



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021





idrak, bir e-dergidir, yalnızca bu ilk sayısı tanıtım amacıyla matbu olarak bastırılmıştır.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 Sayı | Issue: 1
Haziran 2021

Yayın Aralığı | Publishing Period
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

Kurumsal İletişim | Official Contact

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200,
Giresun, Türkiye
Tel: 0454 310 1780
Faks: 0454 310 1789

<http://idrak.giresun.edu.tr>
idrak@giresun.edu.tr



idrak, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dinî Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Islamic Sciences.



SAHİBİ
OWNER

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına
On behalf of Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan/Dean)
huseyin.peker@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
MANAGING EDITOR

Doç. Dr. Ali YILMAZ
ali.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR
EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR YARDIMCISI
DEPUTY EDITOR

Arş. Gör. Büşra YURTALAN
busra.yurtalan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

ALAN EDİTÖRLERİ
FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR
huseyin.algur@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL
yavuz.gol@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK
kamil.albayrak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Abdulhamit SOÇUKPINAR
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Mustafa TOPŞİR
mustafa.topsir@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts

Arş. Gör. Ali PINAR
ali.pinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies

İNGİLİZCE DİL
EDİTÖRLERİ
ENGLISH LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT
yusuf.yurt@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Öğr. Gör. Yeşim YILMAZ
yesim.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, School of Foreign Languages



**ARAPÇA DİL
EDİTÖRLERİ**
*ARABIC LANGUAGE
EDITORS*

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS
mahmoud.benras@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Hany İsmail Mohamed RAMADAN
hany.ramadan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ
*RUSSIAN LANGUAGE
EDITORS*

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**TÜRKÇE DİL
EDİTÖRLERİ**
*TURKISH LANGUAGE
EDITORS*

Arş. Gör. Refika SOYAL
refika.soyal@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
Çukurova University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU
Erciyes University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Recep ÖNAL
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Hakan TEMİR
Tokat Gaziosman Paşa University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity



Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ali AVCU
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL
Marmara University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Ankara University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Huriye MARTI
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. İhsan ARSLAN
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Gaziantep University, Theology Faculty

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU
Hitit University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Metin YASA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Metin YILMAZ
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mithat ESER
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Naim ŞAHİN
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity



Prof. Dr. Şevket TOPAL
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Amasya University, Divinity Faculty

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Nurullah YAZAR
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Eyüp NEFES
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Fadıl AYÇAN
Siirt University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
İstanbul University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Recep GÜN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK
Amasya University, Divinity Faculty

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Ordu University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

idrak, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak*'te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

idrak, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.



Yayın İlkeleri

- **idrak**, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından, **15 Haziran ve 15 Aralık** tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan açık erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergidir.
- **idrak**, gönderilen yazıları, yayımlanma periyoduna bağlı olarak yılda iki defa kabul etmektedir. Yayın kabul tarihleri, **Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Mart; Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Eylül** aralığındadır.
- Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Dergiye yazı gönderenler, '*idrak etik ilkeleri*'ni kabul etmiş sayılırlar.
- **idrak**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir.
- Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan ve yayımlanan yazıların, yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Yazılarda bulunması gereken öğeler şunlardır: Türkçe ve İngilizce makale adı; yazar/ yazarların adı-soyadı, akademik unvanı, **ORCID ID** bilgisi, görev yaptığı kurum adı, e-posta adresi. Bunun dışında yazının türüne göre içerdiği öğeler ve yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için '*idrak yazım kuralları*'na bakınız.
- **idrak**, güncel İSNAD atf sistemini kullanmaktadır. Gönderilecek yazıların bu sisteme uygun hazırlanması gerekmektedir. İSNAD Atf Sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresini, yazım kılavuzu ve şablonları indirmek için <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresini inceleyebilirsiniz.
- Telif Hakları Yasasına göre, yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı yayıncı kuruma aittir. Bu devir, yazının yayına kabulü ile bağlayıcı hale gelir. Yazıların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

Yazım Kuralları

İdrak'te yayımlanacak makale ve eserler, başta akademisyenler olmak üzere tüm bilim dünyasına hitap edeceği için üslup ve ifade bakımından sade ve anlaşılır bir dille; ilmi ve nitelikli bir mahiyette kaleme alınmaları gerekmektedir. Yazımda güncel dil ve gramer kuralları dikkate alınmalı, Türk dilinin yapısına ve gramerine uymayan kelime, ifade ve terkiplere yer verilmemelidir. Yabancı dildeki terimlerin varsa Türkçe çevirilerinin kullanılması; Türkçe ifadenin terimi tam karşılama halinde orijinal terimin kullanılması ve gerekli hallerde açıklamasının verilmesi tercih edilmelidir.

İdrak'e gönderilen araştırma makalesi ve diğer eserlerin yazımında güncel İSNAD atf Sistemi (The Isnad Citation Style) kullanılmalıdır. Bkz. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad-dip-notlu-atif-sistemi/> Ayrıca İSNAD atf sisteminde değinilmeyen imla ve transkripsiyon kurallarında DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) imla kuralları esas alınmalıdır.

1. Araştırma Makalesi

Kelime Sayısı: Öz ve Kaynakça dâhil azami 8000 kelime olmalıdır. (Özel nitelikli çalışmalar yayın kurulunun görüşü ile yayımlanabilir).

Makale bileşenleri sırasıyla aşağıdaki niteliklerle hazırlanmalıdır:

1. Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Öz: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. Anahtar Kavramlar: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. İngilizce Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. Abstract: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. Keywords: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:

• **Alt Başlıklar:** Makale başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık numaralandırma sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

• **Font:** Palatino Linotype.

• **Punto:** 12.

• **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

• **Hizalama:** İki yana yasla.

• **Satır Aralığı:** 1,25.





- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun, soyad veya meşhur isim küçük ve kalın (bold) harflerle yazılmalıdır.

Diğer Hususlar:

- Paragraf aralarına boşluk ve/veya metnin herhangi bir yerine gereksiz herhangi bir karakter eklenmemelidir.
- Başlıklar, gövde metninin paragraf başları ve alıntı metinleri hariç makalenin tüm bölümleri iki yana yaslı bir şekilde yazılmalıdır.
- Arapça metin neşrinde: Okan Kadir Yılmaz’a ait *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esaslarına riayet edilmelidir.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde Metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14
- Dergimize gönderilen yazılarda Zotero, Mendeley, Endnote vb. yardımcı programlar kullanılabilir.

2. Kitap/Sempozyum Değerlendirmesi ve Araştırma Notu

Kelime Sayısı: Kitap ve sempozyum değerlendirmelerinin 1000-1500 kelime, araştırma notlarının ise 3000-4000 kelime aralığında olması tercih edilmektedir.

1. Ana Başlık: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Gövde Metni:

Alt Başlıklar ana başlık ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD’a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.



- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

3. Çeviri

Orijinal kaynağı tam ve açık bir şekilde ifade edilmek koşuluyla bir makalenin başka bir dilde çeviri türünde yayımlanması yayın etiği açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. (Bkz: [Committee On Publication Ethics Guidelines On Good Publication Practice](#))

1. Çeviri Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Öz: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. Anahtar Kavramlar: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. İngilizce Başlık: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. Abstract: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. Keywords: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:



Alt Başlıklar ve metindeki diğer başlıklar çeviri başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar "çift tırnak" ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise 'tek tırnak' kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

• **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD'a uygun, soyad veya meşhur isim küçük ve koyu (bold) harflerle yazılmalıdır.

Diğer Hususlar

- Çeviri başlığı, çevrilen metnin başlığı olmalıdır.
- Çeviri başlığında yazarın ismi olmamalıdır.
- Çevirinin ana metninde çevirmenin ismi ve bilgileri yazılmamalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

Not: Gönderilen makalenin dergi yazım kurallarına uygunluğu için dergi web sitesindeki makale şablonundan yararlanılabilir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Başlarken	15
Editörden	17

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Prof. Dr. Cevdet Coşkun

Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü <i>The Role of Hermetic Writings in The Age of Scientific Revolution</i>	23-46
---	-------

Prof. Dr. Mustafa Alıcı

Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl <i>Post-Ratio Judaica: Reason in the Postmodern Jewish Theology</i>	47-76
---	-------

Prof. Dr. Mustafa Şanal

Bir Osmanlı Eğitimcisi: Abdullah Vehbi Bey'in İlmî Kişiliği ve "Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eseri <i>An Ottoman Educator: Scientific Personality of Abdullah Vehbi Bey and His Book Work Titled "Usul-i İbtidai Yahut Muallimlere Rehnümâ"</i>	77-94
---	-------

Doç. Dr. Recep Önal

İmam Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri <i>Imam Mâturîdî's Criticism on Jewish Theology in The Context of The Ulûhiyyah</i>	95-122
---	--------

Mehmet Fatsa

Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet: Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad

Two Leading Figures in the Process of Islamization of Giresun: Hacı Abdullah Fakı and Derviş Murad

123-145

Arş. Gör. Faruk Narmanlı

Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri (Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)

Mosque Decoration Examples in the City Center of Giresun (Kale, Kapu and Hacı Mittat Mosques)

147-172

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Arş. Gör. Ayşe Nur Duman

İbrahim Kutluay. Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadîs Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma.

(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 428 s.)

173-177

Arş. Gör. Ali Pınar

İbrahim Kalın. Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru.

(çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 271 s.)

179-184



BAŞLARKEN...

Sizlere Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *idrak*'ı sunmaktan büyük mutluluk duyuyoruz. 2020 yılı Ocak ayında İslami İlimler Fakültesinde göreve başlayınca, öğretim elemanlarımızla beraber öncelikle yapılması gerekenleri belirledik ve bunları gerçekleştirme çabası içerisine girdik. Bunlardan birisi de Fakültemizde Akademik bir dergi çıkarmaktı. Çok şükür kısa zamanda, yoğun bir çalışmayla bunu gerçekleştirdik ve ilk sayısını yayımladık. Derginin isminin belirlenmesinden yayım aşamasına gelinceye kadar fedakârca çalışan yazı işleri müdürü Doç. Dr. Ali Yılmaz'a, editör Doç. Dr. Mustafa Çakmak'a ve katkıda bulunan tüm öğretim elemanlarımıza canı gönülden teşekkür ediyorum.

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 2013 yılında kurulmuş, büyümeye, gelişmeye çalışan bir fakültedir. Öğretim elemanlarımızın sayısı her geçen gün artmaktadır. Mayıs 2021 tarihi itibarıyla 33 öğretim elemanımız, 962 öğrencimiz bulunmaktadır. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı ile İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında yüksek lisans programı açılması YÖK tarafından kabul edilmiştir. İnşallah yakında Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında da yüksek lisans programı açabilecek duruma geleceğiz. Bu konuda YÖK'ün de gelişme aşamasında olan fakültemize kadro konusunda destek vermesini bekliyoruz.

Fakülte dergimiz *idrak*'ın uluslararası nitelikte saygın bir dergi konumuna gelmesi temel amacımızdır. Bu amaca ulaşmak kuşkusuz değerli bilim insanlarımızın yazılarıyla, makaleleriyle dergimize katkıda bulunmaları sayesinde mümkün olabilir. Bu katkıyı ve desteği de hemen ilk sayıdan itibaren görmeye başladık. Bu nedenle çalışmalarını dergimizde yayınlanan saygıdeğer bilim insanlarımıza çok teşekkür ediyor, bundan sonra da yeni çalışmalarını bekliyoruz. Ayrıca gerek dergi sürecinde gerekse diğer aktivitelerimizde bizlere desteğini esirgemeyen Değerli Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Yılmaz Can'a, danışma ve yayın kurulumuzun değerli üyelerine, önemli katkıları olan hakemlerimize teşekkürlerimizi arz ediyor, saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Dekan



EDİTÖRDEN

Kıymetli Dostlar,

Heyecanlıyız, zira bir süredir akademik düzlemde varlık bulması adına emek verdiğimiz ve zaman harcadığımız “*idrak: Dini Araştırmalar Dergisi*” (kısa adıyla “*idrak*”) okuyucularıyla buluşuyor. Öncelikle dergiyle ilgili genel bilgiler paylaşmak isterim. *idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi bünyesinde çıkarılan bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dinî ilimler alanında özgün metinler neşretmeyi hedefleyen *idrak*, ayrıca dinle ilişkili olarak felsefeden sosyolojiye, tarihten edebiyata geniş bir yelpazede nitelikli bilimsel çalışmalara yer verecektir. Dergimizin dili Türkçe olmakla birlikte, önümüzdeki sayılarda Arapça, İngilizce ve Rusça dillerinde de çalışmalar kabul edilmesi planlanmaktadır. *idrak*'i Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez özgün çalışmalarla okuyucusuyla buluşturmak istiyoruz. Temel hedefimiz saygın uluslararası bir dergi niteliği kazanmak ve bunu sürdürmektir.

2013 yılında kurulan Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, entelektüel bir dinamizme sahip genç bir fakültedir. Bu entelektüel dinamizmin, hayli emek verdiğimiz bu girişime olumlu yansıtacağı kanaatindeyiz. Yayın süreçlerinde bilimsel ve etik ilkelerden asla taviz vermeyeceğimizi taahhüt ediyoruz. Bu hassasiyetin yayıncılık kalitesine olumlu yansıtacağı beklentisi içindeyiz. Asla “bir dergi de biz çıkaralım!” anlayışı içinde hareket etmedik. Emek verdiğimiz işin öncelikle bizi entelektüel ve manevi açıdan tatmin etmesi gerektiğini düşündük. Bu ilkeye uygun hareket ettiğimizi söyleyebilirim. Ayrıca özenli bir ekip çalışmasının ürünü olan *idrak*'in yaratacağı düşünsel iklimin fakültemizdeki akademik kültüre önemli katkılar sunacağına inanıyoruz.

idrak'in ortaya çıkma serüvenine kısaca değinmek istiyorum. Fakültemizin kuruluşundan itibaren akademik bir dergi çıkarma isteği hep var olmuştu. Fakat bir türlü beklenen o ilk adım atılamamış ve dergi yayın hayatına başlayamamıştı. 2020 yılının ikinci yarısında

artık beklemenin bir anlamı olmayacağı kararına vararak ilk adımı attık. Öncelikle özverili bir ekip oluşturup bir görev dağılımı ve süreç yönetimi gerçekleştirdik. Doç. Dr. Ali Yılmaz yazı işleri müdürü olarak derginin resmî kuruluş işlemlerini yürüttü. Editörlük görevini ben üstlendim. Editör yardımcısı olarak Arş. Gör. Büşra Yurtalan sorumluluk aldı. Dr. Hüseyin Algur, Dr. Kâmil Ruhi Albayrak ve Dr. Yavuz Selim Göl, alan editörleri olarak özellikle makale süreçlerinde ekibimizin çok önemli parçaları oldular. Araştırma Görevlileri Mustafa Topşir, Refika Soyal, Abdülhamit Soğukpınar ve Ali Pınar'ın sürece katkıları değerliydi. Ayrıca İngilizce dil editörlerimiz Dr. Yusuf Yurt ve Öğr. Gör. Yeşim Yılmaz makale özetlerinin daha nitelikli hale gelmesine katkı sundular. Değerli emekleri için tüm ekibe teşekkür ederim.

Dergi ekibi kurulduktan sonra ilk müzakere ettiğimiz şey, “Bu dergiyi niçin çıkarmalıyız?” sorusuyla ilgiliydi. Bunun ilmî ve akademik bir sorumluluk olduğu kanaati tüm ekip arkadaşlarımız tarafından paylaşıldı. Ayrıca eğer akademik bir dergi çıkarmak istiyorsak bu derginin emeklerimize degecek kalitede olması gerektiği konusunda uzlaştık. Bu uzlaşma sonrası öncelikle derginin isminin ne olacağı meselesi gündeme geldi. Farklı alternatiflerin olduğu verimli bir müzakere sürecinin sonunda *“idrak: Dini Araştırmalar Dergisi”* ismi üzerinde mutabık kaldık. Burada bir parantez açmak istiyorum: Peki niye *“idrak”* ismini seçtik? İdrak kelimesi; bir araya toplamak, anlamak, bilmek, olgunlaşmak ve nihaî sınırına ulaşmak anlamlarını içermektedir. İbn Sînâ, hissî, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört farklı idrak mertebesinden bahsetmiştir. Duyum idrakleriyle başlayan süreç, derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır. Nihayetinde, aklî idrak yani bilme meydana gelir. İbn Sînâ'nın idrak mertebelerine dair tasnifini esas aldığımızda *“idrak”* ismini taşıyan bu dergiye birbirini tamamlayan dört temel nitelik/amaç atfedebiliriz: *bir araya toplamak, anlamak, bilmek, olgunlaşmak*. En temelde insanın benlik ve varlık idrakinin ürünü olan çalışmaların *idrak*'te olgunlaşarak bir araya getirilmesi ve ilmî birikime katkı sağlamaları umulmaktadır. Böylesi metaforik bir anlam dünyası içinde *“idrak”* isminin, hayata geçirmeye çalıştığımız hedefle örtüştüğü rahatlıkla ifade edilebilir.

