Gold vd., "Characteristics and clinical outcomes of adult patients hospitalized with Covid-19-Georgia", *Morbidity and Mortality Weekly Report* 69 (2020), 549.

<sup>6</sup> Nesrullah Okan, "Investigating the moderator effect of fear of COVID-19 in the relation between communication anxiety and self-efficacy", *Educational Process: international journal* 10/3 (2021), 65.

<sup>7</sup> Sandro Galea vd., "The mental health consequences of Covid-19 and physical distancing: The need for prevention and early intervention", *Journal of the American Medical Association Intern Med. Advance Online Publication* 6 (2020), 817.

<sup>8</sup> Merriam-Webster (Erişim Mart 2020).

<sup>9</sup> Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 37-40.

<sup>10</sup> Ümmühan Aktürk, *Engelli Çocuğu Olan Anne Babaların Kaygı Düzeyi ve Başa Çıkma Stratejilerinin Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

kavuşturmak gerekir. Birinci nokta, bireyin kendini iyi hissetmek için seçtiği davranış biçimidir. İkinci nokta ise, maruz kaldığı olumsuz durumlardan daha az olumsuz etkilenmek için sergilediği kaçınma davranışdır. Bir bakıma kişinin tehlikeli olarak gördüğü durumlar karşısında, kendisini daha iyi hissedebilmek ve durumu kontrol edebilmek için kullandığı davranış örüntüleri olarak tanımlanmıştır<sup>11</sup>. Esasında kişinin karşılaştığı sorunlarla ve psikolojik dengeyi olumsuz etkileyen olaylarla baş etmek için girdiği gayret ve ceht bir noktada başa çıkmanın varlığının göstergesidir. Aynı şekilde kişinin sorunlarla baş etmek için kullandığı stratejiler ve denediği çözümler, kişinin baş etme kaynaklarını göstermektedir. Kişinin sahip olduğu davranış durumu, zihinsel yapı, yeterlik algısı, kendini kontrol etme duygusu ve daha birçok durum kişinin baş etme kaynaklarını meydana getirmektedir<sup>12</sup>. Elbette her bireyin çeşitli ve farklı baş etme kaynaklarından bahsetmek mümkündür. Ancak birey ve toplumu olumsuz bir şekilde etkileyen afet ve salgın zamanlarında sadece bireyin değil toplumun da baş etme kaynakları önem kazanmaktadır. Dolayısıyla Covid-19 süreciyle birlikte, birey ve toplumun salgınla baş etmek için kullandıkları kaynakların belirlenmesi bir noktada toplumun zor zamanlarda başa çıkma kaynaklarını görmek açısından oldukça önemlidir.

## 2. DİNİ-MANEVİ BAŞA ÇIKMA

İnsan karşılaştığı olumsuz durumların üstesinden gelebilmek için çeşitli kaynakları kullanır. Bu kaynaklar literatürde farklı isimler ile adlandırılmaktadır. Bu kaynaklardan önemli bir tanesi ise dini başa çıkmadır. Zira bazen birey karşılaştığı olumsuz durumların üstesinden tek başına gelemeyebilir. Böyle bir durumda kendisinden daha güçlü ve kudret sahibi bir merci olan yüce Yaratıcı'ya müracaat etmek ya da güvenmek sorunun üstesinden gelebilmek adına yararlı olabilmektedir. Bu denli güçlü bir merci ise ancak dinin işaret ettiği bir Yaratıcı'ya iman ile mümkün olabilmektedir. Özellikle dinin önemli düsturlarından olan sabır, yaşanan olumsuz durum karşısında hem gücü nispetinde bir mücadele hem de teslimiyeti beraberinde getirir. Eğer bireyin yaşantısında din önemli bir yere sahip ise, birey sorunlarıyla baş edebilmek adına dua etme, kutsal kaynaklardan yararlanma, hayır-şer ekseninde değerlendirme, imtihanında olduğunun bilincinde olma, cezalandırıldığını düşünme, ibadete yönelme, Allah'ın kuvvet, kudret ve merhametine sığınma gibi süreçleri yaşayabilmektedir<sup>13</sup>. Dini olguların kullanılarak sorunların üstesinden gelme durumu dini başa çıkma olarak tarif edilmektedir<sup>14</sup>. Pargament ile

<sup>11</sup> Uğurcan Luzumlu, *Cinsiyetleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Tarzlarının Aleksitimi Düzeylerine Göre İncelenmesi* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>12</sup> Mehmet Eskin, *Sorun Çözme Terapisi* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2011).

<sup>13</sup> Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*, 37-40.

<sup>14</sup> Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice* (New York: Guilford Press, 1997).

birlikte dini başa çıkma psikoloji literatüründe kendisine çokça yer edinmeye başladı. Şunu da belirtmek gerekir ki dini başa çıkma her zaman olumlu bir durumu işret etmemektedir. Dolayısıyla dini başa çıkmanın hem olumlu hem de olumsuz yönlerinin olduğunu belirtmek gerekir. Olumlu dini başa çıkma daha ziyade kulun Rab ile olan güvenli ilişkisine atıfta bulunurken; olumsuz başa çıkma ise dini konularda uyumsuzluk ve güvensizliğe atıfta bulunmaktadır<sup>15</sup>. Ancak bu araştırmada daha çok olumlu dini başa çıkma kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Yapılan çalışmalar, dini başa çıkmadan yararlanan bireylerin karşılaştıkları problemlerin üstesinden diğer bireylere nazaran daha kolay geldiklerini göstermektedir<sup>16,17</sup>. Yine bazı çalışmalara göre, karşılaşılan toplumsal problemler karşısında dini başa çıkmanın psikolojik sağlığı korumada önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır<sup>18,19</sup>. Süreç içerisinde dini başa çıkmanın, psikolojik sağlık üzerindeki etkilerini inceleyen çok fazla çalışma benzer sonuçları göstermektedir. Dini başa çıkma ile ilgili yapılan farklı araştırmalara göre, dini başa çıkma; psikolojik sağlığı olumlu etkilemekte<sup>20</sup>, depresyonu azaltmakta<sup>21</sup>, stres yönetme becerisi sunmakta<sup>22</sup>, bilişsel sağlığı olumlu etkilemekte<sup>23</sup>, olumsuz yaşam durumlarının oluşturduğu etkileri azaltmakta<sup>24</sup> ve en önemlisi de dini başa çıkmanın tüm bu sorunların üstesinden daha kolay bir şekilde gelmesini kolaylaştırmaktadır. Görüldüğü üzere, dini başa çıkma bireylere karşılaştıkları olumsuz yaşam olayları karşısında dayanma gücü ve üstesinden gelebilme motivasyonu sağlamaktadır. Pargament ve diğerlerinin<sup>25</sup> yaptıkları bir çalışmada, dini başa çıkmanın psikolojik bağlamda çok geniş bir etki alanına sahip olduğu görülmekte; hastalıkta, savaşta, salgınlarda ve kayıplarda dini başa çıkmanın fiziksel ve ruhsal bütünlüğü korumada önemli işlevleri yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Tüm bu araştırma sonuçları, insan yaşamında önemli bir yere sahip olan dinin ve

<sup>15</sup> Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*, 37-40.

<sup>16</sup> Yasemin Angın, "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021).

<sup>17</sup> Muhammet Kızılgeçit - Murat Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54/45 (2020).

<sup>18</sup> Bernard Spilka vd., *The psychology of religion: An empirical approach (3rd ed.)* (New York: The Guilford Press, 2003).

<sup>19</sup> Kenneth I. Pargament- Raiya Hisham Abu, "A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned", *Psyke ve Logos* 28 (2007), 742-766.

<sup>20</sup> Harris Ronna Casar vd., "The Role of Religion in Heart Transplant Recipients' Long-Term Health And Well-Being", *Journal of Religion and Health* 34 (1995), 17-32.

<sup>21</sup> Jeffery P. Bjorck-John. W. Thurman, "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (2007), 159-167.

<sup>22</sup> Crystal L. Park-Lawrance H. Cohen, "Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend", *Cognitive Therapy and Research* 17 (1993), 561-577.

<sup>23</sup> Kenneth I. Pargament vd., "Methods of Religious Coping with the Gulf War: CrossSectional and Longitudinal Analyses", *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 347-361.

<sup>24</sup> Kenneth I. Pargament-Raiya Hisham Abu, "A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned", *Psyke ve Logos* 28 (2007), 742-766.

<sup>25</sup> Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998), 710-724.



dinin insana sağladığı başa çıkma gücünün psikolojik problemlerin çözümünde önemli işlevlere sahip olduğu tezini önemli ölçüde desteklemektedir. Özellikle salgın ve doğal afetler gibi toplum psikolojisini derinden etkileyen olumsuz durumlara karşı, dini başa çıkma gibi kaynakların kullanımı son derece önem kazanmaktadır. İnsana acı veren problemlere karşı anlam kazanmada; kontrolün kaybedildiği durumlarda bir çıkış yolu sunmada; kaygıyı azaltmada teselli görevi görmede ve aynı zamanda toplumsal sorunlar karşısında sosyal birlik ve beraberlik sağlamada dini başa çıkmanın önemli etkileri olduğu bilinmektedir<sup>26</sup>.