İkinci müzakeremiz dergi kapağının rengi ve şeklinin nasıl olması gerektiğiyle ilgiliydi. Yine farklı alternatifler arasından bir uzlaşının sonucu olarak mevcut kapak tasarımı ortaya çıktı. Tüm ekip olarak bu meseleyi fazlasıyla ciddiye aldık ve çalıştık. Seçilen rengin düşünce köklerimizle özel bir ilgisi olduğunu ifade etmeliyim. Dergi kapağının üzerindeki “*idrak*” yazılı logo ve çerçeve çizgileri Dr. Kâmil Ruhi Albayrak’ın kaleminden çıktı. Bu ana çerçeve üzerine Arş. Gör. Faruk Narmanlı tarafından minör bir revizyon yapıldı. Üniversitemiz Güzel Sanatlar Fakültesi Grafik Tasarım Bölümünden Dr. Mesut Tanrikulu kapak tasarımına tüm ekibin onayladığı son şeklini verdi. Hocalarımıza müteşekkirimiz. Sonrasında dergimizin kurullarını, amaç ve kapsamını, etik ilkelerini, yayın ilkelerini ve yazım kurallarını belirledik. Bu temel ilkelerin belirlenmesinden sonra derginin web sayfası için harekete geçtik. Üniversitemiz bilgi işlem daire başkanlığında yazılım mühendisi Derya Erdoğan derginin web altyapısını kurdu. Fakat web sayfasının biçim ve içerik olarak bu hale gelmesinde Dr. Hüseyin Algur’un verdiği emeğin ayrı bir teşekkürü hak ettiğini düşünüyorum.

idrak’in bu ilk sayısı altı araştırma makalesi içermektedir. Bu değerli çalışmaların içeriklerine kısaca değinmek istiyorum. Cevdet Coşkun “**Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü**” isimli makalesinde ilginç bir konuyu ele almaktadır. Modern düşünce tarihinde, Kilisenin Avrupa’da düşünceyi belirlediği uzun bir dönemden sonra Rönesans’la birlikte insanoğlunun aklını ve duyularını kullanarak evreni yeniden tanımaya başladığından bahsedilir. Özellikle Antik döneme ait eserlerin geç Orta Çağ’da Batı’da yeniden keşfedilmesi ile 16. yüzyılda başlayan Bilimsel Devrim Çağı arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekilir. Coşkun, makalesinde bu genel kabule itiraz ederek söz konusu değişim sürecinin salt rasyonel bir biçimde gerçekleşmediğine, Avrupa’da yaşanan Rönesans ve Bilimsel Devrimler çağının irrasyonel ve metafizik temellerinin görmezden gelinemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Makale, özellikle Hermetik metinlerin bu süreçte hiç de azımsanmayacak bir etki gücüne sahip olduğuna işaret etmektedir.

Mustafa Alıcı, “**Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisi-nde Akıl**” başlıklı makalesinde, geleneksel ve modern düşüncenin yoğurduğu Yahudi aklından Postmodern dönemdeki Yahudi aklına

geçişleri, bilhassa vahiy, ahid ve mâbed kültleri üçgeninde şekillenen teolojik aklın Hermenötüğünü ve Postmodern akıl ile uzlaşan Yahudi teolojisini değerlendirmektedir.

Mustafa Şanal, **“Bir Osmanlı Eğitimcisi: Abdullah Vehbi Bey’in İlmî Kişiliği ve ‘Usul-i İbtidai Yahut Muallimlere Rehnüma’ Adlı Eseri”** başlıklı makalesinde Osmanlı’da toplumsal değişim ve dönüşümün çok hızlı ve keskin yaşandığı Tanzimat dönemi eğitimcilerinden olan Abdullah Vehbi Bey’in bir eserine odaklanmaktadır. Şanal, bu eseri eğitim tarihi açısından önemli görmekte, kitapta bahsi geçen konuların (öğrenci psikolojisi, gelişim psikolojisi, öğretmenlik mesleğinin temel özellikleri, öğretim ilke ve yöntemleri, öğretim teknolojileri, sınıf yönetimi vb.) halen günümüz eğitim-öğretim anlayışına ilişkin olarak güncelliğini koruduğuna işaret etmektedir.

Recep Önal, **“İmam Mâtürîdî’nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri”** isimli makalesinde, Mâtürîdî’nin Yahudi teolojisine yönelik olarak özellikle tevhid inancı bağlamında dile getirdiği eleştirileri ortaya koymaktadır. Makalede tevhid inancının Yahudiler tarafından tahrifata uğratıldığı, bunun en açık göstergesinin ise antropomorfik Tanrı anlayışları olduğu vurgulanmaktadır. Mâtürîdî’nin, tevhid inancını tahrif eden Yahudilere yönelik eleştirileri ve ulûhiyet anlayışlarındaki sapmaları nasıl ifade ettiği bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır.

Mehmet Fatsa’nın **“Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet: Abdullah Fakı ve Derviş Murad”** isimli makalesi Giresun şehri ile çevresinin İslamlaşma sürecine öncülük eden iki önemli figürü ele almaktadır. Makale, bu iki etkin şahsiyetin 16. yüzyıl başlarında mezhebi temeller üzerine kurulan Safevî Devleti’nin yürüttüğü siyasi propagandalara karşı halkı nasıl bilinçlendirmeye çalıştıklarından bahsetmektedir. Ayrıca bu iki ismin inşa ettiği cami ile zaviye etrafında oluşan yoğunluğun, giderek bir Müslüman mahallesinin kurulmasına, böylece şehrin önemli bir kısmının İslamlaşmasına vesile olduğuna işaret etmektedir.

Faruk Narmanlı, **“Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri (Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)”** isimli makalesinde Giresun şehir merkezinde yer alan Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camilerinde bulunan süsleme unsurlarını incelemiştir. Dahası söz konu-

su tezyinatın, yapıldıkları dönem özelliklerini ne ölçüde yansıttığı konusunu yöresel mirasa katkı ve etkileriyle birlikte ele almıştır.

idrak'in bu ilk sayısında iki de kitap değerlendirmesine yer verdik. Ali Pınar, İbrahim Kalın'ın 2015 yılında Klasik Yayınları tarafından yayımlanmış *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru* adlı kitabına yönelik bir değerlendirme çalışmasıyla; Ayşe Nur Duman ise İbrahim Kutluay'ın 2020 yılında Rağbet Yayınları tarafından yayımlanmış, *Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* isimli kitabına dair bir değerlendirme yazısıyla dergimize katkı sundular.

Son olarak, bu süreçte desteğini hiç esirgemeyen değerli hocamız Giresun Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yılmaz Can'a ve dergi fikrinin hayata geçmesi konusunda bizi yüreklendiren kıymetli dekanımız Prof. Dr. Hüseyin Peker'e şükranlarımızı sunuyoruz. Ayrıca dergimizin istediğimiz düzeye erişmesinde önemli katkılar sunacağına inandığımız değerli yayın ve danışma kurulu üyelerine bizimle birlikte olmayı ve dergimize katkı sunmayı kabul ettikleri için çok teşekkür ederiz.

Bütün dileğimiz, *idrak*'i okuyucuların nitelikli metinlerle buluştuğu bir yer haline getirmek ve bu durumu kararlılıkla sürdürmektir. Bu anlamda dergimize katkı sunan tüm yazar ve hakemlerimize verdikleri emek nedeniyle şükranlarımızı sunarız.

Derin bir idrakin taliplileri olmak dileğiyle...

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü

The Role of Hermetic Writings in The Age of Scientific Revolution

Cevdet Coşkun

Prof. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Fizik Bölümü, Giresun/Türkiye.

*Professor. Giresun University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of Physics, Giresun/Turkey.*

cevdet.coskun@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2186-8699

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 22 Şubat | February 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25 Mart | March 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2021

Atıf | Cite as

Coşkun, Cevdet. "Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 23-46.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü

Öz

Klasik Avrupamerkezci söylem, 16. yüzyıl ile birlikte Avrupa'da başlayan Bilimsel Devrim çağının ana motivasyonunu, Antik Çağ Yunan medeniyetine ait eserlerin geç Orta Çağ ile birlikte Batı'da yeniden basılıp-okunmasında arar. Bu söyleme göre, böylece Kilisenin düşüncüyü belirlediği uzun bir dönemden sonra insanoğlu yeniden kendi potansiyelini fark etmiş, aklını ve duyularını kullanarak evreni yeniden tanımaya başlamıştır. Bir 19. yüzyıl anlatısı olan bu iddianın aksine artık sürecin bu kadar rasyonel bir biçimde gerçekleşmediği, Avrupa'da yaşanan Rönesans ve Bilimsel Devrimler çağının irrasyonel ve metafizik temellerinin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki bu süreçte Avrupa dışından (Mısır'dan) gelen teolojik/metafizik ve simya/astroloji/maji içerikli Hermetik metinlerin etkisi, Antik Yunan düşünürlerinin etkisinden daha fazladır. Temel mottosu "İnsan büyük bir mucizedir." olan Hermetizmin hümanistik ve antroposentrik evren tasavvuru, Orta Çağ kilisesinin kötümser insan tanımlamasından ve her türlü baskıcı din anlayışından bunalmış olan Avrupa insanının kendini güvende hissedebileceği bir doğal din görevi görmüştür. Zamanla ortodoksiye karşı kendini ifade edebilmenin meşru bir zemini hâline gelen bu ezoterik/okült düşünceler, 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kurumsallaşarak bir çıkış yolu arayan Avrupa insanını kendine çekmeye başlamıştır. Ancak Hermetik metinlerin kurumsal din anlayışı ciddi biçimde tehdit ettiğinin anlaşılmasıyla, Kilise ile Rönesans Hermetikleri arasındaki mücadele şiddetlenerek artmış ve Bilimsel Devrim işte tam da bu çatışmanın bir ürünü olarak uç vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hermetizm, Hermes, Yeni Çağ, Rönesans, Bilimsel Devrim

The Role of Hermetic Writings in The Age of Scientific Revolution

Abstract

Classical Eurocentric discourse seeks the main motivation of the age of Scientific Revolution that started in Europe with the 16th century in the reprinting and reading of works belonging to the Ancient Greek civilization in the late Middle Ages. Thus, after a long period of time during which the Church determined thought, mankind realized his potential and started to recognize the universe once again by using his mind and senses. Contrary to this claim, which is the narrative of the 19th century, it is understood that the process does not take place in such a rational way anymore, and the emergence of the Renaissance and Scientific Revolutions in Europe has irrational and metaphysical foundations. In this process, the influence of Hermetic writings with theological/metaphysical and alchemy/astrology/magic content coming from outside Europe (Egypt) is greater than that of ancient Greek thinkers. Hermeticism's humanistic and anthropocentric conception of the universe, whose basic motto is "Man is a great miracle.", served as a natural religion in which European people, overwhelmed the Medieval Church's pessimistic definition of human and all kinds of oppressive religious conception, could feel safe. These esoteric/occult thoughts, which over time have become a legitimate ground for expressing themselves against orthodoxy in time, have started to attract European people who have been looking for a way out by institutionalizing in Europe since the 15th century. However, with the realization that the Hermetic texts seriously threaten the institutional religious understanding, the struggle between the Church and the Renaissance naturalists has intensified and the Scientific Revolution has sprung as a product of this conflict.

Keywords: Hermetism, Hermes, New Age, Renaissance, Scientific Revolution

Giriş

Bilim ve felsefe tarihindeki büyük anlatılardan biri de 15. yüzyılda başlayan Rönesans ve müteakip Bilimsel Devrim çağının, yaklaşık bin beş yüz yıllık bir aradan sonra Avrupa'nın Antik Yunan ve Roma kaynaklarıyla yeniden temas kurmasıyla gelişen rasyonel ve sistematik bir sürecin ürünü olduğu yönündeki yaygın kanaattir. Pozitivist düşüncenin bilim ve felsefe dünyasına egemen olduğu 19. yüzyılda kurgulanan bu naif tezin, dönemin genel kabulleriyle tutarlı olarak üretilen siyasi temelli bir inanç olduğu artık daha çok kabul görür olmuştur.¹ Bilime duyulan inanç -sanılanın aksine- bilimsel değil metafizik bir inançtır. Yeni Çağ Avrupa'sında yaşanan Bilimsel Devrimin belirli bir tarihsel dönemde, cesur ve akıllı birkaç kişi tarafından rasyonel ve sistematik bir şekilde ortaya konduğuna inanmak artık mümkün görünmemektedir. Bilimin ilerlemesinde tek tek bilim insanlarının üstün çabaları elbette inkâr edilemez. Ancak tıpkı siyasi devrimler için olduğu gibi bilimsel devrimler de sadece onlara liderlik eden insanların kişisel mücadelelerinin değil, dönemin karşı konulamaz değişimlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bu bağlamda Avrupa'da Kopernik'le başlayan Bilimsel Devrim çağı da salt mantıksal ve ussal süreçlerin değil, metafizik, dinsel, sanatsal, büyüsel süreçlerin bir sonucudur. Yani Adorno'nun "*Tarihe akıl değil, akıldışılık ve tutkulu insan doğası yön verir.*" biçimindeki ünlü tespiti² sadece genel siyasi tarih için değil bilim ve felsefe tarihi için de geçerlidir.

Peki, Avrupa'da bilimsel devrimi hazırlayan arka plan nasıl gelişmiştir? Öncelikle anlaşılır olması bakımından bazı tarihsel dönemleri netleştirmek faydalı olabilir. Bilimsel Devrim çağı genel bir kabul olarak; Kopernik'in *De Revolutionibus Orbium Caelestium* (Gök Kürelerinin Dinamiği Üzerine) adlı anıtsal eserini yayınladığı 1543 tarihinde başlar ve sadece Newton'un değil tüm bilim tarihinin başyapıtı sayılan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin

1 Geniş bilgi için bk. Martin Bernal, *Kara Atena* çev. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016).

2 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Yayınevi, 2015), 54.

Matematiksel İlkeleri) adlı eserin yayınlandığı 1687'de biter. Bu durumda Bilimsel Devrim çağı, 15. yüzyılda İtalya'da başlayıp tüm Batı Avrupa'ya yayılan Rönesans ile 17. yüzyılda Descartes ile başlayıp 18. yüzyılda Kant ile zirveye ulaşan Aydınlanma (ve aşağı yukarı eşzamanlı yaşanan Sanayi Devrimi) dönemlerinin arasında yer alır.

Bilindiği üzere Orta Çağ Avrupa'sında geçerli olan bilim anlayışı, Antik Yunan ve Roma'da geliştirilen doğa anlayışının dinen sakıncasız bir yorumu olarak görülmektedir. Buna göre, Erken Orta Çağ düşünürü Aziz Augustinus özellikle Platoncu anlayışı, Petrus Abelardus (ö. 1142) ve Aquinolu Thomas (ö. 1274) gibi geç Orta Çağ düşünürleri de Aristotelesçi anlayışı Hristiyan teolojisi ile birleştirerek skolâstik bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir. Doğa hakkında bilgi sahibi olmak için başvurulacak yol ise, İncil'deki inanç önermelerinden ve otoritelerin fikirlerinden hareketle tımdengelimci bir yöntemle ve akıldan çok iman yoluyla anlamaya dönüktü. Ancak Geç Orta Çağ'da yaşanan önemli bir felsefi polemik olan *Tümeller Kavgası*, Ockhamlı William (ö. 1347) ile nominalistlerin (adçılar) lehine sonuçlanınca, Kiliseye ve otoritelere duyulan güven ciddi şekilde sorgulanmaya başlamıştı.

Öte yandan İslam dünyasının düşünsel dinamizmini kaybettiği ve Avrupa'nın Akdeniz havzasında ekonomik üstünlüğü ele geçirmeye başladığı 15. yüzyıl ile birlikte Avrupa'da bazı önemli tarihsel olaylar vuku bulur. Okyanus ötesi coğrafi keşifler, ekonomik ve kültürel sömürgecilik faaliyetlerinin başlaması, Doğu Roma'nın sona ermesiyle İstanbul'daki entelektüel birikimin özellikle İtalya'ya akması ve bunların akabinde Avrupa'da ortaya çıkan ekonomik ve sosyal hareketlilikler bunlardan birkaçıdır. İşte bu süreçte, bin yıllık karanlık bir dönemden sonra, kendisi dışındaki dünyayı fark eden Avrupa için ihtiyaç duyduğu maddi zenginliklerin yanı sıra kültürel zenginlikleri de özümseme vakti gelip çatmıştır. İlk etapta Akdeniz havzasındaki deniz ticaretine ve finans dünyasına hâkim olan Floransa, Venedik, Cenova gibi İtalyan şehir devletlerinde temerküz eden ekonomik ve kültürel zenginlik, Katolik kilisesinin baskısı altında bunalmış ve bir çıkış yolu arayan yeni orta sınıfın ihtiyaç duyduğu toplumsal zemini sağlamıştır.