### 3. COVID-19 SÜRECİ VE DİNİ BAŞA ÇIKMA SÜRECİYLE İLİŞKİLİ ARAŞTIRMALAR

Covid-19 süreciyle bireylerin nasıl başa çıktıklarına dair çeşitli araştırmaların yapıldığı alanyazında görülmektedir. Gana’da yapılan bir çalışmada, Covid-19 süreciyle birlikte bireylerin daha fazla dua ettikleri ve bunun neticesinde kendilerini daha iyi hissettikleri sonucu elde edilmiştir<sup>27</sup>. Aynı çalışmada araştırmaya katılan bireylerin %37,9’unun pandemi öncesine göre daha fazla dua ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç çalışmamızla benzer sonuçlar göstermektedir. Kolombiya ve dünya ülkeleri üzerine araştırmaların yapıldığı iki çalışmada da dini başa çıkmanın Covid-19 sürecinde çokça kullanıldığını göstermektedir<sup>28,29</sup>. Bu durum uzun zamanlardır bilim camiasında tartışma konusu olan, salgın ve doğal afet zamanları ile dini davranışlar arasındaki ilişkiyi anlama noktasında önemli bir husustur. Aynı şekilde daha önceki salgın dönemlerinde yapılan çalışmalarda da bireylerin dine daha çok yöneldikleri ve dua ettikleri anlaşılmaktadır. Olağanüstü dönemler olarak adlandırılan salgın dönemlerinde bireylerin dine daha fazla yöneldikleri bilinmektedir<sup>30</sup>. Hatta bu dönemlerde herhangi bir inanca sahip olmayanların dine yöneldiği, dini bir inanca sahip olanların ise dinin emir ve yasaklarını yerine getirmede daha titiz davrandıkları da araştırmalar neticesinde elde edilmiştir<sup>31</sup>. Her ne kadar yapılan araştırmalar salgın dönemlerinde dini başa çıkmanın olumlu sonuçlarını yansıtıyor olsa da böyle zamanlarda dini inancın olumsuz etkilenmesi durumu da söz konusudur. Bu dönemlerde dini inanca sahip bazı bireylerin dindarlık algılarında olumsuz değişimlerin yaşandığı ve dine olan güvenlerini kaybetmeye başla-

<sup>26</sup> Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice* (New York: Guilford Press, 1997).

<sup>27</sup> Samuel Iddi vd., “Coping Strategies Adapted by Ghanaians during the Covid-19 Crisis and Lockdown: A Population-Based Study”, *PLoS ONE* 16/6 (2021).

<sup>28</sup> Diego Meza, “In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the Covid-19 in Southwestern Colombia”, *Int J Lat Am Relig* 4 (2020), 218–234.

<sup>29</sup> Jeanet Bentzen, “In Crisis, We Pray: Religiosity and the Covid-19 Pandemic”, CEPR (2020).

<sup>30</sup> Hasan Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

<sup>31</sup> Ejder Okumuş, “Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Covid-19 Örneği”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020), 188.



dıkları belirtilmektedir<sup>32</sup>. Bu duruma gerek bireylerin sahip olduğu olumsuz algılar, gerek bireylerin bu olumsuz durumları ilahi bir ceza olarak algılamaları gerekse de dini bazı grupların gayret ve cehdden ziyade kaderci bir anlayışı tavsiye etmelerinin bu durum üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir<sup>33,34</sup>. Bazı durumlarda sosyal medyada dolaşan bazı haberlerin de olumsuz etkisinin olduğu bilinmektedir<sup>35</sup>. Her ne kadar bu tür olumsuz durumlar oluşsa da genel kanı, salgın dönemlerinde dini başa çıkmanın sorunlarla baş etmede önemli bir işleve sahip olduğudur.

### 3.1. Mevcut Çalışma

Mevcut Çalışma, Covid-19 sürecinin bireyler üzerinde oluşturduğu olumsuz etkileri incelemek, bu olumsuz etkiler karşısında bireylerin ne tür başa çıkma tarzları kullandıklarını belirlemek ve dini başa çıkmanın bu süreçteki etkisini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Böylece literatürde nispeten eksik olan “salgın dönemlerinde dini başa çıkmanın bireyler üzerindeki etkisini” inceleyerek var olan boşluğu doldurmada bir nebze de olsa katkıda bulunulması hedeflenmektedir. Başa çıkma ve dini başa çıkma ile ilgili literatürde çok sayıda çalışmanın olduğu bu araştırmanın literatür kısmında da bahsedilmiştir. Ancak genel olarak literatür incelendiğinde, dini başa çıkmanın salgın dönemlerindeki etkisini inceleyen çok sayıda çalışmaya rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla genel anlamda bu çalışma, salgın dönemlerinde kullanılan başa çıkma stratejilerini incelemekte; özelde ise dini başa çıkmanın ne tür bir etkisinin olduğunu araştırmaktadır. Özellikle Müslüman dini inancına sahip bireylerin nasıl bir reaksiyon gösterdiklerini ortaya çıkarmak açısından da bu çalışmanın diğer çalışmalar gibi önemli bir boşluğu doldurmada katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Esas itibarıyla bu çalışmada üç araştırma sorusuna cevap aranmıştır.

Birinci araştırma sorusunda; salgın dönemi ile birlikte bireylerde en çok hangi olumsuz psikolojik durumların ortaya çıktığını belirlemek amaçlanmıştır. İkinci araştırma sorusunda; salgın döneminde ortaya çıkan olumsuz psikolojik durumlarla bireylerin nasıl başa çıktıklarını tespit etmek hedeflenmiştir. Üçüncü araştırma sorusunda (ki bu çalışmanın özel amacını teşkil etmektedir) ise; salgın döneminde karşılaşılan olumsuz psikolojik durumlarda dini başa çıkmanın ne tür bir etkiye sahip olduğunu ortaya çıkartmak istenmiştir. Dolayısıyla zikredilen bu üç araştırma sorusu esas itibarıyla bu çalışmanın yönünü belirlemektedirler.

<sup>32</sup> Muhittin İmil, “Kutsal Dünyanın Virüslü İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.

<sup>33</sup> Mehmet Emin Kalgı, “Koronavirüs ve Dindarlık İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 114.

<sup>34</sup> Hasan Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

<sup>35</sup> Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler”, 131-133.

## 4. YÖNTEM

### 4.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, gençlerin Covid-19 sürecinde deneyimledikleri olumsuz duyguları ve bu olumsuz duygulara karşı ne tür başa çıkma tarzları kullandıklarını ortaya çıkarmak amacıyla lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim gören öğrencilerle yapılan nitel bir araştırmadır. Özellikle genç bireylerin deneyimledikleri olumsuz duygular ve bu duygulara yönelik geliştirdikleri başa çıkma tarzları araştırıldığından, bu araştırma nitel araştırma desenlerinden olgu bilim (fenomenoloji) kapsamına girmektedir. Fenomenolojik bir araştırmada, farklı kişilerin aynı olguyla ilgili deneyimlerinin incelenmesi esastır. Aynı şekilde Creswell<sup>36</sup> de fenomenolojik çalışmalarda amaçlanan şeyin, bir olgu ile ilgili farklı kişisel yaşantıları ortaya çıkartmak olduğunu belirtmiştir. Yıldırım ve Şimşek<sup>37</sup> olgu bilim deseniyle yapılan çalışmalarda genel olarak bir fenomen ile ilgili kişisel deneyimlerin ortaya çıkarılması ve yorumlanmasının hedeflendiğini ifade etmişlerdir. Tüm bu bilgiler dikkate alındığında, lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin Covid-19 sürecine karşı ne tür başa çıkma davranışları deneyimlediklerini ve manevi başa çıkmanın etkisinin ortaya çıkarmak bu çalışma ile amaçlandığından, çalışma fenomenolojik desen kapsamına girmektedir.

### 4.2. Çalışma Grubu

Bu çalışma için amaçlı örnekleme tercih edilmiştir. Amaçlı örneklemin tercih edilmesindeki maksat, araştırma kapsamında incelenecek olan olguyu bir şekilde deneyimlemiş bireyleri belirlemektir<sup>38</sup>. Bundan dolayı, bu araştırmada ya kendileri ya da yakın çevreleri Covid-19 geçirmiş, lisans programlarına kayıtlı ve her sınıf düzeyinde eğitim gören öğrencilerle çevrimiçi görüşmeler yapılarak veriler elde edilmiştir. Bu öğrencilerden 27'si birinci sınıfa, 6'sı ikinci sınıfa, 11'i üçüncü sınıfa, 6'sı üçüncü sınıfa ve 10'u dördüncü sınıfa kayıtlıdır. Araştırmada her ne kadar 67 öğrenci ile görüşme yapılmış olsa da 19 erkek ve 41 kadın öğrenci ile yapılan görüşmeler analizlere dâhil edilmiştir. Yedi katılımcının cevaplarının eksik ve bağlamdan kopuk olmasından dolayı araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırmada her ne kadar her gruba eşit şekilde ulaşılmaya çalışıldıysa da kadınların daha çok gönüllülük göstermelerinden dolayı, cinsiyet gruplarında eşit sayıda katılımcıya ulaşmak mümkün olmamıştır.

<sup>36</sup> John W. Creswell, *Qualitative inquiry & research design choosing among five approaches* (b.y.:Sage Publications, 2007).

<sup>37</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).

<sup>38</sup> John W. Creswell - Vicki L. Plano-Clark, *Designing and conducting mixed methods research* (Thousand Oaks: CA: Sage, 2017).

### 4.3. Veri Toplama Aracı

Mevcut araştırma için üç araştırma sorusundan oluşan ve yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış ve bu sorularla katılımcılardan veriler elde edilmiştir. Birinci kısımda öğrencilere yönelik demografik bilgileri içeren bir kısım yer almaktadır. İkinci kısımda öğrencilere Covid-19 sürecinde en çok deneyimledikleri olumsuz duyguları belirtmeleri istenmiştir. Üçüncü kısımda ise deneyimledikleri bu olumsuzluklara yönelik ne tür başa çıkma tarzları geliştirdiklerine ilişkin sorular yer almaktadır.

### 4.4. Verilerin toplanması

Araştırmanın amacı doğrultusunda verileri toplamak için lisans düzeyi öğrencilerle iletişime geçilmiş, çalışmaya katılım istekleri sorulmuş ve bu suretle görüşmeler kaydedilerek veri toplama sürecine devam edilmiştir. Veriler toplama sürecinde üç aşamalı sorular sorulmuş, katılımcıların olumsuz deneyimleri ve başa çıkma durumlarına ilişkin deneyimleri sorularak veriler elde edilmiştir.