1. Hermes ve Hermetik Metinler

Tarihin en karanlık isimlerinden biri olan Hermes'in kimliği sürekli tartışma konusu olmuştur. Bir tanrı mı? Bir peygamber mi? Yoksa bir bilge mi? Gerçekten de kimileri Hermes'i, Mısır Tanrısı Toth ile Roma Tanrısı Merkür arasında yer alan bir Yunan tanrısı olarak düşünmüş,³ kimileri onun Tufan öncesi bilgiyi -selden etkilencesin diye hiyeroglif (kutsal harfler) dilinde taşlara yazan, Tufan sonrasında da bunları yukarı Nil'de tapınak duvarlarına işleyerek-ölümsüzleştiren İdris (Kitab-ı Mukaddes'te Hanok) peygamber olduğuna inanmış,⁴ kimileri de Hermes'in bu kişilerin kadim öğretilerini derleyip toplayan bir Antik Çağ bilgisi olan Hermes Trismegistos olduğunu savunmuştur.⁵

Onun bir peygamber olduğunu iddia edenlerden bazıları Hz. Musa'nın, Hz. İdris'in taş yazıtlarını Mısır'da bularak onları çözümlen ve halkına tebliğ eden ve böylelikle Kabala-Yahudi mistisizminin temellerini atan ikinci Hermes olduğunu düşünmüşlerdir.^{6,7} Bu iddiaya göre, Antik Yunan düşünürleri Pisagor ve Platon'un Mısır seyahatlerinde, Yahudi mistisizmi bünyesindeki bu Hermetik bilgelikten etkilenerek kendi idealist felsefelerini kurmuşlardır. Bu gnostik hareket, Yeni-Pisagorcular ve Yeni-Platoncular (Neoplatonizm) üzerinden Hristiyanlığın kurucu babalarını ve Hristiyanlık dinini etkilemiştir.⁸ Yani bu bağlamda kadim Mısır bilgeliğinin Mısırlı Yunanlılar tarafından yanlışlıkla Platon'a izafe edilmesi ile ortaya çıkan Neoplatonizm, Hermetizm ile aynı paranın diğer yüzü gibidir.

Yaygın kanaat ise, Hermetik metinlerin (Hermetika) yazarı olan Hermes Trismegistos'un kadim gizemcilik külliyyatını derleyen, Helenik ya da Helenistik Mısır'da yaşamış bir bilge olduğu yönündedir. Bugün -içeriğin daha eski olabilmesi mümkünse de- Hermetik

3 Florian Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi* çev. Mehmet Ali Erbak (İstanbul: Omega Yayınları, 2017), 24.

4 Erhan Altunay, *Peygamber Enok'un Kitabı* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2019), 8-11.

5 M. Erol Kılıç, "Hermes" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ocak 2021).

6 Lynn Picknett - Clive Prince, *Yasak Evren* çev. Simge Kaytan (İstanbul: Omega Yayınları, 2018), 44.

7 Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, 14.

8 Dion Fortune, *Mistik Kabala* çev. Murat Sağlam (İstanbul: Hermes Yayınları, 2017), 20.

metinlerin M.Ö. 3. yüzyıl ile M.S. 3. yüzyıl arasında Yunan, Roma ve İran kültürlerinin iç içe olduğu Mısır'da yazıldığına kesin gözüyle bakılmaktadır.⁹ Ancak bizim konumuz açısından Hermes'in kim olduğundan çok öğretileri daha önemlidir. Öncelikle Hermes, Tanrısal hakikatin dil ile ifade edilemeyeceği, dile gelemeyeceğini düşünür. Bu nedenle kutsal metinlerden farklı olarak hakikati dilsel metinler biçiminde değil semboller ve simgelerle ifade etme çabası güder. Bu aynı zamanda hakikatin bilgisinin herkes tarafından okunup anlaşılmasına ve kötü niyetli insanların eline geçerek kötüye kullanımına da engel olacaktır.¹⁰ Böylelikle bu kadim bilgelik, Mısır'da hüküm süren Yunan, Roma ile müteakip Hristiyanlık ve İslam despotizmi altında dahi varlığını sürdürebilmiştir. Onu çözebilenler belli bir inisiyasyon içinde özel bir eğitimden geçmiş kişilerdir. Hiyeroglifler ve sembollerle anlatım hem daha doğrudan hem de daha bütüncül biliş ve sezış sağlar. Bu yüzden bazıları Hermetik bilgeliğin, sadece antik Mısır dilinde ifade edilebileceğini ve başka bir dile tercüme edilemeyeceğini iddia eder. Görüldüğü gibi Hermetizm, herkes tarafından okunup anlaşılacak zahiri/egzoterik bir bilim ya da felsefe olmaktan çok ezoterik/gizil ve gnostik/batını bir bilgeliktir.

Hermetizm, Antik Çağ'da Pisagor, Platon, Demokrit ve Euclid gibi kişilerde kendini gösterir. Geç Antik Çağ'da ise Plotinos'un bir Hermesyen olduğu iddia edilir. Hristiyanlıkta ise Aziz Augustinus, Tertullianus ve Lactantius gibi kurucu babalarda etkileri görülebilmektedir.¹¹ Müslümanlar ise Mısır ve Suriye'nin fethinden sonra Hermetik metinlerden haberdar olmuşlar ve bu kadim bilgeliği doğrudan İdris peygamberin ilmi olarak kabul etmişlerdir. Hermetizm, İslam düşüncesinde ise Fârâbî, Sâbit bin Kurra, Sühreverdî, Câbir bin Hayyan, İbn Sînâ, İbn Arabî ve Gazâlî gibi düşünürleri etkilemiştir.¹²

9 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 380.

10 Platon da diyalogunda Phaedrus'a, yazılı metinlerin en önemli kusurunun bilen ve bilmeyen arasında ayırım yapmaması nedeniyle kötüye kullanıma açık olduğunu söyler. (Bk. Eflâtun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 110.

11 Kılıç, "Hermes".

12 Detaylı bilgi için bk. M. Erol Kılıç, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, (İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

2. Rönesans Çağında Hermetik Metinler ve Hristiyanlık

Rönesans Floransa'sının en önemli bilim, felsefe ve sanat hamilerinden biri olan büyük bankacı Cosimo Medici (ö. 1464), uzun zamandır Hermetik metinlerin izini sürmekteydi. O dönemde zaten Avrupalı zenginlerin İskenderiye'ye adamlarını göndererek bu metinleri aratmaları moda haline gelmişti. Geç Orta Çağ'da birçok eser Arapçadan Latinceye çevrilirken çok geçmeden Hermetik metinler de bundan nasibini alacaktı. Medici, 1453 yılında İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesinden sonra şehirden ayrılan birçok Doğu Romalı bilgini kabul ederek İtalya'da güçlü bir entelektüel ortam tesis etmişti. Medici'nin Fatih Sultan Mehmet ile de yazıştığı ve birçok elyazması eseri Floransa'ya getirttiği söylenir. Büyük bir Platon hayranı olan Medici, 529 yılında Jüstinien tarafından kapatılan Platon'un Akademi'sini Floransa'da yeniden kurarak başına Marsilio Ficino'yu getirir.¹³ Medici'nin adamlarından Leonardo Di Pistoia, Hermetik külliyatın izine o dönem Osmanlı toprakları içerisinde kalan Balkanlar'da ulaşarak kitabın birçok cildinden sadece 5 tanesini Floransa'ya getirebildi ve kitap Medici'nin talimatıyla Ficino tarafından 1463 yılında derhal Latinceye çevrildi.¹⁴ Bu kitap daha sonra Corpus Hermeticum (Hermetik Öğreti) adıyla anılacaktı. Dönemin bir başka özgür ruhlu araştırmacısı Pico della Morandola (ö. 1494) da kısa ömür süresi içerisinde Corpus Hermeticum'u İtalya'da tanıtmak için büyük çaba sarf edecekti.

Corpus Hermeticum bu aşamadan sonra Rönesans'a esinini veren en önemli kaynaklardan biri olma görevini görecektir. Hermetik külliyat bu ilk Rönesans adamları tarafından huşu içinde okundu ve çoğaltıldı. Neden huşu içinde okudular? Çünkü bu metinlerin kutsal kitaplardan (Eski ve Yeni Ahit'ten) daha eski olduğunu, dolayısıyla da buradaki öğretinin dinin orijinal hali olduğunu düşünüyorlardı. Öte yandan bu ilk Rönesans aydınları Hristiyanlık dininin gerçekte bilim ve felsefe ile çeliştiğine inanmıyorlardı. Onlara göre Hermetik metinler bir bakıma Hristiyanlığın öbür yüzüydü. Bunu en açık bir

13 Plotinos'un dördüncü nesil öğrencilerinden Plutarkos ve arkadaşları, MÖ 86 yılında Romalıların Akademi'yi yıkması ve kapatmasının ardından M.S. 5. yüzyıl başlarında Atina'da yeniden açtılar. 529 yılında Jüstinien tarafından kapatılan Akademi aslında buydu.

14 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 2, 386.

şekilde, *Hristiyanlığın Mısır bilgeliğinin yanlış anlaşılmasının sonucu olduğunu düşünen* Bruno ifade etmiştir.¹⁵

Gerçekten de bugün Hermetik külliyatın, Helenistik Mısır'da, kadim Yahudi gizemciliği (Kabala), erken dönem Hristiyanlık, Paganizm ve kadim Mısır dininin senkretizminin bir ürünü olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. Tabii burada kökleri Musa peygambere –hatta İdris peygambere- kadar geri götürülebilen Hermetizm bu yönüyle Hristiyanlığı tarihsel olarak incelemekte iken öte yandan erken dönem Hristiyanlığın ürünlerinden biri olarak da görülebilir. Orta Çağ'da Hermetik külliyatın kaybolup gitmesini önleyen şeyin, Hristiyanlığın kurucu babalarının (Clemens, Laktans, Tertulyan, Augustinus vb.) ona sahip çıkması olduğu iddia edilir.¹⁶ Gerçekten de bu kişiler Hermetizmi sapkın ve din dışı görmez. Hatta Hristiyanlığı desteklediği görüşündedirler. Öyle ki, Aziz Augustinus dışındaki birçok erken dönem Hristiyan ilahiyatçıları, teslisin Hermesyen bir inanç olduğunu ve bu nedenle Hristiyanlığı hazırladığını bile düşünürler.

Hermetizm Rönesans ruhuna uygun olarak insanı yücelten bir öğretilerdir. Temel mottosu; "*Magnum miraculum est homo.*" (İnsan büyük bir mucizedir.) olan bu öğreti,¹⁷ Katolik Kilisesinin kötümser insan tanımlamasına açıkça aykırı bir düşünceydi. Bununla birlikte buradan Hermetizm yanlılarının dine ya da genel olarak dinsel düşünüşe karşı oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Hermetik felsefeye göre evren Tanrı'nın zihnidir. Tanrı'yı anlamak için önce evreni anlamak gerekir. Ancak evreni anlamak için felsefe, simya, astroloji, maji/büyü bilmek gerekir.¹⁸ İşte tanrı-merkezli, mistik ve ezoterik içeriğe sahip bu düşünce biçimi, Rönesans aydınlarını cezbedecek ve baskıcı din anlayışından kurtulmak isteyen her dinden, her mezhepten insanın kendini güvende hissetmesi için sığınılacak bir liman görevi görecektir. Gerçekten de Rönesans ile eşzamanlı olarak ortaya çıkan dinde Reform çağında Hermetik düşünce, özellikle Protestanların Katolik kilisesinin baskısına karşı kendilerini güvenceye

15 Lynn - Prince, *Yasak Evren*, 11.

16 Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, 70-75.

17 Orhan Gökdemir, "Aydınlanma Cüretli İnsanların İşidir (2 Kasım 2017)". *Aykırı Akademi*, (Erişim 28 Ocak 2021).

18 *Hermes Trismegistos, Hermetik Öğreti*, çev. Hürrem Gür Türer (İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi), 13.

almalarının ve ifade etmelerinin meşru aracı olarak da görev yapmıştır. Doğal bir tepki olarak Katolik kilisesi Hermetik metinleri ve taraftarlarını da Protestanlık kadar heretik ve din dışı olarak görmüş ve tüm gücüyle mücadele etmiştir. Buna rağmen Hermetik literatür, Ficino'dan sonraki üç yüzyıl boyunca İtalyanca, Fransızca, İngilizce ve Almanca olarak bir çok Rönesans aydını tarafından tekrar tekrar üretilmeye devam etmiştir. Öte yandan Rönesans düşünürleri, bu Platoncu-Hermetik öğretinin Aristo tarafından kesintiye uğratıldığı için ona çok tepkilidirler. Bu kişilere göre Şeytan, Hristiyanlığı -ya da sahih din anlayışını- yanlış yola sevk etmek için Aristo felsefesini kullanmaktadır.¹⁹ Bu tarihte iki kez olmuştur: İlki Helenik Çağ'da bizzat kendisi tarafından, ikincisi Geç Orta Çağ'da Aquinolu Thomas eliyle. Rönesans aydınının gözünde enteresan bir şekilde Katolik Kilisesi Aristotelesçi, yeni doğal din ise (belki Protestanlık da dâhil olmak üzere) Platoncudur. Kim bilir belki de bu sebeple Bilimsel Devrimin öncüleri ilk iş olarak Aristo fiziğine ve felsefesine saldırmışlardır.

3. Bilimsel Devrim Çağında Hermetikler

Bu noktada Hermetik metinler arasında bir ayırım yapmak faydalı olabilir: Yeni-Platonculuk doğrultusunda gelişen felsefi/teolojik içerikli İtalyan Hermetizmi ile simya/büyü/astroloji doğrultusunda gelişen Kuzey Alp Hermetizmi. İtalyan Rönesansına esin kaynağını veren daha çok birinci tür Hermetikler iken, Orta ve Kuzey Avrupa'da ortaya çıkan yeni nesil düşünürler ikinci yolu takip etmişlerdir. Bu ikinci tür Hermetikler, özellikle Hermes Trismegistos'un yazdığı kabul edilen *Emerald Tablets* (Zümrüt Tabletler) ve *Asclepius* metinlerini izler. Bunların öncüleri arasında Bilimsel Devrimi başlatan Kopernik başta olmak üzere, Yeni Çağ'ın tıp otoritesi İsviçre'li Paracelsus, Almanya, Fransa ve İngiltere'de ilk bilim topluluklarını kuran Gülhaçılar, Altın Şafak Hermetik Cemiyeti üyeleri, İngiliz Kraliyet Bilimler Akademisinin üyeleri hatta ilk mason localarının kurucuları dahi gösterilebilir.²⁰ Hatta Rönesans ve Bilimsel Devrim Çağının öncülerinin bu mistik inançlarına rağmen değil bizatihi bu inançları sebebiyle devrimci fikirler ileri sürdükleri bile söylenebilir.

¹⁹ Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, 102-108-118.

²⁰ Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, 175.

Şimdi kısaca Hermetizmin, Bilimsel Devrimin öncülerinden olan bazı isimler üzerindeki etkilerine bakalım.

Kopernik (Nicolaus Copernicus) (ö. 1543), Bilimsel Devrim sürecini tetikleyen en önemli isimdir. Polonya doğumlu olmakla birlikte İtalya'da eğitim almış ve Roma ve Padua gibi İtalyan üniversitelerinde çalışmış olan Kopernik, dönemin genel trendi olan Hermetik metinlerden şüphesiz haberdardı. Bilimsel Devrim, Kopernik'in *yeni ve muhteşem hipotez* olarak adlandırdığı *De Revolutionibus Orbium Caelestium* (Gök Kürelerinin Dinamiği Üzerine) adlı eseri ile başlar. Bu kitap kendisinin ölüm tarihi olan 1543 yılında basılmıştır. Bununla birlikte Kopernik'in, eserin yaratacağı sansasyondan korktuğu için yayınlama tarihini geciktirdiği düşüncesi tartışmalıdır. Zira bu kitaptaki devrimci düşüncüyü oluşturan Helisentrik (Güneş-merkezli) evren modelinin yerleşik dinî anlayışı ve kurumları tedirgin etmeye başlaması ölümden en az yarım asır sonra söz konusu olacaktır.

Bu düşünce Avrupa'da Bilimsel Devrime neden ve nasıl yol açmıştır? Çünkü bu model Avrupa'da Kiliseye, İncil'e ve otoritelere duyulan güvenin sarsılmasına yol açtı. Aristoteles ve Batlamyus tarafından sistematize edilen Geosentrik (Yer-merkezli) evren anlayışı Orta Çağlar boyunca Kilise tarafından kutsanmış ve İncil'deki inanç önermeleriyle tutarlı bir model olarak kabul görmüştü. Kopernik modeli biraz gecikmeyle de olsa otoritelere duyulan güveni sarsmış ve Orta Çağ bilim anlayışının sorgulanmasına yol açmıştır. Kopernik modelinin psikolojik bir etkisi de İncil'de kurgulandığı biçimiyle insanoglunun evrendeki merkezi konumunu ortadan kaldırması ve yeryüzünü, evrende başka bir merkez etrafında dönen bir uyduya çevirmesi sebebiyle Orta Çağ Avrupa insanının dengesini bozmuş olmasıdır. Bu durum yeni bir denge arayışının bulunmasına duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmış ve bunun da artık yalnızca gözlem ve akılla kurulabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Peki, Hermetik metinlerin Kopernik üzerindeki etkileri neydi? Öncelikle 15. yüzyıl sonlarında İtalya'da bulunan bir astronom olarak Kopernik, güneşin Hermetik metinlerdeki merkezi rolünün farkın-

daydı.²¹ Zira bu metinlerde güneş, evrenin merkezinde ve hareketsiz olarak kurgulanırken, dünya onun etrafında dönmekteydi. Güneş, ayrıca Hermes'in Asclepius isimli eserinde -evrene içkin olan Tanrı'nın kâinatı sevk ve idare etmesi için- adeta bir ikinci Tanrı görevi görüyordu.²² Yine Asclepius'un Kral Amon'a çeşitli bilgileri öğrettiği 16. derste ise Güneş baştaki taca, dünya, gezegenler ve sabit yıldızlar da taçtan sarkan kürelere benzetilir. Nitekim Amon Ra eski Mısır dininin çok tanrılı panteonunda Güneş Tanrı'sıydı. Antik Mısır'da önceleri bu tanrıya sadece Ra denilirken; bir süre sonra "görünmeyen" ya da "gizemli" anlamına gelen Amon ismi de eklenmiş ve Amon Ra denilmeye başlanmıştır. Bu anlamda Hermetizmde Güneş, Görünmeyen Tanrı'nın görünen yüzü gibidir. Kopernik hiç şüphesiz Hermetik metinlerde geçiyor diye Güneşi evrenin merkezine almış olamaz. Ancak bilimsel kuramlar ortaya konulurken, bilim insanları için -yorumlamada kendilerine yardımcı olacak bazı metafizik varsayımlarda bulunmaksızın- deneyimlerini anlamlı ve beklenir kılmanın bir yolu çoğu zaman yoktur. Bu nedenle bilim insanları varsayımlarını temellendirme ve gözlemlerini gerekçelendirme süreçlerinde bu tür metafizik öğelerden etkilenirler. En nihayetinde Kopernik Bilimsel Devrimi tetikleyen eserinde Asclepius'a ve Hermetik felsefeye atıf yapmadan geçemeyecektir: *Güneş evrenin lambası ve yöneticisi olarak Asclepius'un görünen tanrısıdır.*²³ Benzer Hermetik vurgular daha sonra Kepler ve Galile'nin eserlerinde de görülecektir.

Paracelsus (ö. 1541); yukarıda değindiğimiz Kuzey Alp Hermetizminin en önemli temsilcisidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Paracelsus Hermetizminin Floransa kaynaklı Platon geleneğini sürdüren Hermetizm ile pek bir ortak noktası yoktur. Simya, astroloji ve büyü içerikli Zümrüt Tabletlerdeki öğretiler üzerinden geliştirilen yeni bir Rönesans akımının öncüsü olan Paracelsus'un simyayı İstanbul'da bir dervişten öğrendiği söylenir. Almanların Hermes'i olarak da bilinen Paracelsus, simyayı tıp ile bir ve aynı görür. Buna

21 Mircea Eliade, *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, 2016), 77.

22 George Robert Stow Mead, *Thrice-Greatest Hermes*, (London: Watkins, Vol. 2, 1906), 275.

23 Edward Rosen, "Was Copernicus a Hermetist?" *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, ed. Roger Stuewer, (University of Minnesota Press, 1970), 166.

göre simyacı, metallerin içindeki kiri-pası sağaltım yoluyla yok edip nasıl altını keşfediyorsa hekim de hastalıklı unsurları arındırarak sağlıklı bir insanı ortaya çıkarır.²⁴ Bununla birlikte tüm okült ilimler için olduğu gibi simya da inisiyasyona dayalı bir etkinliktir ve sadece bu eğitimi almış belirli kimselerce icra edilebilmektedir. Paracelsus simyacısı ifadeden yoksun, sembollerle konuşan biridir. Yeni bir şey üretmez; sadece sırları çözer, dönüştürür ve iyileştirir. Paracelsus'u etkileyen Hermes'in Zümrüt Tabletlerinin ilk sayfası; "*Baban Güneş, annen ise Aydır*" ifadesi ile başlar.²⁵ Yani tıpkı Kopernik astrolojisinde olduğu gibi simyada da güneş birincil rol oynar. Zira güneş simyada en değerli element olan *altını* temsil eder.

Mısır ve Ortadoğu coğrafyasında çok daha eski dönemlere kadar geri götürülebilen simya ilmi, Paracelsus tarafından Hermetik bir bilim olarak Batı'da tanıtılmıştır. Hatta Paracelsuscu Hermetizmin, Avrupa'da İtalyan Hermetizminden daha uzun yaşadığını söyleyebiliriz. Gizemli bir öğreti olarak Paracelsizm, 16. ve 17. yüzyıllarda *Gül-Haç* (Rose-Croix) ve *Altın Şafak Hermetik Cemiyetleri* (Hermetic Order of the Golden Dawn) gibi gizli cemiyetler içerisinde varlığını sürdürmüştür. Sonuçta bu cemiyetler Avrupa'da uzun bir süre Katolisizmin baskısından bunalan binlerce insan için bir örgütlenme mecrası olma özelliği taşımışlardır.

Başlangıçta bir Dominiken rahibiyken heretik ve Hermetik fikirlerinden ötürü Papalık tarafından takibe uğrayan Giordano Bruno (ö. 1600), Rönesans ve Bilimsel Devrimler çağının en önemli figürlerinden biridir. Bazıları, ilerici fikirleri nedeniyle onun Bilimsel Devrimi hazırlayan en önemli filozofların başında geldiğini söyler.²⁶ 1576 yılında, yaşadığı Napoli manastırını terk eden Bruno, takip eden beş yıl boyunca İsviçre, Güney Fransa, Almanya ve İngiltere'de dolaştı. Kopernik modelini destekleyen ve Hermetizm ile olan ilişkisini deklare eden kitaplar yayınladı. Ancak Bruno, gerçekte Güneş-merkezli evren modelini bilimsel önemi sebebiyle savunmuyordu, daha çok

24 İslam felsefesinde tasavvuf da bir tür simya ilmi olarak görülür. Buna göre Tasavvuf ilmi de insanı günahattan arındırarak ondaki Tanrısal tözü ortaya çıkarmaya çalışır.

25 Erhan Altunay, "Zümrüt Tablet Metninin Tarihi", *Ezoterik ve Okült Kaynaklar Sitesi*. (Erişim 29 Ocak 2021).

26 Picknett - Prince, *Yasak Evren*, 75.

onun Hermetik içeriğine tutulmuştu.²⁷ Kilise şüphelerinde haklıydı. Bu genç adam sihirli Mısır dininin sadece en eski din değil, hem Musevilğin hem de Hristiyanlığın kararttığı ve yozlaştırdığı tek gerçek din olduğunu düşünüyordu.²⁸ Eski Mısır dinini yeniden kurmanın görevi olduğuna ve bunun Avrupa'nın politik ve toplumsal sorunlarına bir son vereceğine inanıyordu. Ancak devrimin gizli kapaklı yöntemler kullanarak gerçekleştirilebileceğine inandığı için Almanya'da "Giordanisti" adında gizli bir topluluk kurdu. Giordanisti kısa süre içerisinde etkin bir Hermetik direniş hareketine dönüşecekti. Böylece kısa zamanda İngiltere ve Fransa'da müritler edindi. Avrupa'nın pek çok yerinde Bruno'nun mesajını taşıyan hoca ve öğrenci hareketliliği ortaya çıkmaya başladı. Bruno, bu tehlikeli yıkıcı faaliyetleri nedeniyle 1592 yılında Engizisyona teslim edildi. Beş yıl boyunca sorgusuz hapiste tutuldu. 1600 yılında yakılarak öldürüldü. 1942 yılında Papa IX. Pius'un kişisel evrakları arasında bulunan engizisyon kayıtlarına göre, Bruno'nun idamına gerekçe gösterilen aykırı görüşlerin listesi kabarıktır. Özellikle Hermetik metinlerde de geçen şu fikirleri dikkate değerdir: Çok sayıda dünyanın olduğu sonsuz bir evrenin varlığı, arzın hareketli olduğu, Kutsal Ruh'un ve *anima mundinin* (Dünyanın ruhu) bir ve aynı olduğu, Musa'nın Mısırlılardan sihir öğrenen sıradan biri ve İsa Mesih'in de dini Hermetik temellere döndürmek isteyen bir devrimci olduğunu ifade ettiği yazıları ve söylemleri.²⁹ Ancak Kilise'nin gerçekte en büyük korkusu, Bruno'nun tetiklediği bilimsel temeller üzerine kurulu bir siyasi devrimdi.

Bruno'nun güneş merkezli modeli savunduğu ve dünyanın döndüğünü söylediği için aforoz edilerek yakıldığına inanmak da bir 19. yüzyıl söylencesidir. Gerçekte Bruno başarısız –belki de başarılı- bir Hermetizm devrimi şehidiydi. Fikirleri sebebiyle hayatı boyunca Katolik Kilisesinin hışmına uğramış olan Galile (ö. 1642) bile Papa II. John Paul tarafından 2000 yılında bağışlanmışken, Bruno'nun "Kilise'nin affını kazanmak için Hristiyan doktrininden çok ötelere sapsmış olduğu gerekçesiyle" hâlâ affedilmemiş olması bunun en iyi

27 Eliade, Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar, 78.

28 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 11.

29 Orhan Gökdemir, "Aydınlanma Cüretli İnsanların İşidir".

göstergesidir.³⁰ Yine de rahip cüppesi ve başlığıyla da olsa heykeli Roma'ya 1889 yılında dikilebildi.

Tommaso Campanella (ö. 1639), Bruno'nun ruhani varisi ve büyük olasılıkla bir Giordanistiydi. Hermetik bir cumhuriyet kurma fikrini ondan devraldı. Napoli Krallığı'na ve Katolik Kilisesine yönelik başlattığı ayaklanma başarıya ulaşamadı. Muhbirler, sorumluları Kilise'ye rapor etti ve örgüt 1599'da zor kullanarak dağıtıldı. Liderleri ve üyeleri tutuklandıysa da Campanella deli taklidi yaparak ölümden kurtuldu. Campanella, yazdığı *Civitas Solis* (Güneş Ülkesi) kitabı sebebiyle edebiyatçı olarak görülse de aslında bir bilim adamı ve filozoftur. Kitabın merkezinde de Hermetik anlamda Güneş vardır. Yani Güneş Ülkesi, Hermetik prensiplere göre işleyen bir ütopyaydı ve kim bilir belki de kadim Mısır şehri Heliopolis'e bir öykünmeydi. Benzer şekilde bir 16. yüzyıl klasiği olan Thomas More'un *Ütopya*'sında da Hermetizmin etkisi görülebilir.³¹

Zincirin Campenella'dan sonraki halkası Galile'dir. Bruno, Padua Üniversitesinde boş olan matematik kürsüsüne başvuru yapmıştı ancak zamansız tutuklanması sebebiyle bu işi bir başkası kapmıştı: Galileo Galiei. Galile'yi Padua'da sık sık ziyaret eden Campanella hayatı boyunca onunla dost kaldı. Öyle ki; 1622 yılında zindandayken, *Defence of Galileo* (Galile'nin Savunması) isimli eserini yazarak, ev hapsindeyken de bizzat ziyaretine giderek Galile'ye destek verdi. Campanella ile dostluğu, Galile'nin de bir Giordianist olabileceğini düşündürmektedir. Bruno'nun başına gelenler kendisini dikkatli olmaya sevk etmiş olmasına ve açıkça ifade etmemiş olmasına rağmen Galile'nin birçok eserinde Bruno'ya ve dolayısıyla Hermetizme göndermeler vardır. Zaten üçü de benzer fikirleri sebebiyle Kilisenin hışmına uğramıştı. Dahası 1616 yılında Galile'yi yargılayan ve ona özür mektubunu imzalatan kişi ile Bruno'yu sorgulayan ve idam edilmesinden sorumlu olan kişi aynıydı: *Roberto Bellarmino*. Bütün bu ilişkiler bize, 16. yüzyıl boyunca ve 17. yüzyılın birinci yarısında bugün bizim Rönesans ve Bilimsel Devrim dediğimiz büyük kapışmanın arka planında kurumsal din (Katolik Kilisesi) ile doğal din

³⁰ Picknett - Prince, *Yasak Evren*, 95.

³¹ Kılıç, "Hermes".

savunucuları (Hermetik naturalistler) arasında süregiden dinsel bir hesaplaşmanın olduğunu da göstermektedir.³²

Hermetik-kokulu Rönesans natüralizminden Descartesçi (Kartezyen) mekanizme geçiş, 17. yüzyıl içerisinde geliştirilmiş olan Kepler'in gök-mekaniği ile Galile'nin yer-mekaniğinin bir ürünüdür.³³ Ancak Bilimsel Devrim sürecinde zirveyi hiç kuşkusuz Newton (ö. 1727) temsil eder.³⁴ Newton ile birlikte, organik ve tinsel doğa anlayışı yerini -akıl ve duyular yoluyla anlaşılabilen ve nicel olarak tasvir edilebilen- mekanistik ve matematiksel bir evrene bırakıyordu. Newton, Descartes'in matematiksel yöntemi ile Bacon'un deneysel/tümevarımsal yöntemlerini birleştirerek, modern doğa biliminin üzerinde şekillendiği metodolojiyi ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen, Newton'u her türlü metafizik inançtan arınmış pür-rasyonalist biri olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Gerçekten de 19. yüzyılda yazdığı Newton biyografisinde David Brewster okurlarını hayret verici bir keşifle şaşkınlığa uğratmıştır. Newton'dan kalan belgeleri incelediğinde, Brewster bunlar arasında simya üzerine geniş bir kitap koleksiyonu, el yazmaları ve laboratuvar defterleri bulunduğunu ilk kez açığa çıkardı. Öyle ki Bilimsel Devrimler çağının zirvesindeki bir isim için bunun açıklamasını yapmakta zorlanarak; "...Nasıl olur da böylesine güçlü bir zihin en pespaye simya şiirlerinin kopyasını çıkaracak kadar alçalabilirdi..." diye düşündüğünü de gizlemez.³⁵ Zira Brewster bu biyografiyi yazdığı dönemde simya çoktan gözden düşmüş bir uğraştı. Oysaki Newton zamanında simya ile kimya arasındaki çatlak daha yeni açılıyordu. Newton'un kütüphanesinde bulunan 138 adet simya kitabından her biri bu ezoterik ilmi rakiplerinden gizlemek için tuhaf terminolojiler ve şifreli talimatlar içeriyordu. 1669 yılından itibaren (Principia'dan basılmasından yaklaşık 20 yıl önce) dâhil olduğu bu kaotik simya literatürü ve laboratuvar deneyleri kendisini 30 yıl boyunca cezbedti. Asistanının anlattığına bakılırsa bu konuda çalışmak

32 Eliade, *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*, 78.

33 Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru (Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1995), 27.

34 Newton, muarızlarıyla olan tartışmasında "Eğer başkalarından daha uzağı görebilseysem devlerin omuzları üstünde durmuş olmamdandır" derken Galileo ve Kepler'i kastediyordu.

35 William H. Cropper, *Büyük Fizikçiler*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar: 2005), 41.

ona büyük keyif veriyordu. Dönüşüm deneyleri elbette ki başarıya ulaşmadı ama simya deneyleri ona önemli bir ders öğretti: Çekme ve itme kuvvetlerinin doğası. Bazı yorumcular Newton'un kütle çekim kuramının ilham perisinin "Lincolnshire elması" değil, simya deneyleri olduğunu iddia eder. Zira Hermetik külliyattaki simya ve astroloji kitaplarında gökcisimlerinin yeryüzü ve insan üzerindeki etkileri sıklıkla vurgulanır. Hatta Principia yayınlandığında mekanik felsefeciler eseri "okültizm döküntüsü" olmakla suçlamışlardı. Zira metinlerde Hermetik etki çok açıktı.³⁶ Bugün öyle kabul ediliyor ki Principia yazılmasaydı modern bilim var olamazdı. Ama belki de Hermetik metinler yazılmasaydı Principia da var olamayacaktı.