### 4.5. Verilerin Analizi

Görüşmelerden elde edilen veri toplama sürecinin tamamlanmasıyla beraber, araştırmanın amaçları doğrultusunda verilerin analizi sürecine geçilmiştir. Öncelikle kaydedilen görüşmelerdeki ifadeler metin haline dönüştürülmüştür. Bunun akabinde her bir görüşmedeki ifadeler araştırmacı tarafından okunmuş ve tüm görüşmelere bütüncül bir perspektiften bakılmaya çalışılmıştır. Metin dosyaları Maxqda 20 Paket Programı tabanına yüklenmiş ve içerik analizine tabi tutularak, analiz basamakları dikkate alınarak gerekli prosedür izlenmiştir. Nitel araştırmalar yapılırken, araştırmacının işini kolaylaştırıcı bazı basamakların dikkate alınmasının olumlu bir durum olacağı belirtilmiştir.<sup>39</sup> Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bu basamaklar mutlak doğru olarak algılanmamalıdır. Bu basamaklar genel olarak; verilerin birinci defa okunması, daha sonra ikinci defa okunması, kodlamaların yapılması, ilişkili kodların belirlenmesi ve tema-alt temaların oluşturulması şeklindedir. Bu basamaklar dikkate alınarak içerik analizleri yapılmış, ana tema, tema ve kodlar meydana getirilerek veriler bulgulaştırılmıştır.

### 4.6. Geçerlilik ve Güvenirlilik

Bu araştırma için, nitel araştırmalarda belirlenen; inandırıcılık, aktarılabirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirlik gibi geçerlik ve güvenirlilik durumları dikkate alınmıştır.<sup>40</sup> Bunun için cevaplar bir dosyada düzenlendikten sonra katılımcılara gönderilmiş ve verilen cevapların teyit edilmesi istenmiştir. Bununla birlikte araştırmadan

<sup>39</sup> Igor Pietkiewicz - Jonathan Alan Smith, "A practical guide to using interpretative phenomenological analysis in qualitative research psychology", *Psychological Journal* 20/1 (2014), 7-14.

<sup>40</sup> Yvonna S. Lincoln - Egon G. Guba, *Naturalistic inquiry* (Beverly Hills: CA: Sage, 1985).

elde edilen veriler araştırmacı tarafından analiz edildikten sonra, sonuçlar alana hâkim bir uzmanla paylaşılmış ve değerlendirilmesi istenmiştir.

Dolayısıyla bu araştırma kapsamında, araştırmanın tasarlanmasından itibaren araştırmacı nitel araştırmalarda uyulması gereken geçerlik ve güvenilirlik analizlerine azami düzeyde gayret etmiştir. Bu yüzden de mümkün oldukça çok sayıda katılımcıdan veri toplamaya çalışmıştır. Özellikle daha önce yapılmış olan nitel araştırmalar da dikkate alınarak süreç detaylı bir şekilde yürütülmeye çalışılmıştır.

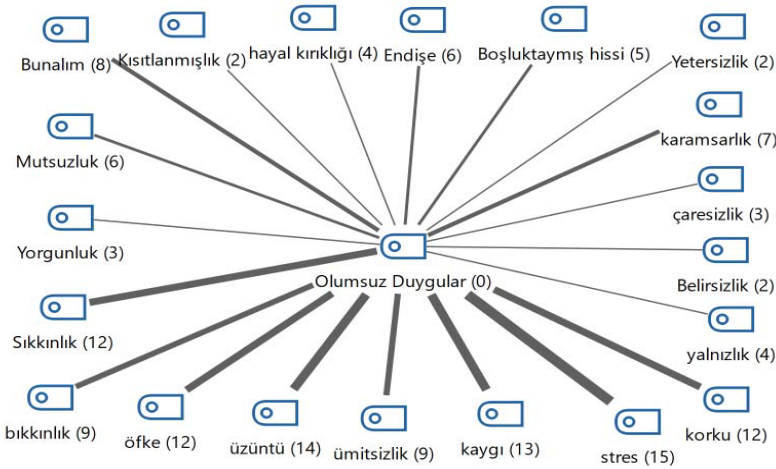
## 5. BULGULAR

Katılımcılardan elde edilen verilerin analize tabi tutulmasıyla birlikte, katılımcı ifadelerinin iki kategori etrafında şekillenmiştir. İlk temada bireylerin yaşadıkları olumsuz duygular, ikinci temada ise bu olumsuz duygulara yönelik geliştirilen başa çıkma tarzları yer almaktadır. Elde edilen bu bulgular aşağıda sunulmuştur.

### 5.1. Olumsuz Duygular

Bu başlıkta katılımcı ifadelerinden elde edilen verilerin analiz edilmesiyle ortaya çıkan olumsuz duygulara ilişkin alt temalar yer almaktadır.

**Şekil 1:** Katılımcı ifadelerine Göre Ortaya Çıkan Olumsuz Duygulara İlişkin Alt Temalar



Şekil 1 incelendiğinde katılımcıların Covid-19 sürecinde çok sayıda olumsuz duyguya sahip oldukları görülmektedir. Bu olumsuz duygular incelendiğinde, bazı olumsuz duyguların daha çok katılımcı tarafından dile getirildiği görülmektedir. En az on katılımcının deneyimlediği olumsuz duygulara bakıldığında bunların; stres, kaygı, korku, üzüntü, öfke ve sıkkinlık oldukları görülmektedir. Beş ve üzeri sayıda katılımcı tarafından ifade edilen olumsuz duygulara bakıldığında bunların; ümitsiz-

lik, bıkkınlık, mutsuzluk, bunalım, endişe, boşluktaymiş hissi ve karamsarlık oldukları anlaşılmaktadır. Yine beş kişiden az katılımcının yaşadıkları olumsuz duygulara bakıldığında bunların; hayal kırıklığı, yetersizlik, kısıtlanmışlık, çaresizlik, belirsizlik, yalnızlık ve yorgunluk alt temaları olduğu şekil 1'de görülmektedir. Bu sonuçlara göre, katılımcıların Covid-19 sürecinde 20 farklı başlıkta ele alınabilecek olumsuz duyguları deneyimledikleri görülmektedir. Buna ilişkin birkaç katılımcı ifadesi aşağıda belirtilmiştir:

- Bu süreçte birçok olumsuz duyguyu bir arada yaşadığımı söyleyebilirim. Süreci genel olarak ele aldığımda aşırı derecede stres oluşturduğunu söyleyebilirim. (K3).

- Ne yazık ki bu süreç çok stresli geçiyor ve bazen dayanılmaz bir boyuta ulaşıyor. (K7)

- Hangi olumsuz duyguyu söyleyeceğimi bilmiyorum. Bazenleri kaygılanıyorum, bazen korkuyor, bazen de strese giriyorum. (K22).

- Aslında kendimi çok çaresiz görüyorum. Bu yüzden de gereksiz yere öfkeleniyorum. Kendimi kontrol etmekte bile zorlanıyorum. (K32).

- En olumsuz duygu olarak boşlukta hissetmek olarak diyebilirim. Çünkü eskiden her şeyi yapmak daha rahat iken şimdi sanki farklı ve hastalıklı bir gezegene taşınmış gibi hissediyorum. Tabi bunun stresi, kaygısı, korkusu hiç eksik olmuyor. (K42).

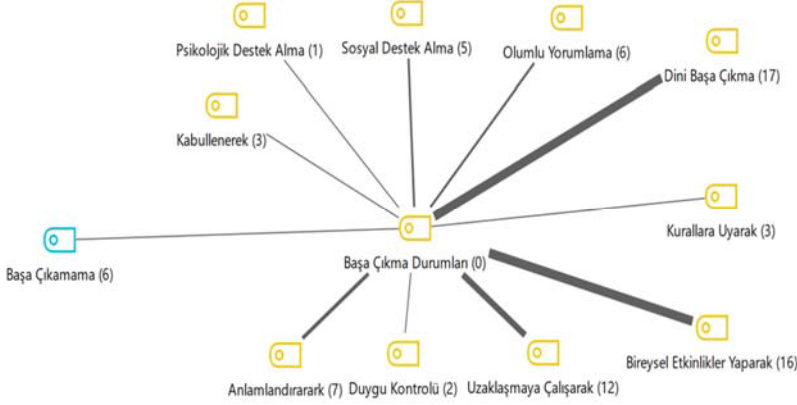
- Hangi olumsuz duyguyu say deseler onu yaşıyorum. Bazen yaşadığımızın bir rüya olduğunu düşünüyorum. Bir rüya olsa bile çok korkutucu bir rüya olduğu için artık bitsin istiyorum. (K49).

Bu olumsuz duyguların çeşitli psikolojik sorunları beraberinde getirmeleri kaçınılmaz bir durumdur. O halde bu bireyler, bu olumsuz duygularla nasıl baş etmekte ve hangi başa çıkma tarzlarını kullanmaktadırlar? Sorusu burada önem kazanmaktadır. Zira bireylerin olumsuz durumlarla baş etmelerine yardımcı olacak olumlu durumların bilinmesi ve belirlenmesi soruna doğru müdahalede bulunma noktasında oldukça önemlidir. Bu bağlamda katılımcıların olumsuz deneyimleriyle başa çıkmada kullandıkları başa çıkma tarzlarına ilişkin bulgular aşağıdaki başlıkta sunulmuştur.

## 5.2. Bireylerin Olumsuz Duygularla Başa Çıkma Tarzları

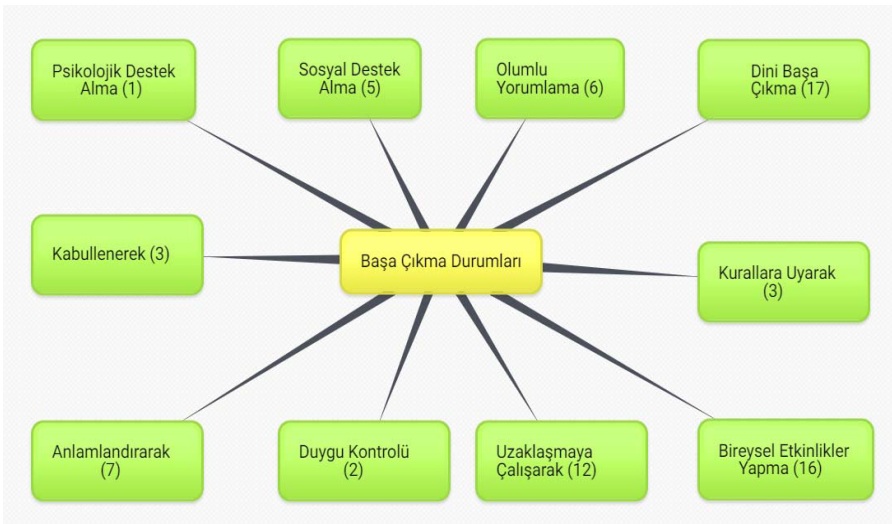
Bu başlıkta katılımcıların yaşadıkları olumsuz durumlarla nasıl baş ettiklerine ilişkin alt temalar ve bu temalara yönelik katılımcı ifadelerine yer verilmektedir.