Gerçekten de yeterli teknik donanımına sahip laboratuvarlarda gerçekleştirilen deneyler şimdi rasyonel kimyanın önünü açmaktaydı. Bununla birlikte Newton, Hermetik inançla tutarlı olarak simyanın gizlerinin deşifre edilmesinin tehlikeli olduğunu düşünüyor ve Oldenburg'a yazdığı mektupta Boyle'un simya bilgilerini gizli tutması gerektiğini bildiriyordu. Oysa 1658 yılında yayınlanan bir denemesinde Robert Boyle simya gizlerinin özgür dolaşımını talep ediyordu. Bu nedenle Dobbs'a göre, Newton kendi simya araştırmalarının ve deneylerinin sonuçlarını hiçbir zaman yayınlamadı ancak kendisi Newton'un uzun bir zaman boyunca ihmal edilen sayısız el yazmalarını inceleyerek "Newton Simyasının Temelleri" adlı bir eser yayınladı. Newton biyografisti Dobbs, Newton'un el yazmalarında Hermes Trismegistos'dan ve Zümrüt Tabletler'den bahsettiğini hatta kendisinden önce hiç kimsenin inemediği derinlikte tüm eski simya yapıtlarını incelediğini belirtmektedir.³⁷ Yine Newton'un simya yazılarının koleksiyoncusu olan büyük iktisatçı John Keynes ise şöyle diyecekti: O belki akıl çağının birincisi değildi ama sihirbazların sonuncusuydu!³⁸

36 Geniş bilgi için bk. Richard S. Westfall, *Isaac Newton'ın Biyografisi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018).

37 Betty Jo Teeter Dobbs, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, (Cambridge University Press, 1992), 68.

38 John Maynard Keynes, *Essays in Biography*, (London: Palgrave Macmillan, 2010), 363.

Newton birbirinden farklı iki kurumun yöneticiliğini yürüttü: Kraliyet Darphanesinin Müdürlüğü (1696)³⁹ ve Kraliyet Bilimler Akademisinin Başkanlığı (1703). Newton'un her iki kurumu da felaketin eşliğinden döndürdüğü söylenir. Darphaneyi sikke basım krizinden kurtararak, Akademiyi ise kaybolan dinamizmini yeniden sağlayarak. Newton'un son dönemlerinde Kitabı Mukaddes'le de ilgilendiği ve Teslis (triniteryen) inancının –bir Trinity koleji üyesinden beklenmeyecek şekilde- sonradan Hristiyanlığa sokulduğunu, özgün dinin ise Tevhid (üniteryen) inancına dayalı olduğunu fark etti. İsa'nın tanrısallığından bile kuşku duyuyordu. Hatta bu konuda bir de kitap yazmış ancak görevi sebebiyle bu düşüncelerini yayınlamamıştır.⁴⁰

4. Bilimsel Notasyonun Doğuşu

Öte yandan Gül-Haç cemaati üyesi olması oldukça muhtemel olan dönemin bir başka büyük bilgini Leibniz'in (ö. 1716) eserlerinde de Bruno'ya atıflar vardır. Öyle ki Leibniz metafiziğinin temel kavramlarından biri olan *monad* kavramı bile Neoplatonizm ve Bruno'dan esinlenerek elde edilmiştir.⁴¹ Leibniz kalkülüsünün de sadece bilimsel ilkeleri ve kanunları değil dinî ve etik konuları da sembollerle ifade etme isteğinden doğduğu söylenir ki kendisi buna Hermetik geleneğe atıfla *masum büyü* adını vermiştir. Leibniz'in ilke ve kanunları sembollerle gösterme noktasındaki girişimi, bugün bizim fizik bilimlerindeki formüllerin matematiksel notasyonunun doğmasına yol açmıştır. Hatta o dönem kalkülüsünde kullandığı işaret ve semboller Mısır hiyerogliflerine benzetilmiştir.⁴²

İlişkileri sürekli gerilimli olan Leibniz ile Newton arasında, Kalkülüs'ü (*Calculus*) ilk olarak kimin icat ettiği konusunda uzun süreli bir polemik yaşanmıştır. O dönemdeki prestijinden dolayı bu söz düellosu Newton'un lehinde görünüyordu ancak uzun vadede Leibniz gösteriminin daha kullanışlı olduğu anlaşıldı ve yazım alanına hâkim oldu. Her ne kadar bilim tarihinin başyapıtı sayılan eserinin

39 Bazıları Newton'un Kraliyet tarafından Darphane Müdürlüğü görevine getirilmesini, simya ile ilgilenmesine bağlarlar. Bu iddiaya göre altın ve gümüş sikke basan Darphane bir simyacınnın elinde daha zengin olabilirdi!

40 Cropper, *Büyük Fizikçiler*, 43.

41 Frances A. Yates, *The Art Of Memory*, (Random House-UK, 2014), 382-385.

42 Picknett - Prince, *Yasak Evren*, 157.

adı *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) ise de Newton bu kitabında bugün bizim bildiğimiz anlamda matematiksel gösterimi kullanmamıştır.⁴³ Oysa Kalkülüsü Leibniz'den önce icat ettiğini iddia eden Newton'un bunu kitabında kullanması beklenmez miydi? Ancak bu konuda bir karar vermek için acele etmemek gerekir, zira 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar doğa felsefesi alanındaki hâkim anlayış, bilimsel önermelerin ya düz metin ile ya da geometrik gösterimle ifade edilmesi yönündeydi. Daha önce benzer şekilde Kopernik, Kepler, Galile ve Descartes da böyle yapmıştı. Bununla birlikte Newton'un Principia'da kullandığı kavramlar ve elde ettiği sonuçlar, matematik dile çok kolaylıkla çevrilebilirdi ki bunu Euler başta olmak üzere 18. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan büyük matematikçiler yapacaktı.⁴⁴ Ancak Leibniz'den sonra geometrik gösterim ve düz metinden kurtularak matematikleşen cebir, türev ve integralle süreklilik kavramını da içerecek şekilde geliştirilecek ve bilimsel yasaların veya önermelerin matematik dille ifadesi noktasında Bilimsel Devrim'in önünü açacaktır.

5. İlk Bilimsel Topluluklar ve Hermetizm

Avrupa'da Rönesans'la birlikte başlayan bu yeni bilim anlayışının gelişmesinde merkezi bir rol oynayan kurumların üniversiteler olmadığını görmek bugün bize şaşırtıcı gelebilir. Aksine, Yeni Çağ'da Kilise ile yakın ilişki içerisinde olan üniversiteler -gayet anlaşılır sebeplerle- yeni bilim anlayışının başlıca muhalefet merkezleri konumundaydı. Zira 13. yüzyıldan beri Avrupa'da üniversiteler, Aristotelesçi bilim ve felsefenin öğretildiği resmî kurumlar olduğu için, bu yasal bilim anlayışına zıt olan heretik/heterodoks bilim anlayışlarına müsamaha gösterilmemekteydi. Bu nedenle de 16. ve 17. yüzyıl Hermetikleri üniversiteler dışında örgütlenmek zorunda kalmışlardır.⁴⁵ Bu kapsamda kurulan ilk dernek, 1602 yılında bir Rönesans natüralisti olan Federico Angelo Cesi tarafından İtalya'da kurulan Lincei Akademisidir (Accademia dei Lincei). Galile'nin de üyesi olduğu bu dernek, özgür ruhlu Rönesans aydınlarının nefes alma yeri idi. Nitekim Lincei

43 Bilimsel önermelerin dili için bk. Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1998).

44 Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 184.

45 Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 126.

Akademisi, Padua'da Aristotelesçi profesörler tarafından kendisine rahat verilmeyen Galile'ye çalışmalarını sürdüreceği bir ortam sağlamıştır. Kısa ömürlü Lincei Akademisi 1630'da ortadan kalktıktan sonra benzer bir yapılanma Floransa'da Medici dükünün himayesinde örgütlenen Accademia del Cimenti olmuştur.

Papalığın yeni bilim anlayışına dönük katı yaklaşımı zamanla Rönesans hareketinin merkezini İtalya'dan Fransa'ya kaymasına yol açtı. 1635'de Riclieu tarafından kurulan Fransız Akademisi (Academie Française) ve ardından Herbert de Montmor'un evinde kurulduğu için Montmor Akademisi olarak adlandırılan dernekler, 17. yüzyıl ortalarında Fransız natüralistleri için adeta bir sığınak görevi görmüştür. Samuel Sorbiere'nin öncülüğünde örgütlenen bu natüralistler 1666'da Royal Society'ye öykünerek XIV. Luis'in himayesinde Fransız Bilimler Akademisini (Académie des Sciences) kurmayı başardılar. Bilim insanlarının örgütlenme ve yayın faaliyetleri alanında Fransa'nın başı çektiği 17. yüzyılın ikinci yarısında üstünlük yavaş yavaş Ada Avrupa'sına doğru kaymaya başladı. Öyle ki bugün hala yaşayan en eski bilimsel dernek olan İngiliz Kraliyet Bilimler Akademisi (Royal Society of London), Kıta Avrupa'sından kaçan Protestan Hermetikler ile Cambridge Neoplatonikleri tarafından 1662 yılında Londra'da kuruldu. İçlerinde ateşli simyacıların da olduğu 12 kişilik kurucu ekibin mottosu, *Nullius in Verba* (Otoriteyi sorgula!/Kimsenin sözüne bağlı kalma!) idi. Bu anlamda Hermetizm ile ilk bilimsel toplulukların kuruluşu arasındaki organik ilişkiyi -İtalyan ve Fransız öncülerinde olduğu gibi- bugün hâlâ yaşayan Royal Society'nin kuruluşunda da görmek ilgi çekicidir. Bu süreçte önce İngiltere'de ünlü simyagerlerin ve Kabalacıların bir araya gelerek oluşturdukları *Müneccimler Birliği* kuruldu (1510).⁴⁶ İngiliz Müneccimler Birliği, 1645 yılında -Robert Boyle tarafından verilen adla- Görünmez Kolej'e (Invisible College) daha sonra da tüm bilim dallarını kapsayan ve açılışı İngiltere Kralı II. Charles tarafından yapılan İngiliz Kraliyet Bilimler Akademisi'ne dönüştü (1662). Akademinin kuruluş amaçlarından biri, 17. yüzyılın sert politik ve dinî atmosferinde, dinsel ve politik her görüşün bilim adamlarının önderliğinde rahatça tartışılabileceği uygun bir ortam

⁴⁶ Bu birlik daha sonra kıta Avrupa'sında Gül-Haçcı derneklere de esin kaynağı olan bir kuruluştur.

sağlamaktı. O dönemde ortaya çıkan anlayışa göre, doğaya ilişkin bilgilerimizi ve kavrayışımızı geliştirecek olan şey, kökeni ister simya/astroloji/büyük kaynaklı olsun isterse de din veya Hermetizm kaynaklı olsun gereken önem verilmeli ve dikkate alınmalıydı. Bu bağlamda 1660'larda Avrupa'da gelişen yeni bilim anlayışının, mekanikçi (Kartezyen) mi yoksa Hermesçi mi olması gerektiği Akademi'de tartışılan ilk konu olacaktır. Enteresan bir şekilde Akademinin kurulmasında başat bir role sahip olan Bacon'ın başlangıçta Hermetik/Simyacı eğilimi savunurken daha sonra Kartezyen anlayışa dönmesiyle dernek simyadan uzaklaşmaya başlayacak ve modern bilim metodolojisi de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayacaktır. Ancak Newton örneğinde de gördüğümüz gibi bu Hermetik/Simyacı eğilim bir süre daha yaşayacaktır. Royal Society'nin efsanevi sekreteri Henry Oldenburg tarafından kurulan ve bugün hala yaşayan en eski bilimsel dergi olan *Philosophical Transactions* da; Bacon, Boyle, Hook, Halley, Huygens, Lock hatta Newton gibi Bilimsel Devrimin büyük öncülerinin "propaganda ortamı" görevi görmüştür. Yani Hermetizm ilk bilimsel derneklerin kurulmasında olduğu kadar ilk bilimsel dergilerin de kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Böylece 16. yüzyıldaki gibi dünyadan kopuk yaşayan Kopernik, Kepler ve Galile gibi münzevi araştırmacılar devri kapanmış ve fikirler artık örgütlü yapıların ve onların propaganda araçlarının güvencesi altına girmeye başlamıştır. Bu anlamda Batı tarihini, başlangıçta Hristiyanlık etrafında örgütlenmiş bir kültürden bugünkü bilim etrafında oluşmuş bir kültür haline dönüştüren şeyi de bilimin düzenli olarak genişleyen rolü ile özetlemek abartı olmayacaktır.

Sonuç

Yeni Çağ'da yaşanan ve tüm modern çağı determine eden Rönesans, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma gibi büyük tarihsel/toplumsal dönüşümler, sadece Antik Yunan metinlerinin yeniden keşfiyle gerçekleşmiş değildir. Bu dönemin öncülerini, düşüncenin yerleşik kurumsal din tarafından belirlendiği uzun bir tarihsel dönemden sonra başkaldırmaya iten şey -iddia edilenin aksine- sadece onların rasyonel düşünme biçimleri ya da dinî düşünceyle olan hesaplaşmaları da değildi. Aksine bilimsel devrime yön veren bu düşünürler mistik, metafizik ve ezoterik inançlara sahip insanlardı. Evet, kurumsallaşmış

dinle bir kavgaları vardı ama bu mutlak bir “din-bilim” savaşı değil, belki bir tür “dine karşı din” çekişmesiydi. Bu süreçte 15. yüzyılın ikinci yarısında başlayan büyük dönüşümün öncülerini bir araya getiren ruh, Hermetizmdi. Tarihin en tartışmalı karakterlerinden biri olan Hermes Trismegistos tarafından yazılan *Corpus Hermeticum* (Hermetik Öğreti), *Emerald Tablets* (Zümrüt Tabletler) ve *Asclepius* gibi metinler simya, astroloji, büyü gibi okült öğeler içeren son derece mistik metinlerdi. Bu Hermetik külliyat kadim Mısır bilgeliliğinin, paganizm, Platonizm/Neoplatonizm ve Hristiyanlık ile alaşıma girerek Helenistik Mısır’da oluşturduğu senkretik bir formuydu. İşte bu nevezuhur dindeki insan, evren ve Tanrı vurgusu ilk dönem Rönesans aydınlarını büyüledi ve kendilerini ifade etmelerinin bir yolu oldu. Hermetik felsefeye göre “İnsan en büyük mucizeydi.”, “Evren ise Tanrının zihniydi.”. Tanrıyı anlamak için İncil’den ve Katolik yetkeden önce evreni bilmek ve anlamak gerekirdi.

Bilimsel Devrim sürecinin büyük iz-sürücüsü Richard Westfall eserinin dördüncü basımının ön sözünde açık yüreklilikle “Modern Bilimin Oluşumu isimli eserimi beş yıl sonra yazsaydım, Rönesans Naturalizmine (ya da bazen yeğlediğim adla Hermesçi geleneğe) ve bilimsel hareketin büründüğü toplumsal biçimlere daha çok yer verirdim.” demektedir.⁴⁷ Gerçekten de Hermetik geleneğin modernizm öncesi döneme ait olması nedeniyle, modern dünya ve onun bilimsel yöntem düşüncesi içerisinde anlaşılması kolay değildir. Onu tanımak için bir dünyadan başkasına geçmek gerekir. Tıpkı Thomas Kuhn’un Bilimsel Devrimlerin Yapısı isimli eserinde gösterdiği gibi, bilimsel devrimlerde bir dünyadan başka bir dünyaya geçiş olur ve paradigmlar arası geçişte belirleyici olan şey bilimsel topluluğun yapısı ve ideolojisidir.⁴⁸ Gerçekte Hermetizm, ezoterik yapısı sebebiyle ve okuyucusundan öncelikle itaat ve inanç beklediği için bugünkü bilimsel düşünüş şekli tarafından kabul göremez. Yani Hermetik metinler bu yönüyle bir sözdebilim (pseudoscience) külliyatıdır. Hermetizm gibi simya/astroloji/büyü içerikli sözdebilimsel bir düşüncenin, Rönesans’ın ve Bilimsel Devrimin öncüleri tarafından takdir görmesi bugün bize şaşırtıcı gelebilir. Ancak bu türden ezoterik

⁴⁷ Westfall, Modern Bilimin Oluşumu.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş (İstanbul: Alan Yayıncılık,1995).

ve gnostik metinler, sağladığı geniş müphemlik kültürü nedeniyle düşünce tarihinin her döneminde, yerleşik anlayışla hesaplaşma içerisine giren insanların sığınacağı güvenli bir yol olmuştur. Öte yandan bilim tarihi bize bıkmadan usanmadan şunu öğretir: Metafizik temelli inanç ve kabuller pozitivistlerin iddia ettiği kadar boş ya da faydasız olmadığı gibi onları bilimsel düşünceden tamamen çıkarıp atmak da mümkün değildir. Bilim ve teknoloji tarihi boyunca, simya kimyayı, astroloji astronomiyi, büyücülük tıbbı ve eczacılığı nasıl doğurmuşsa, Hermetizm de Bilimsel Devrimi çıkarmıştır.

Hermetizm 18. yüzyıl itibariyle yerini bilime devrederek Avrupa'daki etkisini yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Bu ise artık modern bilimin yıldızının parladığı ve Sanayi devriminin hız kazandığı döneme karşılık gelmektedir. 18. yüzyıldan sonra bazı felsefecilerin ve edebiyatçıların eserlerinde görülen Hermetik fikirlere daha sonraları bir süre Mason locaları sahip çıktı. Hermetizmin Avrupa düşüncesinde etkisini kaybetmesinin önemli sebeplerinden biri de, 17. yüzyıl İngiliz yazarlarından Isaac Casaubon'un, Hermetik külliyatta tespit ettiği anakronik olaylar, anlatılar ve kişilikler sebebiyle Hermetizmi apokrif, senkretik ve uydurma olarak göstermesidir. Hatta Casaubon, Hermetik külliyatın Helenistik ve Roma Mısır'ında paganlara Hristiyanlığı şirin gösterme çabasıyla yazılmış metinler olduğunu bile ileri sürmüştür. Bugün hala tartışılan bu değerlendirmeler doğru olsa bile, Hermetizmin Yeni Çağ'da oynadığı rolün öneminden bir şey eksiltmez. Ancak ne yazık ki 20. yüzyıla kadar Avrupalı akademisyenler arasında her türlü doğu geleneğinden kaçınmak ve tüm bilgeliği metinlerini Antik Yunan klasiklerinde aramak gibi oryantalist bir yaklaşım ortaya çıktı. Böylece 19. yüzyılda bilim ve felsefe tarihi Avrupamerkezci/oryantalist bir yaklaşımla yeniden yazılırken -ekonomik ve kültürel sömürgecilik faaliyetlerinin doğal bir sonucu olarak- Hermetik metinlerin Avrupa aydınlanması ve Bilimsel Devrim çağı üzerindeki etkisi ya göz ardı edildi ya da silinmeye çalışıldı.

Kaynakça

Altunay, Erhan. "Zümrüt Tablet Metninin Tarihi". *Ezoterik ve Okült Kaynaklar Sitesi*. Erişim 29 Ocak 2021. http://www.hermetics.org/Zumrut_Tablet.html,

- Altunay**, Erhan. *Peygamber Enok'un Kitabı*. İstanbul: Hermes Yayınları, 14. Baskı, 2019.
- Bernal**, Martin. *Kara Atena*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Cropper**, William. H., *Büyük Fizikçiler*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar 1. Baskı, 2005.
- Dobbs**, Beety Jo Teeter. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge University Press, 1992.
- Ebeling**, Florian. *Hermes Trismegistos'un Gizemi*. çev. Mehmet Ali Erbak. İstanbul: Omega Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Eflâtun**, *Phaidros*. Çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Eliade**, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*, çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Eliade**, Mircea. *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, 2016.
- Fortune**, Dion. *Mistik Kabala*. çev. Murat Sağlam. İstanbul: Hermes Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Gökdemir**, Orhan. "Aydınlanma Cüretli İnsanların İşidir". *Aykırı Akademi*. Erişim 28 Ocak 2021. <http://aykiriakademi.com/dusunce-balonu/dusunce-balonu-gorus-analiz/giordano-bruno-aydinlanma>,
- Keynes**, John Maynard. *Essays in Biography*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Kılıç**, Mahmut Erol. *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Kılıç**, Mahmut Erol. "Hermes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hermes>

- Kuhn**, Thomas S.. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 4. Baskı, 1995.
- Mead**, Robert Stow Mead. *Thrice-Greatest Hermes*. London: Watkins, Vol. 2, 1906.
- Newton**, Isaac. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1. Baskı, 1998.
- Özlem**, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınevi, 2. Baskı, 2015.
- Picknett**, Lynn, - **Prince**, Clieve. *Yasak Evren*. çev. Simge Kaytan. İstanbul: Omega yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Rosen**, Edward. "Was Copernicus a Hermetist" in *Historical and Philosophical Perspectives of Science*. ed. Roger Stuewer. University of Minnesota Press, 1970.
- Trismegistos**, Hermes. *Hermetik Öğreti*. çev. Hürrem Gür Türer. İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi, 2. Baskı.
- Westfall**, Richard S.. *Isaac Newton'ın Biyografisi*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1.Baskı, 2018.
- Westfall**, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, İsmail Hakkı Duru. Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 4. Baskı, 1995.
- Yates**, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Yates**, Frances A., *The Art Of Memory*, Random House-UK, 2014.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl

Post-Ratio Judaica: Reason in the Postmodern Jewish Theology

Mustafa ALICI

Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı,
Erzincan/Türkiye.

*Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions,
Erzincan/Turkey.*

malici@erzincan.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9513-6768

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Date Received: 25 Şubat | February 2021
Kabul Tarihi | Date Accepted: 29 Mart | March 2021
Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2021

Atıf | Cite as

Alıcı, Mustafa. "Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 47-76.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl

Öz

Postmodernizm, aslında Modernite sonrasında ortaya çıkan tarihsel, sosyal, ekonomik, felsefi, teolojik dönüşümlerin neticesindeki eleştirel değişimi, yapısal bir yenilenmeyi veya farklı kalıplara girmeyi ifade etmektedir. Bu yönde Postmodern dönemde Yahudi aklı, temelde liberal, esnek, muhafazakâr olmayan hatta zaman zaman Ortodoks dışı görüşlerle çoğulcu bir dünyaya, Postmodern bir dünya görüşünün geçerliliğini yansıtmak istemektedir. Biz bu çalışmamızda geleneksel ve modern düşüncenin yoğurduğu Yahudi aklından Postmodern dönemdeki Yahudi aklına geçişleri, bilhassa vahiy, ahid ve mâbed kültürleri üçgeninde şekillenen teolojik aklın Hermenötiğini ve Postmodern akıl ile uzlaşan Yahudi teolojisini değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Modernizm, Postmodernizm, Yahudilik, Yahudi Teolojisi

Post-Ratio Judaica: Reason in the Postmodern Jewish Theology

Abstract

Postmodernism actually refers to the critical changes, a structural renewal or transfiguration into different patterns as a result of the historical, social, economic, philosophical and theological transformations that emerged after Modernity. In this sense, the Jewish theological reason in the Postmodern period, wants to reflect the validity of a Postmodern view to a pluralistic world by means of basically liberal, flexible, non-conservative and sometimes non-Orthodox views. Here in this article, we will evaluate the transition process from Jewish reason, which is kneaded by traditional as well as modern thought to the Jewish reason in the Postmodern period, the Hermeneutics of the theological reason shaped in the triangle of particularly revelation, covenant and synagogue centered- cults and the Jewish theology reconciled with the Postmodern mind.

Keywords: History of Religion, Modernism, Postmodernism, Judaism, Jewish Theology

Giriş: Yahudi Teolojisinde Geleneksel ve Modern Akıldan Postmodern Akla

İlk ortaya çıktığında Modernizm, Yahudi düşünürleri için, insan zihninin yaratıcı melekesine ait yenilikçi teolojik, felsefi ve ahlaki sistemler inşa etme çabası görülmüştü. Bunun alternatifi olanlar ise aynı beşer aklını, Hermenötik açıdan kabul görmüş bilginin tenkitçisi, yorumcusu ve editörü olarak anlamıştı.¹

Batı'da 1960'lardan sonra ortaya çıkan modern sonrası eleştirel veya ileri bir dönem veya durum olarak Postmodernizm, öncelikle çok fikirliliği esas alan çoğulculuğu ve her türlü birleştirici, eşsizlik, objektiflik, aşkın gerçeklik, merkezietçi, dogmatik dışlayıcılık, tekelci totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavrı toptan reddeden bir karakterdedir. Bunun yanında bu anlayışlar, bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla Postmodern olan, bireysel subjektifliği öne çıkarmakta ve her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayanı, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle tek düze teorik çatıya sahip olmayan Postmodern, subjektifliğin hayati, rölatif hakikatler taşıyan baskın kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.

Bu haliyle genel anlamda Postmodernitenin beslediği bilimsel akıl, "kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen zihinsel bir eylem" anlamına gelmektedir. Dahası Postmodern akıl, subjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu yeni tenkitçi anlayışı önemsemektedir. Bu yeni tenkitçilik, sırasıyla yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere "metinselliğe", evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü "teşekkül edici anlayışlara", güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan "bilgi anlayışına", baskın Avrupa merkezilik gibi hegemonyacı Batı

¹ Peter Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* ed. Peter Ochs, (New York: State University of New York Press, 2000), 13.

medeniyeti gibi her türlü evrenselleştirici makro politik dayatmacı “tekelciliğe, yeni sömürgeciliğe veya dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş yıkıcı eleştirel yöntemleri kapsamaktadır.²

Bu doğrultuda Yahudi düşünce tarihinde Postmodern, Post-Holokost / Şoah, Post-Kritik veya Post-Liberal Yahudilik anlayışları olarak ortaya çıkan yeni ve güncel Yahudi teolojisinin oluşturmak istediği Postmodern akıl, yenilenmiş bir ahid ve bu ahdin mensubu seçilmiş bir halk ortaya çıkarmak niyetindedir.

Çağdaş Yahudi teolojisi, postmodernitenin teorik çatılarını kabul ederek Postmodern Yahudi teolojisine dönüşürken, moderniteyi olumlayarak onun devamı niteliğinde ileri modern Yahudi düşünce-sine veya her iki terime de soğuk bakanlarca oluşturulan bir düşünce biçimleri olarak Post-holokost Yahudi teolojisi veyahut daha eleştirel tarzda Post-kritik Yahudi teolojisi isimlerini alabilmektedir.

Tarih boyunca Yahudi teolojisi ana hatlarıyla Batı (Avrupa ve Amerika) Yahudi hayatına ait teolojik verileri işlemiş ve tarihsel olarak birkaç önemli safhaya sahip olmuştur: a. Yahudi dini özgürlüğünü kazandığı (*emancipation*) ve kendi Aydınlanmasını (Haskala) oluşturduğu gettolara sıkışmış geleneksel Rabbinik Yahudilik de diyebileceğimiz *Modern öncesi Yahudilik*. b. Yahudi özgürleşme hareketinin başlamasıyla ortaya çıkan Aydınlanma hareketi (Haskala) ile belirginleşen ve kişisel otonomi, rasyonel tercih ve evrensel insan hakları gibi kavramlarla bireyselleşmeye ve otoriter geleneğe karşı şüpheli yaklaşan *Yahudi Modernizmi*. c. Aydınlanmanın sebep olduğu hayal kırıklığının ürünü seküler eleştirelciği veya dini açıdan yeni gelenekselciliği oluşturan *Yahudi Modernizm karşıtlığı*. d. Postmoderniteyi benimseyen en güncel Yahudi düşüncesi olarak *Yahudi postmodernizmi*.³

Bu açıdan değerlendirdiğimizde en son merhaledeki Yahudi Postmodernizmi de tek bir anlayış içinde gelişmemiş aksine pek çok

2 Postmodern dönemde aklın karakteristik özellikleri hakkında daha geniş bilgi için; Mustafa Alıcı, Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl- Din İlişkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 29-32.

3 Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 27.

seviyede inanç, şüphe ve yeniden onayı içeren çoklu yaklaşımlar sergilemektedir:

a. Tanrı ile yapılan İsrâil ahdini teyit eden, klasik Rabbinik kültürün Hermenötik ahlaki ve hukuki geri okumalarına odaklanmış bir eğilim olarak “*Yahudi post tradisyonalizmi*” b. İsrâil ahdine mensup Yahudilerin otonomisi, onur ve haklarının evrenselliğine onay verecek tarzda geleneksel Rabbinik kültürün moderniteye göre yeniden okunmasına rasyonel ölçütler sağlayan “İleri Yahudi Modernizmi olarak Postmodernizm” c. Beşer aklının ve beşeri olarak inşa olan tüm ahlaki ve adalet unsurlarının sona erdiğini veya bağlamsal özgünlüklerle sınırlandırılması gerektiğini savunan *Moderniteye karşı hayal kırıklığı taşıyan Yahudi Postmodernizmi* d. *Metinsel Akıl Yürütme Olarak Yahudi Postmodernizmi* ki bu son postmodernizm anlayışı kendi içinde çoklu anlayışlara izin verecek tarzda işlemektedir. Bir başka ifadeyle bu anlayış, modern olan, anti-modern olan, modern- öncesi olan tüm dini unsurları Postmodern durum altına eriterek birbiriyle rekabet edici değil aksine tamamlayıcı, Yahudiliğin kutsal kitap ve Talmudik kaynaklarına yeniden dönüşe katılan akıl ve iman sahibi tüm Yahudileri özgün Tanrı ahdine yeniden çağırın aygıtlar üretici, dönüştürücü bir anlayıştır. Bu anlayışın inşa etmek istediği Yahudilik, hem çağdaş tüm seküler cemiyetin ve akademinin ahlaki ve Hermenötik uygulamalarını hem de Rabbinik Yahudiliğin klasik hukuki ve teolojik yanıtlarını sentezleyen bir reform edici akıl sunmaktadır.⁴

1. *Ratio Dubitat, Criticat et Regenerant* : Şüpheci, Eleştirel ve Yenileyici Postmodern Yahudi Aklın Aygıtları

Postmodern teolojiye göre dinin tanımlanmasında ve metnin anlaşılmasında rasyonellik, orta çağ veya modern dönemdeki filozofların elde ettiklerinden farklı olarak Postmodern bir kimlik koymak için vardır. Söz gelişi Çıkış 3. Babta sunulan Tanrı'nın Mûsâ'ya görünmesi modelinde bu rasyonellik, Yahudi filozofun ihtiyaçlarıyla ilişki içinde olan ve bu ihtiyaçlara göre tanımlanıp isimlendirilen bir anlayıştır. Bu rasyonellik bir metin okuma aracı olarak filozofa ilham veren “metni filozof ile beraber” hale getiren ana sebeptir. Bu bir anlamda

⁴ Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 29-30.

“ilahi şefkat sıfatının (*midat harachamim*)” filozoftaki bir tezahürü görülebilir.⁵

Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig gibi modernist Yahudi filozoflar ve Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur, Julia Kristeva, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jacques Derrida gibi çoğunluğu “Yahudi” Postmodern filozofların etkisindeki Yahudi aklı, Peter Ochs, Leo Strauss, Eugene Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi çağdaş Yahudi düşünürlerce yoğun bir şekilde işlenip şekillendirilmektedir.

Bu açıdan Postmodern eleştirel Yahudi aklı, Holokost sonrası oluşan çoğulcu insan düşüncesine bağlı olarak daha esnek ve çok kültürlü bir anlayışta gelişmektedir. Bu aklı şekillendirenlerin başında Amerikalı Reform Yahudiliğin liderlerinden filozof Eugene B. Borowitz (1924-2016) gelmektedir. Borowitz, savunmacı bir teolojik yaklaşımla *Renewing the Covenant* (1991) ve *Judaism After Modernity* (1999) adlı eserler kaleme alarak ahid dini olarak Yahudiliğin Postmodern durum altında yeniden güncellenmesi hedefiyle uygun bir “Yahudilik” geliştirmeyi amaçlamaktadır. Zira o çalışmalarında işlemektedir ki Modernist Yahudi filozofların eşsiz Yahudi hayatına uygun daha esnek bir gelenek olan Yahudilik oluşturma amaçları başarısızlığa uğramıştır. Buna karşın Borowitz gibi akılcı düşünürler, birtakım eleştirel akıl prototipi oluşturacak safhalardan geçmişlerdir:

a. Postmodern Yahudi akılcıların akademik hayatlarına baktığımızda çoğunlukla karma Yahudi sosyalleşme süreçlerini tecrübe ederek geleneksel Yahudi söylemleri ve Yahudi aydınlanması (*Haskala*)’nın etkisinde gelişen yeni felsefe kalıplarıyla eğitildikleri söylenebilir.

b. Bu akılcılar, Yahudi aydınlanmasının temel sorunlarını geleneksel pratiklere uygulamakla güncel bir Yahudi benliği oluşturmak üzere Yahudi teolojisine bilhassa davranış açısından klasik Yahudi benlik anlayışını oluşturan yapılara eleştirel yaklaşmışlardır. Söz

⁵ Peter Ochs, “Postmodern Definitions”, *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy* ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 20-21.

gelişi Yahudi Yasasına ait pasajlar, liberal teoloji adına “taşralı” görünmekte olup onların günümüze ve Yahudi toplumuna aktarılması ancak postmodernitenin yapıtaşlarıyla mümkün olabilecektir. Dahası onlara göre beşer tarihine ait nihai hedefler ve tüm insanlığın kederine dair fikirler Yahudi peygamberlerin kitaplarında başlıca temayı oluşturmakta böylece sadece Yahudi halkına ait değil aynı zamanda tüm insanlara yönelik evrensel değerler de taşımaktadır.

c. Başından beri bu eleştirel akılcılar, *a priori* ahlaki normlar ortaya koyan katı felsefi çabalara şüpheyile yaklaşmakta bunun yerine Hermenötik meyilleri olan felsefelerden yana durmaktadırlar. Bu Postmodern düşünürler, akılcılığı elde etmek için Buber’in Batı rasyonalizmini eleştirdiği varoluşçuluğunu, felsefi fenomenoloji ve onun metafizik dayanaklarını eleştiren Rosenzweig’in özgün fenomenolojik yöntemini benimseyip kendi rasyonel görüşlerini teolojiden üstün gören Modernist teologları eleştiren figürlerdir.⁶

Bu doğrultuda Postmodern Yahudi akılı, mevcut Ortodoks Rabbinik teolojiyi ve modern hatta liberal Yahudi teolojilerini hem eleştirerek hem de onlarla etkileşim içine girerek onlardan birkaç noktada ayrışmaktadır:

a. Postmodern Yahudi akılı, karakteri gereği klasik Rabbinik ve modern olanın “yapısını bozucu” ve kendi çok boyut paradigmatlarıyla onları yeniden “inşa edicidir”. b. Bu akıl, kutsal kitap merkezli toplum inşa edici “mega hikayelerine” karşı daha radikal olarak bireysel, öznel ve subjektif çoklu anlamlara sevk edici yeni okumalarla yapı bozucu ve güncelleyici bir anlatı peşindedir. c. Bu açıdan baktığımızda Postmodern aklın, tenkitçilikle ve onun şekillendirdiği hermenötikle, okuyucunun bilgi birikimine bağlı anlamaya dayanan yönlerini daha fazla vurgulayacaktır. d. Son olarak daha “mahalli ve mikro eleştirel akılcılığa” açık Postmodern yorumlama teorileri vasıtasıyla o, her türlü düşünce biçiminden daha fazla Yahudi kültür ve kutsal metinleri arasında “yeni bir yankılanma” yaratmaktadır.⁷

6 Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 23-25.