## Şekil 2: Covid-19 Olumsuz Sürecinde Bireylerin Başa Çıkma Tarzlarına İlişkin Temalar



Şekil 2 katılımcıların Covid-19 sürecinde deneyimledikleri olumsuz durumlarla hangi başa çıkma tarzlarını kullandıklarına ilişkin alt temaları göstermektedir. Tüm katılımcıların ifadeleri dikkate alınarak elde edilen neticesinde altı katılımcının bu süreçle başa çıkamadıklarını belirttikleri görülmektedir. Bu yüzden de şekil 2 buraya eklenmiştir. Çalışmanın asıl amacı bireylerin olumsuz duygularla nasıl başa çıktıklarını ortaya çıkartmak olduğundan, şekil 3'e de bulgular kısmında yer verilmiştir.

## Şekil 3: Covid-19 Sürecindeki Başa Çıkma Durumları



Şekil 3 Covid-19 sürecinin getirdiği olumsuz durumlardan etkilenmemek ya da etkisini azaltmak için katılımcıların kullandıkları başa çıkma tarzlarını göstermektedir. Şekil incelendiğinde katılımcıların en çok başvurdukları başa çıkma tarzının dini başa çıkma olduğu görülmektedir. Buna ilişkin birkaç katılımcı ifadesi aşağıda yer almaktadır:

- Aynı zamanda başıma gelen her olayın bir sebebi olduğuna ve iyileştirici bir etkisi olduğuna inanırım. Dini inancım da bana kuvvet veriyor (K7).
- Dini başa çıkma yollarını kullanarak, önlem alarak, tevekkül ederek, dua ederek başa çıkmaya çalışıyorum (K12).
- Her anımın hesabını vereceğime olan inancım ve manevi değerlerim beni ayakta tutuyor (K27).
- Var olan olumsuzlukları akışına bırakıp korkmadan gerekli önlemleri alıp Allah'a tevekkül ederek başa çıkmaya çalışıyorum (K43).
- Dua ederek, manevi anlamda kendimi güçlendirecek işler yaparak bu süreçten korunmaya çalışıyorum (K51).
- Eğer tevekkül, teslimiyet ve şükür olmasaydı bu süreçle başa çıkamazdım (K57).

Katılımcı ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, bireyler bu sürecin olumsuz etki ve duygularından kurtulmak ya da daha az etkilenmek için dini başa çıkma tarzları kullanmaktadırlar. Bu durum psikolojik problemlerin çözümünde dini başa çıkmanın önemli iyileştirici etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Dini başa çıkmadan sonra katılımcıların en çok kullandıkları diğer bir başa çıkma tarzı ise, bireysel etkinlikler yaparak bu sürecin etkisinden kurtulmaya çalışmaktır. Bu durum için bazı katılımcılar aşağıdaki ifadeleri kullanmışlardır:

- Zihnimi kitap okuyarak, meşgul ederek ve sonra dışarıda yürüyüş yaparak başa çıkmaya çalışırım (K3).
- Kafamı dağıtacak aktiviteler gerçekleştirerek başa çıkmaya çalışırım (K11).
- Dans ederek ve doğa yürüyüşleri yaparak başa çıkmaya çalışırım (K23).
- Kitap okuyarak olumsuz duygularımla başa çıkarım (K38).

Katılımcı ifadeleri dikkate alındığında, bireylerin pandemi sürecinin olumsuz etkilerinden kaçınmak için çeşitli bireysel etkinlikler yaptıkları görülmektedir. Bu bireysel etkinliklerin bazılarında kitap okuma, bazılarında yürüyüş yapma ve bazılarında ise dans etme gibi durumların olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların en çok kullandıkları üçüncü başa çıkma tarzının ise uzaklaşmaya çalışmak olduğu görülmektedir. Buna ilişkin birkaç katılımcı ifadesi aşağıda sunulmuştur:



• Çok takmamaya çalışıyorum ve olabildiğince uzak durmaya çalışıyorum (K18).

• Kıymetli doktorları dinleyerek son bir senedir tam anlamıyla hiçbir haber izlemeyerek (K33).

• Kendime farklı meşgaleler bularak, zamanımı güzel ve dolu dolu değerlendirerek, mümkün oldukça uzaklaşarak başa çıkmaya çalışıyorum (K47).

• Günüm bu duyguların benim günlük faaliyetlerimi durdurmasına engel olmaya çalışmakla geçiyor. Sonrasını düşünmeden o anı en verimli bir şekilde geçirmeye çaba gösteriyorum (K55).

Bu ifadeler dikkate alındığında katılımcıların pandemi sürecinden uzaklaşmaya çalışarak başa çıkmaya çalıştıkları görülmektedir. Elbette burada kastedilen durum bireylerin zihinsel olarak uzak durmaya çalıştıklarıdır. Bununla birlikte şekil 3'ten de anlaşıldığı üzere farklı başa çıkma tarzlarının da kullanıldığı görülmektedir. Bunlara ilişkin birkaç katılımcı ifadesi aşağıda görülmektedir:

• Yalnız kalıp sakince düşünmeye çalışırım. Bu süreçte yalnız kalmak da zorlaştı gibi. Yine de süreci anlamaya çalışıyorum (K14).

• Bir gün biteceği umuduyla bu sorunlarla başa çıkıyorum (K22).

• Eskiden de böyle salgınlar olduğunu sonra bittiğini düşünürüm (K43).

• Genel olarak kabullenirim çaba göstermenin bir faydasını göremedim (K50).

• Kurallara Uyarak, sağlığımız için fedakârlık yapmamız gerektiğini düşünerek (K58).

Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde; kimi katılımcının kabullenerek, kimisinin kurallara uyarak, kimisinin umut ederek, kimisinin anlamlandırarak ve kimisinin sosyal destek alarak süreci atlatmaya çalıştıkları görülmektedir. Yine bu araştırmada elde edilen diğer önemli iki tema ise anlamlandırma ve olumlu yorumlamadır. Anlamlandırma ve olumlu yorumlama temalarına ilişkin birkaç katılımcı ifadesi aşağıda görülmektedir:

• Yalnız kalıp sakince düşünmeye çalışırım. Bu süreçte yalnız kalmak da zorlaştı gibi. Her an ulaşılabilir durumda olmak kaygımı en çok arttıran şeylerden biriydi. Dersler, ödevler... Zaten evdesiniz denilerek daha fazla sorumluluk yüklenildi ve insanın kendiyi kalmasının ihmal edildi. Ben de bu fırsattan istifade kendimce bir anlamlandırma yoluna gidiyorum (K14).

• Ailem yanımda idi kendimi hep pozitif tutmaya çalıştım. Bu bir noktada hayatın ne kadar anlamlı olduğunu gösterdi bana (K27).

• Eskiden de böyle salgınlar olduğunu sonra bittiğini düşünürüm (K43).

Görüldüğü üzere, katılımcıların hem bu süreci anlamlandırmaya çalıştıkları hem de olumlu yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir.

## SONUÇ

İnsanoğlunun üzerinde hayatını idame ettirdiği dünya, hayati noktada çok sayıda tehlikeleri barındırmaktadır. Bu tehlikelerden bir tanesi de salgınlardır. Salgın hastalıkların tarihi insanlık tarihi ile başlamış ve hâlihazırda da devam etmektedir. Son iki yıldır dünya bu salgınlardan bir tanesi ile uğraşmakta ve bu süreç insanlar için hem fiziksel hem de ruhsal sorunları beraberinde getirmektedir. Salgın sürecinin özellikle genç bireyler üzerinde ne tür olumsuz duygulara sebebiyet verdiğinin araştırılması önemli olduğundan, bu çalışmada ilk önce Covid-19 salgın süreciyle birlikte meydana gelen olumsuz süreç ele alınmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen sonuçlar incelendiğinde; katılımcıların özellikle stres, kaygı, korku, üzüntü, öfke, sıklık, ümitsizlik, bıkkınlık, mutsuzluk, bunalım, endişe, boşluktaymış hissi ve karamsarlık oldukları anlaşılmaktadır. Covid-19 süreciyle birlikte yapılan çok sayıda çalışmada, pandemi döneminin benzer olumsuz durumlara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Bazı araştırmalar oluşan küresel salgın ile birlikte kaygı ve paniğin oluştuğunu<sup>41, 42</sup>, bazı araştırmalar Covid-19 süreciyle birlikte stres, kaygı ve korku gibi çeşitli psikolojik sorunların ortaya çıktığını<sup>43, 44, 45</sup> ve bazı araştırmalarda ise uygulanan sokağa çıkma yasaklarıyla birlikte, depresyon, öfke, bıkkınlık ve ümitsizlik gibi çok sayıda olumsuz duygunun bireyler tarafından deneyimlendiğini göstermektedir.<sup>46</sup> Elde edilen bu sonuçlar çalışmamızın birinci kısmındaki sonuçları destekler mahiyettedir. Bu çalışmalar da göstermektedir ki; Covid-19 süreci gerek birey ve gerekse toplum psikolojisi bağlamında önemli olumsuz etkilere sahiptir.

Bu araştırmanın ikinci kısmı ise, Covid-19 süreci ile birlikte ortaya çıkan olumsuz durumlara karşı bireylerin nasıl başa çıktığının incelenmesidir. Bu bağlamda bireylerin deneyimleri ve bu deneyimler neticesinde ortaya çıkan başa çıkma tarzları sorulmuş ve gerekli cevaplar analiz edilmiştir. Araştırma tasarlanırken herhangi bir başa çıkma tarzından ziyade genel olarak ne tür başa çıkma tarzlarının kullanıldığı sorulmuştur. Ancak verilerin analiziyle birlikte bireylerin sorunlarıyla başa çıkmada en çok dini başa çıkmayı kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçtan

<sup>41</sup> Jad Melki vd., "Media Exposure and Health Behavior during Pandemics: The Mediating Effect of Perceived Knowledge and Fear on Compliance with Covid-19 Prevention Measures", *Health Commun* (2020), 1-11.