7 Mustafa Alıcı, “Eerie Rosenance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akılı, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 23/9, (2021), 82.

b. Bu açıdan bakıldığında Muhafazakarlıktan uzak bu yüzden Ortodoks olamayan Postmodern yaklaşım, her türlü liberalizme daha fazla yaklaşıırken, Ortodoks görüşlere de şüpheyle yaklaşım onları yeniden ele alarak Postmodern kılıfa sokmak istemektedir. Söz gelişi Borowitz, bu doğrultuda iki ideolojik aşırı ucu eleştirel değerlendirmektedir. Ona göre her ikisi de öncelikle politik ve sosyal endişelerden hız almaktadır. Dahası o, ne ana akım Ortodoks görüşlerin ne de liberal görüşlerin Postmodern Yahudi aklı için uygulanabilir, yaşanabilir ve benimsenebilir fikirler olamayacağını; bu yüzden mutlaka Postmodernite ile yeniden okunması gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta kendisine en yakın sayılması gereken Liberal Yahudiliğin, başarısız bir evrenselci monoteizm ürettiğini, Halakist Yahudiliğin mutlaklık iddialarını inkâr ettiğini bu yüzden geleneksel Yahudiliğin Tanrı kavramını güncelleyemediğini, dahası kendi taraftarlarına Yahudi dininin uygulamalarında öğretici veya olumlu olmak yerine çok esnek davrandığını hatta geri duran tavsiyeler verdiğini bu yüzden normatif özelliğini kaybettiğini belirtmektedir.

c. İbrânî mutlaklığını Mutlak Hakikat Tanrı ile ilişkisine bağlı düşünen⁸ Borowitz, buna karşın Ortodoks Yahudiliğe ait, sadece Yahudiliği bağlayıcı, hiyerarşik, otoriter, dogmatik hukuki (*halakahik*) kurumlarının, cinsiyet anlayışının ve Postmodern çağın çoğulculuğuna karşı olumlu karşılıklar veremediğini, kendisini sürekli aklayıcı söylemler ortaya koyduğunu ve bununla kalmayıp seçkinliği elitist bir şekilde yorumlamaya devam ederek çoğulcu dünyaya karşı dışlayıcı ve rahatsız edici dil geliştirmeye devam ettiğini açıklamaktadır. Borowitz, bu noktada, Spinoza tarafından başlatılan ve sonraki dönemde bazı modern Yahudi düşünürleri tarafından devam ettirilen bir geleneğin izlenerek gittikçe daha radikal etnik form kazandırılan seçilmişlik kavramının tarihsel eğilimlerinden koparıldığını, indirgemeci tavırlarla sosyal ve politik ayrıştırma ve aykırılıkları sürdürmek adına suistimal edildiğini düşünmektedir.⁹

8 Eugene Borowitz, "Postmodern Judaism: One Theologian's View", *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 44.

9 Yudit Kornberg Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 50-51.

d. Post-kritik Yahudilik, daha sezgici, doğrusal olmayan bilişsel modeller ve pratik maneviyat gibi Postmodern modern unsurlara yönelerek, bilhassa mutlaklık ve kesinlik iddiasındaki rasyonelliğine güvenen Modern Yahudi düşüncesinden ayrılmaktadır. Söz gelişi Postmodern filozof Borowitz modernistlerin ihmal ettiği otonomi normları ile ilahi otoriteyi dengeleme hedefine girişerek beşeri ve ilahi güç dinamiklerini ayarlamaya başlar. Burada o, modern rasyonalizmin bencil önermelerinin sosyal ve politik davranışlarla bütünleşmesini şiddetle eleştirir. Borowitz modern rasyonel unsurlara güvenmez. Modern aklın bireysel özgürlük ile gelenekselciliğin geçerliliğini uzlaştırmasına karşı çıkan Borowitz burada Ben-Sen şeklinde kişisel ve dinamik bir kişisel ilişki kuran bir Tanrı anlayışına sahip olan Buber'den, Tanrı ile ilişkiyi dindar hayatı için gerekli gören Rosenzweig'den ve Tanrı-merkezli bir teoloji ile Yeni gelenekselciliği öne çıkaran Herschel'den olumlu yönde etkilenmiştir. Borowitz, genel hatlarıyla bu filozofları rasyonalist olmayan düşünürler olarak kategorize ederek onların Tanrı ile olan kişisel ilişkiyi Yahudi hayat ve inançlarını geçerli kılma çabalarına sempati ile bakmakta ve bu teolojik bakış açısını, Tanrı'nın yüceltilmesini öne çıkaran bir aşkınlığı onaylayıp bireyin ben otoritesini baltalamayan bir anlayış olarak övmektedir. Dahası Borowitz, İsrâil'in seçilmişliğini güçlendiren Sînâ olayının ve Babil sürgünü gibi diğer önemli olayların tarihselliğinin ihmal edilmemesini savunmaktadır.¹⁰

2. Teolojik Aklın Hermenötiği veya Postmodern Yahudi Akı-Din İlişkisi

Postmodern Yahudi aklının, dini hazları ve kutsal tarihsel veya eskatolojik (Mesihanik) ödev bilincini öne çıkaran klasik İsrâil-Tanrı ilişkisi yerine daha kişisel interaktif ilişkiye, ahlaki karşılıklı beklentilerini esas alan Postmodern Yahudi dindar-kişisel Tanrı arasındaki daha yakın bir ilintilik içinde vahiy, ahid ve liturji gibi önemli unsurlar hakkında parçalı ve çok boyutlu akıl yürütmeler geliştirmekte olduğunu görmekteyiz.

¹⁰ Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", 52-54.

2.1. Vahiy Metnine / Kutsal Kitaba Bağlı Akıl: Vahiy-Postmodern Akıl İlişkisi

Metinsel akılcılık denen bu anlayış, genç nesilleri Yahudi postmodernizm içinde teorik ve pratik açıdan geleneğe yöneltmeyi amaçlar. Postmodern Yahudi düşüncesine bağlı Steven Kepnes, Eugene Borowitz, Peter Ochs, Robert Gibbs, Yudit K. Greenberg gibi bir grup Yahudi filozof beraber hareket ederek “metne bağlı akılcılar” adlı bir oluşum meydana getirmiştir.¹¹ Bu kavramın ortaya çıkmasında Franz Rosenzweig’in “sesli düşünme (*sprachdenken*)” teriminin etkisi yüksektir. Rosenzweig, gerçek bir Yahudi düşüncesinin ancak şifahi tartışma, sohbet veya diyalojik bir ortamda ortaya çıktığını bireylerin kutsal fikirleri düşünmesinden yola çıkmadan anlatır. Bu bakımdan o, kutsal metinleri daha iyi anlamak üzere hakiki bir düşüncenin dil bakımından belli bir zaman içinde ve muhataplarla olacağına işaret etmektedir.¹²

Çağdaş Yahudi teolog Michel Fishbane, kendi hermenötik teolojisi içinde Kutsal Kitap’taki lafız-mana ilişkisini rasyonelleştirmek istemektedir. Ona göre Yazılı Mûsâ Yasası anlayışında ilahi kelamın en geniş hali olarak Yasanın Tanrı sözü ile özdeş olması Hermenötik açıdan Yahudiliğin en derin çekirdeğini oluşturmaktadır. Midraş, bu konuyu detayları ile çalışmaktadır. Klasik Yahudilik / Rabbinik Yahudilikte tefsire dayalı teoloji, hem Yahudi düşüncesi için bir araç hem de sürgünde Tanrı ile İsrâil arasındaki vahye dayalı ihlas için bir araçtır. Yazılı Torah denen Mûsâ yasasının lafızlarına dalmak Rabbilere göre Tanrı’nın kendi sesiyle karşılaşmak demektir. Bu açıdan Yazılı Yasa, ilahi kelamın en geniş halidir. Ancak burada paradoks şudur: İlahi kelam beşer sözleriyle ifşa olmaktadır. Rabbiler, Yahudi bilgelerin her türlü kutsal kitap tefsirini Sözlü Vahiy’e ait görmektedir. Bu şu anlama gelecektir, anlam, Rabbilere ait olup çıplak anlamda bir şey ifade etmez; daha açık bir dille Yahudiliğe göre mana ve yorum Rabbilerin iken lafız Tanrı’ya aittir. Bu açıdan, Rabbilerin Sina’ya kadar uzanan İslam geleneğindeki hadis rivayet

11 Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 17.

12 Franz Rosenzweig, *Star of Redemption*, çev. Barbara E. Galli (University of Wisconsin Press, Wisconsin 1999), 87.

senet zincirine benzeyen bir mana rivayet zinciri (*harizah*) mevcut olup bu süreç içinde ilahi kelama ait tüm yeni formülasyonlar veya yeni yorumlamalar, yığınsal olarak geriye doğru Yazılı Yasa'nın tüm şifahi imkanlarını kapsayacak şekilde Sina'ya irca olunur. Manadaki bu zincir, Yahudi Kutsal Kitap külliyatının birliğinin tamamen bir rabbinik çaba daha anlaşılır bir dille bu işin Midraş geleneğine ait bir eylem oluşunu ifşa etmektedir.¹³

O, böylece her tefsirin yorum eylemi (*parole*) olarak Kutsal Kitab'ın ilahi dilinden çıkan bir formülasyon olduğunu iddia etmektedir. Ona göre rabbilerin sözleri Sînâ ateşinin dehşete düşüren sözcükleridir. İnsan nefesi ile yeniden canlanan ilahi kelam, neşeye bürünmekte ve Tanrı'nın şefkatli ve gülen çehresini ifşa etmektedirler (*Pesiqta de-rav kahana*). Zohar Hermenötüğünde Kutsal Kitap, "Tanrı'nın en somut haldeki kisvesine (*ha albas*)" benzetilir; Kutsal Kitap metinlerinin kutsallığı Tanrının kutsallığına mezc olmuştur. Kutsal Kitab'ın dili, Kabala geleneğine göre, hem mitsel hem de mistik bir karakterdedir. Rabbilerin ihlaslı tedrisatı ve ibadeti, bu daha derin bilinçleri elde etmek içindir. Zohar yorumlarına göre bu gayretlerle aşikar hale gelen Torah, en somut dil ve mitsel imgesi ile en açık anlamlarıyla ilahi olduğunu gösterecek ve daha derin anlamlara kapı aralayacaktır. Kabala geleneğine göre Kutsal Yasa'nın dili, her sema katından geçerken oralardaki her kozmik istasyondan bir başka mistik anlam seviyelerine sahip olarak en yoğun haliyle dünyaya iner. Böylelikle Kabalist bir Rabbi'nin manaya verdiği tefsirler, anlamı her an genişleyebilen Kutsal Kitap içinde gizlenebilmekte ve ifşa olmaktadır.¹⁴

Vahye dayalı metin ile İsrâil özdeşleşmesi konusunda Fishbane, çok yeni görüşlere sahiptir. Söz gelişi ona göre İsrâil tarihini, dinini ve halkını yorumlayan Kutsal kitaptan daha etkili ve sarsıcı hiçbir kaynak yoktur. Tanrıyı rasyonalize eden Yahudi kaynaklarından daha etkili hiçbir beşeri kaynak da yoktur. Yahudi düşüncesi bu açıdan her asırda sürekli bir tefsir / yoruma maruz kalmış ve bu da onları sürekli dinamik ve dinç tutmuştur. Yahudi bireyleri ve cemaatleri,

13 Sam Berrin Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", *Michael Fishbane-Jewish Hermeneutical Theology*, ed. Hava Tirosh – Samuelson - Aaron W. Hughes (Leiden-London Brill Publication, 2015), 22-24.

14 Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", 24- 26.

sadece ve sadece Yahudi geleneği ve tarihinde yüz yüze kalınan metin (text) ile bağlam (kontext) ile Yahudiliğe ait ilahi hikmeti anlayabilir ve yorumlayabilir. Fishbane'e göre bu bakımdan kendisine ait olmayan hiçbir yabancı metin -velev ki kendisinden bahsetsin- yok hükmündedir ve kayıtsız kalınacak bir şeydir. Yahudi bir dindar, varoluşu bakımından ve tahayyülünü oluşturması açısından hem literal açıdan hem de mecazi olarak "okuduğu metnin kendisidir". Kitap merkezli bir kavim olarak Yahudiler için doğal benlik ile kültürel benlik beraber harmanlanır ve teoloji, "tefsire dayalı tahayyül" denen bu harmandan ortaya çıkar. Yahudiliğin en garip imgesel mitleri bile -mesela deniz canavarları, semavi savaşlar, ilahi matemler veya aşklar- kendi literal yapıları içinde yeniden Yahudi için değer kazanır. Bu bakımdan Yahudi düşüncesine ait her bir sözcük, zahiren "Talmudik Yahudi kaynaklarına" zımnen ise "Kutsal Kitab'a" dayanan söz diziminden (*parole matrix*) ibarettir. Son tahlilde Fishbane kendi Hermenötik yaklaşımı açısından Yahudi toplumunu, düşünce, davranış, hayat görüşü açısından "metinlerle iç içe bir hayat (*vita textualite*)" yaşadığından kutsal kitapta atıfları bulunan bir varoluş içinde Yahudi kutsal metinlerinin şekillendirdiği bir hayat ve tarihsel olarak Yahudi hayatlarının şekillendirdiği bir Yahudi kutsal kitap özdeşliği olarak görmektedir.¹⁵

Postmodern Yahudi düşünür Yudit Kornberg Greenberg, Rosenzweig'in sesli düşünme fikrinin bir anlamda "yeni düşünce" olarak Postmodern bir anlamı olduğunu iddia eder. Ona göre acil aracılık anlamında sözün düşünceye dönüşme fikri vahyin, işitilen ve yazılan bir konuşma olmasının ardındaki aracısız oluş ile aracılık arasındaki gerilimi azaltacak bir söze dönüşmesi gibi düşünülebilir. İşitme fenomenolojisi bu gerilimler arasında köprü görevi yüklenecek ve metne muhatap olmanın hayati parçası olacak hatta muhatapların benliklerindeki öteki oluşları giderecek ve birbirlerini tamamlayan iki denk tarafa dönüştürecekler. Böylece Postmodern metinsellik bakımından vahyin hermenötüğü diri kalacak ve "her zaman yenilenen farklı anlamların doğuşuna" götürecektir.¹⁶

15 Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", 1-2.

16 Yudit Kornberg Greenberg, "The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig's Theory of Revelation", *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York-London: New York University Press, 1996), 294.

Post-kritik ve post-liberal boyutlarıyla Postmodernitenin dil-metin ilişkisini öne çıkaran akılcılığını esas alan bir kutsal metinlere dayalı bu akıl anlayışı, din-akıl ilişkisine dair yeni yaklaşım modelleri ortaya çıkaran bir anlayış olup aynı zamanda Kutsal Kitap Akılcılığı adını almaktadır. Hatta 2000 yılında bu grup, bir e-dergiye sahip olan cemiyet de kurmuştur.