<sup>42</sup> Mehmet Karakaş, "Covid-19 Salgınının Çok Boyutlu Sosyolojisi ve Yeni Normal Meselesi", *Sosyol. Derg* 40 (2020), 541-573.

<sup>43</sup> Melki vd., "Media Exposure and Health Behavior during Pandemics", 10.

<sup>44</sup> Daniel, Romer - Kathleen Hall, Jamieson, "Conspiracy theories as barriers to controlling the spread of Covid-19 in the U.S.", *Soc. Sci. Med.* 263 (2020).

<sup>45</sup> Muhammad Shaban Rafi, "Dialogic Content Analysis of Misinformation about Covid-19 on Social Media in Pakistan", *Linguist. Lit. Rev.* 6 (2020), 131-143.

<sup>46</sup> Barbara Nussbaumer - Streit vd., "Quarantine alone or in combination with other public health measures to control Covid-19: A rapid review", *Cochrane Database Syst. Rev.* 8 (2020), 4/4.

dolayı da dini başa çıkmanın öneminin bu araştırmanın merkezine alınmasının uygun olduğuna araştırmacı tarafından karar verilmiştir. Zira birey ve toplum sorunlarını çözmeye en etkili faktörleri belirlemek, sorunların çözümünde daha etkili olacaktır. Bu kapsamda elde edilen sonuçlara bakıldığında, bireylerin en çok dini başa çıkma salgın dönemi sorunlarıyla başa çıktıkları anlaşılmaktadır. Özellikle dua ederek, tevekkül ederek, bu sürecin bir imtihan olduğunu düşünerek ve ibadetlerini yerine getirerek bu süreçten daha az etkilenmeye çalıştıkları görülmektedir. Bununla birlikte bu araştırmada ulaşılan sonuçlara göre, bireylerin farklı başa çıkma tarzları da kullandıkları anlaşılmaktadır. Bunlar: bireysel etkinlikler yapmak, kabullenmek, uzaklaşmaya çalışmak ve sosyal destek almak gibi çeşitli başa çıkma tarzlarıdır. Covid-19 sürecinde yapılan başa çıkma ile ilgili araştırmalar incelendiğinde bazı benzer sonuçların elde edildiği görülmektedir.<sup>47</sup> Bu başa çıkma tarzlarından birisi mevcut araştırmada elde edildiği gibi kabullenmedir.<sup>48</sup> Yine salgın dönemi çalışmalarına bakıldığında, bireylerin dua etme sıklığının arttığı ve bu suretle kendilerini daha iyi hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır.<sup>49</sup> Buna benzer çalışmaların özellikle Hristiyan dini inanca sahip toplumlarda çokça yapıldığı ve salgın dönemlerinde dini başa çıkmanın önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir.<sup>50,51</sup> Araştırma sonuçlarından da görüldüğü üzere, bireyler salgın süreciyle başa çıkmak için çeşitli stratejiler kullanmaktadırlar. Ancak bunlar içerisinde en çok kullanılan başa çıkma tarzının dini başa çıkma olduğu sonucu elde edilmiştir.

### 1. Pratik Çıkarımlar

İlk başta salgın dönemindeki olumsuz psikolojik duyguları ve bu duygularla nasıl başa çıkıldığını araştırmak için tasarlanan bu araştırma, verilerin analiziyle birlikte farklı bir yöne geçmiştir. Zira elde edilen sonuçlara göre, bireyler salgın dönemiyle baş edebilmek için en çok dini ve manevi değerlerden yararlanmaktadır. Bu sonuç bir noktada birey ve toplumun sorunlarını çözmeye noktasında inisiyatif alan tüm kesimlere bir mesaj vermektedir. Bu mesaj; salgın sürecinden psikolojik olarak olumsuz etkilenen bireylerin dini değerlerden destek alarak bu sürecin üstesinden gelmeye çalıştığı mesajıdır. Dolayısıyla gerek toplum sağlığı noktasında yetkili olan makamların gerek toplum psikolojisine olumlu katkı sağlamak isteyen psikolojik süreci yürütenlerin bu durumu göz ardı etmemeleri gerekmektedir. Bu noktadan hareketle, mevcut çalışma Covid-19 sürecinde dini başa çıkmanın önemini ortaya çıkarma noktasında oldukça önemli bir sonucu göstermektedir.

<sup>47</sup> Milla Salin vd., "Family Coping Strategies During Finland's Covid-19 Lockdown", *Sustainability* 12 (2020).

<sup>48</sup> Annika Kohl vd., "Acceptance, Cognitive Restructuring, and Distraction as Coping Strategies for Acute Pain", *J. Pain* 14 (2013), 305–315.

<sup>49</sup> Iddi Samuel vd., "Coping strategies adapted by Ghanaians during the Covid-19 crisis and lockdown: A population-based study", *PLoS ONE* 16/6 (2021).

<sup>50</sup> Diego Meza, "In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the Covid-19 in Southwestern Colombia", *Int J Lat Am Relig* 4 (2020), 218–234.

<sup>51</sup> Bentzen, "In Crisis We Pray".

## 2. Sınırlılıklar ve Öneriler

Bir araştırmacı bir araştırma tasarlarırken çeşitli sınırlılıkları varsayarak çalışmaya başlar. Zira her araştırmanın çeşitli sınırlılıklar barındırması bilimsel araştırmaların doğası gereğidir. Dolayısıyla bu araştırmanın da çeşitli sınırlılıklar barındırdığını ifade etmek gerekmektedir. Öncelikle bu araştırma için yapılan görüşmelerde veriler çevrimiçi olarak toplanmıştır. Bu durum bazı avantajları ve dezavantajları beraberinde barındırmaktadır. Bu yüzden pandemi sürecinin bitmesiyle beraber benzer bir çalışma yüz yüze olarak da yapılırsa, bu çalışmadan elde edilen sonuçların karşılaştırılması fırsatı doğmuş olur. Bu araştırmadaki diğer bir sınırlılık ise, bireylerin dini başa çıkma tarzını özellikle pandemi sürecinde mi kullandıkları, yoksa normal zamanlarda da benzer başa çıkma tarzını mı kullandıkları noktasında kesin bir bilginin olmamasıdır. Her ne kadar araştırmacılar özellikle pandemi sürecinde karşılaşılan olumsuz psikolojik durumlara karşı, dini başa çıkmayı kullandıklarını ifade etmiş olsalar da benzer bir çalışma pandemi sürecinden sonra yapılabilir.

**Katkı Oranı / Author Contribution:** Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı verdiklerini beyan etmektedirler. / The authors declare that they have contributed equally to the article.

### KAYNAKÇA

- Aktürk, Ümmühan. *Engelli Çocuğu Olan Anne Babaların Kaygı Düzeyi ve Başa Çıkma Stratejilerinin Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- APA, American Psychological Association. "Keeping your distancetostaysafe". Erişim Mart 2020. Retrievedfrom<https://www.apa.org/practice/programs/dmhi/research-information/social-distancing>.
- Angın, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 331-345.
- Ayten, Ali. *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bentzen, Jeanet. In Crisis, We Pray: Religiosity and the Covid-19 Pandemic (May 2020). CEPR Discussion Paper No. DP14824, Available at SSRN:<https://ssrn.com/abstract=3615587>
- Bjorck Jeffery P. - Thurman, John. W. "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (2007), 159–167.

- Creswell, John. W.-Plano-Clark, Vicki L. *Designing and conducting mixed methods research* (3th ed.). Thousand Oaks: CA: Sage, 2017.
- Creswell, John. W. *Qualitative inquiry & research design choosing among five approaches*. b.y.: Sage Publications, 2007.
- Çakmak, Ahmet – Uzunpolat, Yakup. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde Uzaktan Eğitim Anlayışı”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 855-892.
- Daniel, Romer - Kathleen Hall, Jamieson. “Conspiracy theories as barriers to controlling the spread of Covid-19 in the U.S.”. *Soc. Sci. Med.* 263 (2020), 113-356.
- Eskin, Mehmet. *Sorun Çözme Terapisi*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2011.
- Galea, Sandro vd. “The mental health consequences of Covid-19 and physical distancing: The need for prevention and early intervention”. *Journal of the American Medical Association Intern Med. Advance online publication.* 6 (2020). 817-818. <http://dx.doi.org/10.1001/jamainternmed.2020.1562>
- Gold, Jeremy. A. W. vd. “Characteristics and clinical outcomes of adult patients hospitalized with Covid-19—Georgia”. *Morbidity and Mortality Weekly Report* 69 (2020), 545–550. <http://dx.doi.org/10.15585/mmwr.mm6918e1>
- Harris Ronna Casar vd. “The Role of Religion in Heart Transplant Recipients’ Long-Term Health and Well-Being”. *Journal of Religion and Health* 34 (1995), 17–32.
- Horesh, Danny - Brown, Adam. D. “Traumatic stress in the age of Covid-19: A call to close critical gaps and adapt to new realities”. *Psychological trauma: theory, research, practice and policy* 12 (2020). 331–335. <http://dx.doi.org/10.1037/tra0000592>
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cope>
- Iddi, Samuel. vd. “Coping strategies adapted by Ghanaians during the Covid-19 crisis and lockdown: A population-based study”. *PLoS ONE* 16/6 (2021). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.025380>
- İmil, Muhittin. “Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.
- Kalgi, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Kaplan, Hasan vd. “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.
- Karakaş, Mehmet. “Covid-19 Salgınının Çok Boyutlu Sosyolojisi ve Yeni Normal Meselesi”. *Sosyol. Dergisi* 40 (2020), 541-573.
- Kızılgeçit, Muhammet. - Çinicı Murat, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 45-65.
- Kohl, Annika vd. “Acceptance, Cognitive Restructuring, and Distraction as Coping Strategies for Acute Pain”. *J. Pain* 14 (2013), 305-315. doi:10.1016/j.jpain.2012.12.005
- Lincoln, Yvonna. S. - Guba, Egon. G. *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills: CA: Sage, 1985.
- Luzumlu, Uğurcan. *Cinsiyetleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Tarzlarının Aleksitimi Düzeylerine Göre İncelenmesi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Melki, Jad vd., E. “Media Exposure and Health Behavior during Pandemics: The Mediating Effect of Perceived Knowledge and Fear on Compliance with Covid-19 Prevention Measures”. *Health Commun* (2020), 1-11.
- Meza, Diego. “In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the Covid-19 in Southwestern Colombia”. *Int J Lat Am Relig* 4 (2020), 218-234.
- Nussbaumer-Streit, Barbara vd. “Quarantine alone or in combination with other public health measures to control Covid-19: A rapid review”. *Cochrane Database Syst. Rev.* 8 (2020).
- Okan, Nesrullah. “Investigating the moderator effect of fear of COVID-19 in the relation between communication anxiety and self-efficacy”. *Educational Process: International Journal* 10/3 (2021), 62-77. <https://dx.doi.org/10.22521/edupij.2021.103.5>
- Okumuş, Ejder. “Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998), 710-724.

- Pargament, Kenneth. I. vd. “Methods of Religious Coping with the Gulf War: CrossSectional and Longitudinal Analyses”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 347–361.
- Pargament, Kenneth. I. - Raiya, Hisham Abu. “A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned”. *Psyke ve Logos* 28 (2007), 742–766.
- Park, Crystal L. - Cohen, Lawrence H. “Religious and Nonreligious Coping With the Death of a Friend”. *Cognitive Therapy and Research* 17 (1993), 561–577.
- Pfefferbaum, Betty - North, Carol. S. “Perspective: Mental health and the Covid-19 pandemic”. *The New England Journal of Medicine Advanceonline publication* 383 (2020), 510-512. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMp2008017>
- Pietkiewicz, Igor - Smith, Jonathan, Alan. “A practical guide to using interpretative phenomenological analysis in qualitative research psychology”. *Psychological Journal* 20/1 (2014), 7-14. DOI: 10.14691/CPJ.20.1.7.
- Rafi, Muhammad Shaban. “Dialogic Content Analysis of Misinformation about Covid-19 on Social Media in Pakistan”. *Linguist. Lit. Rev* 6 (2020), 131–143.
- Salin, Milla vd. “Family Coping Strategies During Finland’s Covid-19 Lockdown”. *Sustainability* 12 (2020), 9133. doi:10.3390/su12219133.
- Spilka, Bernard vd. *The psychology of religion: An empirical approach (3rd ed.)*. New York: The Guilford Press, 2003.
- Yapıcı, Asım. “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 117-172. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ali - Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (6. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.



**Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlü's-Sedîd fî 'İlmi't-Tecvîd*  
(*Tecvîd-i Cedîd*). İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire /  
Publishing, 1328.**

**Alaaddin SALİHOĞLU**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip  
Dr., Presidency of Religious Affairs, İmam-Khateeb, Isparta / Turkey  
alaadin19845@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2390-6679

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 3 Ağustos / August 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Eylül / September 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.978400

**Atıf / Citation:** Salihoglu, Alaaddin. "Mehmed Zihni Efendi (öl. 1332/1913). *el-Kavlü's-Sedîd fî 'İlmi't-Tecvîd* (*Tecvîd-i Cedîd*). İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1328". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi/journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 381-386. doi: 10.29288/ilted.978400

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Bu yazıda son devir Osmanlı âlim ve müderrislerinden Mehmed Zihni Efendi tarafından Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan “el-Kavlü’s-Sedîd fi ‘İlmi’t-Tecvîd” diğer ismiyle “Tecvîd-i Cedîd” adlı eseri değerlendirilmektedir. Medrese talebelerine yönelik hazırlanmış olan bu eser, üç ana konudan oluşmaktadır: Mushaf-ı Şerif, tilâvet ve tecvîd. Eserde, Kur’ân tarihi ve kitabeti, tilâvetin hükmü ve çeşitleri, Kur’ân eğitiminin fazileti, hatim geleneği gibi konuların yanı sıra vasil ve vakıf hükümleri, harflerin çıkış yerleri ve sıfatları ile med çeşitleri gibi konular da ele alınmıştır. Müellifin konuları işlerken, yaşadığı dönemle alakalı hatalı davranış ve alışkanlıklara yönelik eleştiri yapmayı da ihmal etmemesi eserin önemli noktalarından birisini teşkil etmektedir. Müellifin, tecvîd kaidelerini önce nazari düzeyde ortaya koyup, daha sonra uygulamalı örneklerle açıklaması; nazari düzeyde bırakmaması ayrıca önem arz etmektedir. Bu kitap kritiğinde, eserin tanıtımı yanı sıra Zihni Efendi’nin özel görüş ve düşüncelerinin altı çizilmeye çalışılmış ve müellifin kullandığı kaynaklar kırâât literatürü açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Zihni Efendi, el-Kavlü’s-Sedîd, Tecvîd-i Cedîd, Kırâât, Mushaf, Tecvîd.

## Abstract

This study examines al-Kawlus-Sadid Fi ‘İlmi’t-Tajweed (also known as Tajwid-i Jadid), which was written in the Ottoman Turkish by a late Ottoman scholar Mehmed Zihni Efendi. The book, which was originally written for the Madrasa Students, consists of three main topics: Mushaf-i Sharif, Tilawah and Tajwid. In addition to containing the topics of history and collection of the Quran, the rules and variations of Quranic recitation, and the tradition of Khatma’l-Quran, the book addresses the rules of wasl and waqf, makharij and characteristics of letters, and madd rules. One of the significant points of the book is that while discussing the topics, the author elaborates on wrong behaviours and customs of his time. Another vital point of the book is that the author does not only discuss the Tajwid rules on the theoretical level, but he also explains them with practical examples. As well as introducing the book, this critical analysis highlights Zihni Efendi’s personal thoughts and ideas along with the assessment of the author’s bibliographic sources from point of the Qiraat literature.

**Keywords:** Mehmed Zihni Efendi, al-Qawlu’s-Sedid, Tajwid-i Jadid, Qiraat, Mushaf, Tajwid.

Kur’ân-ı Kerîm, Allah tarafından Hz. Peygamber’e nazım ve ma’nâ olarak nazil buyrulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’in muhafaza edilmesine büyük katkıda bulunan ilimlerden biri de Tecvîd ilmidir. Uygulama ve teorik olmak üzere iki kısımdan oluşan bu ilim, Kur’ân-ı Kerîm’in orijinal seslerinin nazil olduğu şekliyle bize ulaşmasını sağlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm, Fem-i mühsinden arz u semâ‘ yöntemiyle telakki edilerek gerek Arapça yerel şiveler gerekse de Müslümanların farklı dillerinin olumsuz etkisi engellenip Kur’ân fonetikleri zapturapt altına alınmıştır. Bu ilme büyük önem verilmiş ve değerli eserler ortaya konulmuştur. Bu eserlerden biri de son devir Osmanlı âlim ve müderrislerinden Mehmed Zihni Efendi<sup>1</sup> tarafından

<sup>1</sup> Mehmed Reşid Efendi oğlu Hafız Mehmed Zihni Efendi, 1262/1846’da İstanbul’da dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Arap, Türk ve İran dil ve edebiyatlarına vâkıf olan son devir Osmanlı âlimidir. Zamanında ‘ulûm-i Arabiyye mütehasıslarının serfirazı (yükselticisi) olarak tanınmıştır. Arap Dili ve Öğretimi, Fıkıh, Kelam, Tecvîd, Terâcim ve Hadis alanlarında birçok kitap, çeviri, tashih ve ta’lik gibi önemli eserler telif etmiştir. 1332/1913 tarihinde İstanbul’da vefat etti ve Küplüce Mezarlığı’ndaki aile kabristanına defnedildi. Bk. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba’-ı ‘Âmire, 1333), 1/310-312; Hulusi

Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan *el-Kavlü's-Sedîd fi 'İlmi't-Tecvîd* veya *Tecvîd-i Cedîd* adlı eserdir. Söz konusu eser, medrese talebelerine yönelik hazırlanmış olup üç konudan oluşmaktadır. Kitapta giriş ve fihrist bulunmamaktadır. Birçok başlık ihtiva eden ana konular art arda olup bölüm, fasıl veya bab taksimi yapılmamıştır.

Birinci konuda 'Mushaf-ı Şerif' başlığı altında Kur'ân-ı Kerim'in nüzulü, cem' meselesi ve resm-i Osmânî kaideleri (Kur'ân'ın imlâ kuralları) gibi kısaca Kur'ân tarihi ve kitabeti hakkında bilgi verilmiştir. Müellif, bu konuda Kur'ân'ın 20 veya 23 yıllık bir zaman içerisinde peyderpey nazil olduğunu ve bunun hikmetini ele almıştır. Diğer taraftan iki cem' arasındaki farkı şu ifadelerle izah etmiştir: "Hz. Ebû Bekir (r.a) evrâk-ı müteferrikayı cem' u tahrîr ettirdi", "Hz. Osman, Suhuf-ı Şerife-i Kur'âniyye'yi getirtip istinsâh ettirerek kitap şeklini almakla Mushaf denildi ki sahifelerin bir yere gelmesi demektir."<sup>2</sup>

Müellif, resmü'l-Mushaf tarifini yaptıktan sonra resmü'l-Mushaf'ın tevkîfi mi tevfiği mi? tartışmasına girmeden "bu resim sahabenin mübarek ellerinden çıktığından teberrüken ittibâ' edilmeli ve kuralları dışına çıkılmamalı" vurgusunu yapmıştır. Ayrıca müellif, bazı Kur'ân kelimelerinin imlâsındaki İbn-i Haldun'un (öl. 808/1406) öne sürdüğü Arap yazısının yetersizliğinden kaynaklandığı görüşünü kabul etmeyip Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) İbn-i Haldun'a yazdığı reddiyeyi kaynak göstermiştir.<sup>3</sup> Akabinde örnek vererek resmü'l-Mushaf'ın imlâ kurallarından kısaca bahsetmiştir. Bu kısımda bazı imlâ kurallarının ta'lili yapılırsa da genellikle kurallar özet bir şekilde verilmiştir. Bu bölümde rastladığımız dikkat çeken bir konu da müellifin Mısır'da basılan Mushaflardan söz etmesidir.<sup>4</sup>

Daha sonra 'Tilâvet' başlığı altında tilâvetin hükmü, hafızlığın hükmü, Kur'ân'ı tekrar tekrar okumak, Kur'ân okumanın faziletleri, Kur'ân öğrenme ve öğretmenin fazileti, Kur'ân hatmi ve hatim geleneği, hatim duasının fazileti, Kur'ân'ı okuma ve dinleme âdâbı ve tilâvet çeşitleri gibi konular âyet ve hadislerden deliller getirilerek işlenmiştir. Müellifin, yer vermiş olduğu hemen her ayet, hadis ve tarifi tercümesini de vermesi dikkat çeken bir husustur. Burada Müellif konuları işlerken, ele aldığı konuyla ilgili ihtilaflara girmemiş, sadece kendi görüşünü belirtmekle yetin-

si Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/542-543.

<sup>2</sup> Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd (Tecvîd-i cedîd)* (İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1328), 2, 3.

<sup>3</sup> Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 4.

<sup>4</sup> Zihni Efendi, hemze-i vasil ile hemze-i katî örneklerini Osmanlı döneminde basılan Mushafları esas alarak gösterse de dipnotta söz konusu hemzelerin Mısır'da basılan Mushaflarda farklı bir şekilde yazıldığına işaret ederek şu sözleri kaydetmiş: "Evâ'il-i kelimâtte 'amûden mersûm olan hemzelerin vasil cinsine 'alâmet olmak üzere üstüne şöyle (ـ) bir yarım sâd komak mu'tâd olduğu gibi katî cinsine 'alâmet olmak üzere meftûh ve mazmûm olanların üzerine ve meksûr olanların altına birer hemze resmetmek dahi matâbi'-i Misriyyece icâd u i'tiyâd edilmiştir." Bk. Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 14.

miştir. Ona göre, Kur’ân’ı ezberledikten sonra unutmak büyük günahdır ve buradaki ‘unutma’nın anlamı; Mushaf’tan okuyamamaktır.<sup>5</sup>

Besmelenin Kur’an’dan bir ayet olup olmadığı ile ilgili olarak; Zihni Efendi’ye göre, besmele Kur’an olmakla beraber herhangi bir sûrenin âyeti değildir. Yazarın besmele hakkında eserin dipnotunda yaptığı değerlendirme şu şekildedir: “*Ne sûre-i Fâtiha’dan ve ne süver-i sâ’ireden cüz değildir. Sûre-i Fâtiha’da tırâz-ı teberriük ve süver-i sâ’irede hadd-i fâsıl olmak üzere müstakil bir âyettir.*”<sup>6</sup>

Müellif, yeri geldiğinde Kur’an-ı Kerim tilâvetiyle ilgili yaşadığı dönemde yaygın olan hatalı davranış ve alışkanlıklara yönelik eleştiri yapmayı da ihmal etmemiştir. Örneğin, isti’âze hükmünü işlerken o dönem mescitlerindeki yanlış uygulamaları şu şekilde dile getirir: “*Namaz ‘akiblerinde okunan âyet-i kürsi’ye şurû’ için müezzinin ihtâr ettiği te’avvüzü terk edip âyet-i kerîme-i mezkûreye besmele ile başlamak havâs ve ‘avâmın mübtelâ buldukları dikkatsizliklerdendir.*”<sup>7</sup>

Konuya ilişkin bir başka örnek vermek gerekirse, müellif hatim duası kısmında insanların kendi hatim dualarını camide yapıp aile ve çocuklarını bu faziletten mahrum kıldıklarını sert ifadelerle eleştirmiştir. Nitekim o dönem imamlarının da kendi hatim dualarını farz ile sünnet arasında yapıp cemaati uzun süre beklettiklerini şu ifadelerle vurgulamıştır:

*Hatim du‘asını Ramazan-ı Şeriflerde cevâmi‘-i şerîfeye terk edenler kendi evlerini ve ehl ü ‘iyâllerini o bereketten ve o şeref ü fezileten mahrûm kıldıkları gibi farz ile sünnet arasında cemâ‘ati birçok zaman bekleterek baz’ı kalplerden beddua bile alacaklarını düşünmüyorlar.*<sup>8</sup>

Risalenin üçüncü konusunda ise müellif, ‘Tecvîd’ başlığı altında vasil ve vakıf, tefhîm ve tarkîk, med ve kasır, idğâm çeşitleri, sekte, nûn-i sâkine ve tenvîn hükümleri, mîm-i sâkine hükümleri ve envâ‘-i med gibi konuları genişçe ele almıştır. Müellif, ilk önce söz konusu alt başlıkların her birinin tanıtımını yapıp ilgili temel kavramları sıralayarak bu kavramların izahı için nazari bilgi verdikten sonra alıştırma anlamına gelen ‘Temrîn’ başlığı altında bol örnek vererek uygulamalarla tecvid kaidelerini izah etmiştir.

Bu bölümde tecvid ilminin en önemli ve teferruatlı iki konusu olan mehâric ve sıfât-ı hurûf hakkında neredeyse bilgi verilmemiştir. ‘Mehâric’ alt başlığında sadece zikri geçen kavramın tanıtımı yapılmış olup detaylı bilgi vermeye gerek duyulmadığı dipnotta şu şekilde ifade edilmiştir: “*Onların herkese lüzûmu yoktur*”. Aynı şekilde ‘sıfât-ı hurûf’le ilgili de “*Bunların da bize lüzûmu olmaz*” ifadesi dikkat çekicidir.

<sup>5</sup> Zihni Efendi, *el-Ķavlü’s-sedîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*, 16.

<sup>6</sup> Zihni Efendi, *el-Ķavlü’s-sedîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*, 20.

<sup>7</sup> Zihni Efendi, *el-Ķavlü’s-sedîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*, 20.

<sup>8</sup> Zihni Efendi, *el-Ķavlü’s-sedîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*, 18, 19.

Bunun da sebebi herhalde bu kitabın başlangıç ve orta seviyeli öğrencilere yönelik hazırlanmış olması olsa gerektir.

Öte yandan 'Mehâric' alt başlığında konuyla ilgili fazla detay olmasa da müellif dipnotta kendi görüş ve fikirlerini belirtmekten geri durmamıştır: “*Dâdı, zâ gibi okumamalıdır. Lâkin harf-i dâd için bizim ba'z-ı hafazanın ettikleri tekellüf de fazladır. Onu ismi vecihle ve 'kâdi' ta'bîrinde olduğu gibi telaffuz kâfidir*” sözleri ile müellif, dâd harfi ile ilgili kendi tercihini açıklamıştır. Bu kısımda da en çok göze çarpan müellifin harf ta'liminde Araplar gibi telaffuz etmeyi, öğrenmeyi ve öğretmeyi şu sözleri ile vurgulamasıdır: “*Onları, kavm-i Arap gibi telaffuza alışmaktır. Kur'ân-ı Kerîm 'Arabîyyün mübîndir*”. Ayrıca Zihni Efendi, “*Sizler, Kur'ân-ı Kerîm'i, Arab'ın lahnu -makâmı ve ezgisi- ile okuyunuz*” hadis-i şerif ile İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *Tayyibetü'n-Neşr* adlı kitabından ilgili beyitleri<sup>9</sup> gösterek zikri geçen görüşünü desteklemiştir.<sup>10</sup>

Müellifin kullandığı kaynaklara gelince doğrudan tecvid ve kırâât ilmi ile alakalı olan bu eserde kırâât kaynaklarına başvurulmadığını söylemek mümkündür. Birinci bölümde görüldüğü üzere tefsirde Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*, sarfta kendi kaleminden çıkan *el-Müntehab fi Ta'limi Lugati'l-Arab* ve *el-Muktedab mine'l-Müntehab* ve 'ulümü'l-Kur'ân'da Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerine müracaat edilmiştir. İkinci bölümde ise kırâât kaynakları yerine vaaz, nasihat, ilmihal ve ahlak eserleri yanı sıra ulümü'l-Kur'ân kaynakları kullanılmıştır. Hatta bu bölümde Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) *Büstânü'l-Ârifin*, Seyyid Alizâde el-Bursevî'nin (öl. 931/1524) *Mefâtihu'l-Cinân Şerhu Şir'ati'l-İslâm* ve Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserleri kaynakların omurgasını teşkil eden eserlerdir. Üçüncü bölümde ise ağırlıklı olarak 'Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî'nin (1014/1605) *el-Minehu'l-Fikriyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adlı eserinden istifade edilmiştir. Zihni Efendi'nin, Kur'ân kelimelerindeki kırâât farklılıklarını kırâât ilmi ana kaynaklarından değil, tefsir kitaplarından izah ve tahrir etmesi de ayrıca dikkat çeken bir husustur.<sup>11</sup>

## KAYNAKÇA

Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matba'a-ı 'Âmire, 1333.

<sup>9</sup> Söz konusu beyitler:

حدر وتدوير وكل متبع  
مرتلا مجودا بالعربي

ويقرأ القرآن بالتحقيق مع  
مع حسن صوت بلحون العرب

Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Dimaşk: Dâru'l-Gavsâni, 1434/2013), 8.

<sup>10</sup> Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 22.

<sup>11</sup> Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 39, 45.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1434/2013.

Kılıç, Hulusi. "Mehmed Zihni Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/542-543. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zihni Efendi, Mehmed. *el-Ğavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd (Tevvîd-i cedîd)*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1328.

**Nadia Maria el-Cheikh. *Women, Islam and Abbasid Identity*. Cambridge M.A: Harvard University Press, 2015.**

**Yusuf ÖTENKAYA**

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü.

Res. Assist. PhD, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Science and Letters,  
Department of History, Zonguldak / Turkey  
yusufotenkaya@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6721-4888

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 4 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 1 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.991153

**Atıf / Citation:** Ötenkaya, Yusuf. "Nadia Maria el-Cheikh. *Women, Islam and Abbasid Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2015". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 387-391. doi: 10.29288/ilted.991153

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Abstract

*This book, explores the historical adventure of the ideal woman identity in the early Islamic thought. However, it gives information about the nature of the ideal life (Islamic life) in line with the examples of women in question. In this way, it is emphasized how the ideal life differs from the period of Jāhiliyya. Here, while the period of Jāhiliyya is evaluated as disorder, lawlessness and aberration, the Islamic life is shown as order and justice image. In this respect, Islam has been conceptualized as an alternative to the corrupt life of the Jāhiliyya as well as being the reference to the religion.*

**Keywords:** *History, Islam, Abbasid İdentity, Woman, el-Cheikh.*

## Öz

*Bu çalışma, erken İslam düşüncesindeki ideal kadın kimliğinin tarihsel serüvenini incelemektedir. Bununla birlikte çalışma, söz konusu kadın örnekleri doğrultusunda ideal hayatın (İslami hayat) mahiyeti hakkında malumat vermektedir. Bu şekilde ideal hayatın Cahiliye döneminden nasıl farklılaştığı vurgulanmıştır. Cahiliye dönemi düzensizlik, hukuksuzluk ve sapkınlık olarak değerlendirilirken, İslami hayat ise düzen ve adalet timsali olarak gösterilmiştir. Bu bakımdan İslam bir dine matuf olmasının yanı sıra Cahiliye döneminin bozuk yaşamına alternatif olarak kavramsallaştırılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Tarih, İslam, Abbâsi Kimliği, Kadın, el-Cheikh.*

Nadia Maria el-Cheikh explores the development of the ideal woman identity which is a crucial matter in the early Islamic thought. The author also investigates what the ideal life is through the early Islamic women exemplars in this work. It has been widely analyzed which exemplars of the women are respected for Islam and the Islamic society. In this respect, the author examines the ways in which Islam and Jāhiliyya are separated from each other, what the orthodoxy in Islam is in terms of ideal identity and how it changes within this process. The author then focuses on her work by giving information about the system that Islam is trying to establish. In this context, the Islamic system is considered in terms of justice and order (nizam). The system, which is gradually established by Muslims means the destruction of the Jāhiliyya. Although the Jāhiliyya period was conceptualized as lawlessness, sexual immorality, the killing of girls and idolatry, Islam is seen as a systematic structure that offer to change all these negativity.

Chapter 1, entitled *Hind bint 'Utbah: Prototype of the Jāhiliyya and Umayyad Woman*, explains how the characters of Jāhiliyya and Umayyad women formed. Jāhiliyya was one of the negative or unfavorable characteristics of a society viewed as an opposition to Islam. It was portrayed as a sign of all kinds of immorality and corruption. Such a historiography was developed that there was no way for Jāhiliyya to identify itself outside of negative meanings. In this respect, in the exemplar of Hind bint 'Utbah, it was tried to explain what kind of social and moral life was in the Jāhiliyya period. According to the author's statement, the differences between Islamic values and cultural systems in the Jāhiliyya period will be better understood through her identity. Actually, Hind narration is adapted to all

Umayyad caliphs and all dynasties are described as defeatist and deviant (18). In this way, all kinds of actions to break Mu‘āwiya’s authority were planned by al-Ma’mūn and al-Mu‘taḍid himself during the Abbasids period. As a matter of fact, for the Kharijites and the Shiites, he was someone who was deliberately trying to bring the lawlessness and brutality of Jāhiliyya and to destroy the new order brought by the Prophet Muhammad. However, with the establishment of the Sunni resurrection towards the end of the ninth century, especially as a result of the increased hostility towards the Shiites, it was started to comply with Mu‘āwiya and Umayyads by the people of ahl-Hadith, such as Ahmad Ibn Hanbal. In addition, a Sunni reconciliation was tried to be created by spreading the knowledge that Mu‘āwiya had been heralded with heaven by the Prophet Muhammad (31).

Chapter 2, entitled *Women’s Lamentation and Death Rituals in Early Islam*, tries to improve the theory that the wives of the Prophet Muhammad would not be like other women. “They veil and cannot be unveiled like any other. They pray and give alms”. This distinctive feature is the most important aspect that distinguishes Islamic women from the their of Jāhiliyya. On the other hand, with the arrival of Islam, dead rituals, lament after the dead, and plucking the hair of women were extremely seen as problematic and un-Islamic. The lamenting the dead was opposed since it was seen as a sign of “loyalty to the world” (48). It was also emphasized that Islam had a serious difference from these modes. First of all, the Muslims rejected ritual lamenting since it was incompatible with the Islam’s emphasis on salvation in the afterlife. Moreover, the mourning of women was not tolerated since it represented an act of complaint against God’s judgment, will and wisdom. Thus, the death in Islamic thought is not the end, but the transition to eternal life.

Chapter 3, entitled *The Heretical Within: The Qaramita and the Intimate Realm*, discusses the issue of heretics in Qarmatian groups in the line with orthodox-heterodox concepts. Staying outside the consensus established in the tenth century was extremely risky and ungrateful. According to Hamid Dabashi, orthodox and heterodox concepts were more about political debates than religious. The politically successful formation always deserved to be called as an “orthodox” (60). As a matter of fact, according to Sherman Jackson, the orthodox sect could only be established with state support. In this respect, orthodoxy meant acceptance of the existing order, while heterodox meant criticizing or opposing it (61). In the anti-Qarmatian texts produced during these periods, it was emphasized that it would be more appropriate to fight Qarmatians rather than fighting Byzantine since they were described as “heathen people”. According to the author, wearing away the Qarmatians and showing them as non-Islamic was caused by the Qarmatian’s giving more rights to women in social life. This meant challenging the ideal identity of the Sunnis. The social order that Sunnis have established by isolating women was

almost destroyed by Qarmatian women working and actively participating in social life. In other words, this threatened the idea of a uniformized society that Sunnis are trying to create through ideal woman examples.

Chapter 4, entitled *Beyond Borders: Gender and the Byzantines*, emphasizes the ideal type of Islamic women by addressing the role of Byzantine women in social, political and economic life. The Byzantine woman figure were used in painting arts and coins. In contrast, the caliphs' mothers or daughters were not shown to anyone isolated in the imperial palace. They had neither titles nor representations shown in coins or pictures. Their power in rulership revealed only when their husbands or sons were successful, which was behind the scenes or indirectly. In terms of Islam, revealing women's charms and taking an active role in the social life was seen as unrest (*fitna*). Nevertheless, the women in the social life were not tolerated to be given too much freedom. As a matter of fact, Byzantine women were seen as immoral in the Abbasid texts. For instance, al-Jahiz (d. 868) stated that Byzantine women could not be cleaned from their sins because they were immoral and shameless people (83-84). In this regard, Angeliki Laiou said that what is expected of Byzantine women is to sit in their homes, get involved in less politics and talk less with men. Therefore, it appears that Muslims have been wary of the Byzantine women in order not to exceed the moral/ethical limit and to protect their ideal identities (85).

Chapter 5, entitled *Fashioning a New Identity: Women Exemplars and the Search for Meaning*, examines religious-ethical boundaries (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) by giving information about the understandings produced in the context of new female exemplars tried to be created during the Abbasid period. Legitimacy and authority are based on experience and examples grounded on the Prophet Muhammad and his companions. Inclusion and distinguishing in the *ummah* was only accomplished by practicing the roles or attitudes of men and women in the time of the Prophet Muhammad. The most reliable women exemplars in this period were Mariam, Khadijah, Aisha and Fatima (98). In line with these prototypes, it has been tried to create a uniformed identity in the *ummah*.

The author analyzed the nature of Islam in accordance with the ideal prototypes of women in Islam throughout the work. However, while discussing what Islam is, suddenly discussing what kind of political system Islam has had, it sometimes disrupted the subject integrity. She discussed what criteria Sunnis and Shiites considered when choosing the caliph. In doing so, she never mentioned the political system or the Arab experiences of that time. This may cause an incomplete understanding or misunderstanding of the caliphate. Although the subject is extended from time to time in this work, it is seen that historical data are not excluded.

Overall, el-Cheikh's book has made an important contribution to the Islam and Medieval History. This work has made important findings about how women actively determine ideal Islamic life, social memory and identity. However, in this work, the main characters of Islam and its lifestyle as a world view were revealed by clearly showing the differences of the Islamic period from the Jāhiliyya period through the female exemplars. It is also seen that there is no identity anxiety and sense of belonging in dealing the work. Therefore, the absence of dogma or partisanship has impartially enabled to be handled of this work. Readers will easily be able to grasp through this work how the norm and values in the early period of Islam changed in line with the prototypes or exemplars of women. It will also be understood in terms of social history how Sunni paradigm was formed through this work.



## Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi* ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi* yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayınlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin mevcut sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezdin üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. İlahiyat tetkikleri dergisi atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sistemini şart koşturmaktadır.

18. *ilahiyyat tetkikleri dergisinde* yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyyat tetkikleri dergisinde* yayınlanan makaleler özel bir intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir.

21. Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/writing-rules>



## Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31st of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Summary (at least 750 words). The articles have to include bibliography and footnote that are prepared in the İSNAD 2 citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book from authors too.

8. At most one study of an author can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 20 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* editorial board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography İSNAD 2 style be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in journal of ilahiyat researches are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in journal of ilahiyat researches are scanned via a special software plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors.

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>

## قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية في مجال العلوم الشرعية والاجتماعية من خلال نشر أبحاث علمية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية) سواء على المستوى المحلي أو الدولي.
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. وأما المقالات المرسلة من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD 2 وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة.
٥. الأبحاث المرسلة إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعا توقيعا حيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُيِّمَتْ ونُشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخا).
٧. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات.

٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكاتب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.
١١. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ٢٠ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. إذا كانت المقالة المنشورة ناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات أو إذا كانت المقالة ناتجة عن أطروحة ، فيجب ذكر ذلك في المقالة.
١٤. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٥. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٦. يجب على الباحث التقييد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
١٧. الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق 2 İSNAD.
١٨. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٩. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج خاص للتدقيق والانتحال.
٢٠. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم ORCID.
٢١. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.