Postmodern kutsal kitap akılcılığı, orta çağın daha çok bilişsel olan yönteminden veya modern dönemin rasyonel Hermenötik aygıtların daha çok dil, işaret, metin ve yorumlama gibi Postmodern Hermenötik aygıtlara dayalı bir anlayış geliştirmektedir. Postmodern düşünörlere göre akıl yürütme aynı zamanda kendi temize çıkarma eylemini sunmaktadır. Bu bakımdan yorumlama, en uygun akıl yürütme kabul edilmektedir. Bu bakımdan metne dayalı mantıklı olma veya akıl yürütme, farklı bir pragmatik bağlama sahiptir; yüz yüze bir sohbet değil ama bir metin hakkında soruşturmada akıl yürütmede bulunmaktır. Bu okuma metni kendi dünyasını yorumlamak ve anlamak için kullanmak demektir. Ancak bu okuma algılanan veya makul kavramlarla çevrili bir dünyayla soyut bir ilişki kurmak değildir. Metni yorumlama ise aslında felsefi bir akıl yürütme demektir. Böylece metin hakkında akıl yürütme, herhangi bir otoriter kurum lehine akli kurban etmek değil aksine hiçbir kurum veya yapı adına veya lehine olmadan akli gelenek ve uygulamalar yoluyla canlandırma, dinamik hale getirme işlemidir.¹⁷

Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur, Julia Kristeva, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jacques Derrida gibi çoğunluğu Yahudi asıllı Postmodern yorum bilimcilerin teorik yapılarını, Kabala başta olmak üzere, Talmud kültürüyle cinsiyet kategorilerine dikkat ederek uzlaşma içinde uygulanan postmodern Yahudi metinsel akıl yürütmenin bazı temel şartları bulunmaktadır;

a. Metne dayalı akıl yürütme, klasik metinlere cevap vermek üzere icat edilmiş postmodern dönemdeki güncel ve yeni yorum metinlerini “yabancı veya farklı yapıdaki metinler” olarak görmeyi

¹⁷ Robert Gibbs, “Why Textual Reasoning?”, *Journal of Textual Reasoning*, (Erişim, 21 Aralık 2020). <http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-1-number-1/gibbs-why-textual-reasoning/> (21.12.2020)

reddeder aksine değerli görür. Bu yaklaşım aynı zamanda hem kadim zamandaki hem de çağdaş sosyo-kültürel şartları göz ardı edecek şekilde ilk metni mutlak, dogmatik ve tek gerçek görme fikrinden vazgeçmeyi gerektirir. Bunun yerine bu yaklaşım, kişinin yaşadığı şartları içinde metni okuması yoluyla ortaya çıkan sorunları daha fazla tarafsızlık ve subjektiflik içinde, daha özgün ve daha spritüel ve daha bağlamsal bir şekilde okumayı önemser. Bu Postmodern metinsel akıl yürütme, Kutsal kitabın Tanrının bildiği ve öğrettiği açık, basit ve eşsiz bir anlamdan ziyade Tanrısal olmayan ama beşeri olan, geçici olan, farklı perspektiflere ilgi duyan nispi yorumlarla çoklu anlamlar ortaya koyan bir okuma türüdür.¹⁸

b. Metinsel akıl yürütme, metinselliği inşa edici çok farklı özellikleri her açıdan homojen edici veya indirgeyici her akademik veya felsefi söyleme karşı çıkar. Yaygın bir eğilim olarak bilgiye dayalı metnin içeriği ile metnin yaşanan niteliği arasını ayırma alışkanlığı bulunur. Bununla beraber, metinlerin kendi bilgi verici içeriğini mümkün kılan telaffuz, metafor, retorik, kelimeye ait sesler gibi ikincil derecedeki metinsellik özellikleri, inşa edici özellikte olup metnin çoklu anlamlar kazanmasına sebep olabilir.¹⁹

Bu durum, Postmodern Yahudi filozof Levinas'ın, Yahudi metinlerine genel yaklaşımını anımsatan önemli bir makalesinde açık bir şekilde anlatılmıştır. Levinas'a göre hem Midraş hem de Yahudi geleneğinde de görüldüğü üzere metinlerin çoklu anlamlara yönelik bu açık oluşu, metin adına endişe verici veya anlamları çürüten bir belirsizlik değil; aksine daha çok Yaratıcı Tanrı'nın her zamana uygun bir şekilde yine yaratıcı sözünün çok boyutluluğu ve sonsuzluğunun semiyotik bir yansıması olarak algılanabilir.²⁰ Bu bağlamda Yahudi kutsal metinleri hakkındaki akıl yürütme, anlam açısından çoğulcu bir duruşa sahiptir. Bu duruş, tek düze tematik veya ideolojik okuma değil aksine her açıdan ironi, gerilim, metafor, esnek söylem ve değişik kıssacı stratejilere açık olan çok anlamlı okumalara açık olmaktadır.²¹

18 Jacop Meskin, "Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History", *CrossCurrents-Rethinking Jewish Theology* 49/4 (Winter 1999-2000), 479- 480.

19 Meskin, "Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History", 480.

20 Emmanuel Levinas, "Revelation in the Jewish Tradition," *Beyond the Verse*, çev. Gary D. Mole (Bloomington Indiana University Press, 1994), 129-50.

21 Meskin, "Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History", 481.

c. Son olarak ve belki de en ilgi çekici şekilde metinsel akıl yürütme kampındaki akademisyenler, güncelleme bağlamında Yahudi geleneğinin kendi benzersiz anlam çeşitliliğini üretmiş olduğu ve bizzat meşrulaştırdığı özel okuma uygulamalarını Postmodernitenin imkanlarıyla kataloglamaya ve tanımlamaya yeni başlamaktadırlar. Talmud kültüründe klasik “metinsel akıl yürütme” olarak bilinen eylemin keşfetmeyi amaçladığı en somut pratikleriyle karşılaşyoruz. Bu tür metinsel muhakemenin yakından ilişkili en az üç boyutu bulunmaktadır: 1) Metinsel yargılama sayılacak bu sürecin Hermenötik boyutu, geleneksel okuma uygulamalarındaki ayırt edici yorumlama teknikleri ve stratejilerinde farklı yorumlar halinde mevcuttur. 2) Metinsel akıl yürütmenin sosyo-tarihsel boyutu ise genelde geleneksel okuma pratiklerinin geliştiği ve iletildiği, pedagojik paradigmalara, kült kurumlarına, sosyal yönleri olan dini uygulamalara ve metinleri fiziksel olarak düzenleyen veya yeniden üreten dini modeller atıfta bulunmaktadır. 3) Bu iki boyutun dışında metinsel akıl yürütmenin inşa ettiği kozmik tecrübe boyutu mevcuttur. Bu boyutta metin, bizzat onu okuyan kişiyi hissederek ve yaşayarak metne bağlı şekillenen bir tecrübe dünyasına yerleştirmektedir.²²

Eleştirel bir sorgulama modeli olarak bu metin okuyuşu, akıl yürütmeyi gerektiren veya metnin gerçek sahibi olanın ilahi aşkını çağırın ve ıstırapın bağlamları olduğu kadar çok özel biçim varsayarak, aklın ilişkisel veya metin-okuyucu arasındaki diyalojik etkinliğini Postmodern kalıplarla yeniden tanımlar. Burada Yahudi akılı, bu metafizik sevginin Yahudi ile Tanrısı arasındaki yakın ilişkiye dayalı oluşunu gösterir. Bize dünyayı bilmememizi sağlayan derin yerleşik ilahi bilgi kurallarının bütününe en kısa sürede dokunmak bu okuma biçimini verecektir. Yine bu ilişki biçiminde, akıl yürütme onarıcı görevdedir ve dindar olarak onsuz yaşanamayacak bir faaliyet içindedir. Postmodern eleştirel filozoflara göre bu anlayış, bir tür klasik tefsir ile Postmodern yorumlamayı uzlaştırma çabası olup kutsal metin adına umutsuzluğa kapılmamayı öğretmektedir.²³

22 Meskin, “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”, 481-482.

23 Peter Ochs, “Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism”, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 77.

Steven Kepnes, geleneksel, çağdaş (özellikle Postmodern), metne dayalı, felsefi, kollektif ve pragmatik bir tarza sahip olan bu akıl yürütmenin gerçek bir süreç olması için sırasıyla dört önemli safha listeler: a. Hazırlık safhası olan bu ilk adımda “cemiyetin öncelik verdiği konular”, toplum tarafından çözülmek istenen “güncel problemler” hatta İsrâil ve diaspora, kadınlar ve Mûsâ Yasası, Rabinik mantık ve Batı mantığı gibi “dilemma konular” ortaya çıkmalıdır. Bu konular belirlendikten sonra uygun bir kutsal metinler ve seküler bilimsel metinlerle konu ele alınmalıdır. b. Konuların tartışılması “diyalojiye” dayanmalı Derrida ve Gadamer gibi dil ve Hermenötik filozoflarının teorileri ışığında muhataplar fikirlerini söyleyebilmelidirler. c. Ortaya çıkan diyalojik sonuçların analizi, sistemleştirilmesi ve eleştirel düşünceleri analitik metinsel akıl yürütme formuna sokulmalıdır. d. Son safhada ortaya çıkan akletmeye dayalı ürün, radikal ampirizm adı verilebilecek bir anlayışla metnin gündelik hayattaki karşılıkları toplum hayatını iyileştirici yönleri meydana gelecek ve “Vahiy metninin toplumdaki gerçek değeri” gün yüzüne çıkacaktır.²⁴

Neticede Vahyin metnine yönelik bir akıl yürütmenin merkezinde felsefi bir argüman değil Kutsal Kitap pasajlarının olmasını, klasik dönemden günümüze “Yahudi bir düşünceyi” yansıtmamasını, bir ortak kanaat değil farklı ve çoklu görüşleri dile getirmesini ve Yahudi toplumunu ilgilendiren ahlaki veya teolojik bir meseleyi aydınlanmasını isteyen Steven Kepnes, metne dayalı akıl yormayı, bireysel olmayan ama bir topluluk anlamlandırması olarak önemsemektedir. Kepnes, canlı bir metinsel akıl yürütmenin başarılması için “Yasa metni”, “klasik dönemdeki anlamlara odaklanan yorumcular” ve “Yasa’yı ele alıp tartışan, her kutsal hikaye için çoklu anlamları ortaya çıkan hukuksal metinler için dinamik ve güncel yorumlar keşfedecek olan halihazırdaki yorumcular” olmak üzere üçlü bir saç ayağı kurmayı teklif etmektedir. Böyle bir çaba bilimsel sezgi ve ilhamların ortaya çıktığı bir süreç olduğundan Yasa metni hakkında yapılacak her yorumlama sürecinde “tek bir kutsal pasajın çoklu anlamlarının (polysemy)” nadiren meydana geldiği bir “Yeniden Vahyedilmiş bir Mûsâ Yasası” mükemmel bir şekilde ortaya çıkmış olabilecektir.²⁵

²⁴ Steven Kepnes, *The Future of Jewish Theology*, (Oxford Wiley-Blackwell, 2013), 180-200.

²⁵ Steven Kepnes, *The Future of Jewish Theology*, 172-180.

2.2. Pactio Rationale : Ahid Yenileyen Postmodern Yahudi Akılı

Her türlü normatif ölçütten uzak olan Postmodernite, yeniden canlanan bir Yahudi hususiliği ortaya çıkarmaktadır. Postmodern eleştirel akıl, Derrida'nın işaret ettiği gibi beşer aklında bulunan farklılaşmış aygıtların keşfedilmesini, Lyotard'ın savunduğu şekliyle farklılıklara ve öteki oluşa önem veren ama normatif kimlik verici tüm büyük hikayeleri göz ardı etmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan ahidin beşeri tarafı olan İsrâil'in özel, tarihsel ve sınırlı özelliklerine rağmen ahidin diğer tarafı olan Tanrı'nın evrensel, ebedi, mükemmel ve sonsuz oluşu çelişkisini giderecek olan Postmodern aklın işlemesidir. Postmodernizme dayalı bir teolojiye göre Yahudi, ahid ilişkisinde otonomi sahibi olarak kendi kendine karar verebilen bir taraf olmayı başarabilecektir.²⁶

Talmud bilgilerinin dinini "ahid merkezli şekillenen şefkat, Tanrı adaleti ve Tanrı Merhameti gibi değerlerin oluşturduğu kavramsal bir harita" olarak gören Peter Ochs, Tanrı ile ahidin bilhassa Postmodern benlik için hem otonomi kazandıran bir ilişki olduğunu hem de benliği ilahi muhatap ile bağladığını böylece ilişkiye dayalı bir yerleşmenin meydana geldiğini; bu ilişkinin sevgi, bağımlılık, karşılıklık, yakınlık ve hakimiyet gibi sayısız sonuçlar doğurduğunu iddia eder. Diyalojik anlamda sürdürülebilir bir ilişkide benlik bir anlamda topluluğu betimlediği için bir ilişkiler matrisi (ardışıl dizini) olarak görülebilen bu topluluk, ilişkilerini maddi boyutta sosyo-kültürel ve dilsel açıdan düzenleyen diğer topluluklardan farklılaşacaktır. Sonuçta ona göre ahide dayalı İsrâil benliği, psiko-somatik bir ilişkiler matrisi sayılabilir.²⁷

Yahudi benliğini Tanrı ile olan ahde dayalı ilişkide şifahi ve a priori bir kategoriye yerleştiren Postmodern Yahudi düşünür David Novak'a göre İsrâil ahdi, Yaratıcı ile yapılan bir kontrat olarak belli bir zaman içinde başlayan (*terminus a quo*) herhangi bir bitiş zamanı (*terminus ad quem*) olmayan aynı zamanda İsrâil'in Tanrı tarafından şartsız olarak seçilmiş oluşunun Tanrı'nın ise seçilmemiş oluşunun somut bir gerçekliğidir. Bu ahid, fenomenolojik veya Buber'in benimsediği

²⁶ Edith Wyschogrod, "Reading the Covenant Some Postmodern Reflection", 65-68

²⁷ Peter Ochs, "Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology", 118.

anlamda “felsefi antropolojik” değil tamamen “ontolojik anlamda evrensel uzantıları” olup onsuз herhangi bir yaratma eylemi devam edemez (Yeremya, 33/25).²⁸

İsrâil Ahdi ışığında Mûsâ Yasası, Tanrı, ilahi emir ve yasaklar ile Seçilmiş Tanrı halkı olarak İsrâil ve kötülük gibi klasik Yahudi teolojisine ait temel konuları yenilemeyi düşünmektedir. Postmodern teolog Borowitz, Yahudi dini tecrübelerini sırasıyla Ahid, Arz-ı Mevud’a yerleşme, Rabbinizm, diaspora, özgürlük kazanma, post-holokost şeklinde özetlemektedir. O, modern Yahudilerin, Batılı, Aydınlanma kaynaklarının sunduğu ölçütlerle hareket ettiklerini geleneksel Rabbinik kaynaklardan yüz çevirdiklerini İsrâil gibi cemaat kültürünü önemseyen bir dinin toplumsal bağlarını koparıp onu bireye bağladıklarını bunu yaparken modern devlet, modern bireysel haklar ve evrensel ahlak gibi katı modern rasyonel standartları esas aldıklarını açıklar. Neticede ona göre Yahudilerin modern dünyadaki durumları klasik Rabbinik kültürdeki uzantılarıyla çelişki içine girmiş ve sonuçta dünyevi tercih ile modern insan olma ile Yahudi kalma arasında tercih yapması istenmiş ve çoğunlukla modernite lehine bir anlayışa izin verilmiştir.²⁹

Yenilenmiş ahid fikrine öne sürerek Yahudi teolojisinin merkezi odağında asimetrik olarak “Tanrı ile Postmodern Yahudi arasındaki bağlayıcı ahdi” gören³⁰ Borowitz’in savunmuş olduğu Postmodern paradigmalara yenilenmiş İsrâil ahdi fikri, ileri liberal bir kavram olarak otonomi kazanmış bir anlayışa dayanmaktadır. Onun ahid anlayışı ise, geleneksel değerlerle şekillenen bir normatif anlayışa bağlı olmakla beraber “post-liberal bir teolojisine” sahip olmakta ve Yahudi hukukunun hemen altında veya ona yardımcı rolde bir kendi kaderini tayin etme yetisine sahip olmaktadır. Borowitz kısmen veya tamamen Yahudi inançlarına yapı kazandıran kendinden önceki teolojik yaklaşımları kısmen veya tamamen reddederek yeniden yapılanmış

28 David Novak, “Is the Covenant a Bilateral Relationship? A Response to Eugene Borowitz’ *Renewing the Covenant*”, *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 84-85.

29 Eugene Borowitz, *Exploring Ethics-Papers on Covenant Responsibility* (Detroit: Wayne State University, 1990), 20-27.

30 Peter Ochs, “Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology”, 115.

bir ahid sunma çabasıdır.³¹ Böylece Borowitz Yahudiliğin özünü, iki taraflı bir ilişki olarak gördüğü ahde yerleştirmekte; bunun ise öncelikle Tanrı ile İsrâil arasındaki ilişkiyi daha sonra ise Yahudiler arasındaki ilişkileri düzenlediğini savunmaktadır.

Borowitz kısmen veya tamamen Yahudi inançlarına yapı kazandıran kendinden önceki teolojik yaklaşımları kısmen veya tamamen reddederek “yeniden yapılanmış bir ahid” sunma çabasıdır. O, Ahid Tanrısı olarak Aşkın Varlığın Yaratıcı, Vahyedici ve Kurtarıcı kimliğiyle Yahudi dindarın ahde bağlı hayatını geleneksel kültür içinde aile, cemiyete adanmış bir şekillendirdiğini ve İbrânî dili, dini adetler ve İsrâil toprağı gibi kavramlarla onu ilişkilendirdiğini açıklar. Borowitz, İsrâil ahidinin tarihsel devamlılığıyla gücünü koruyan bir Yahudi benliğini ima ettiğini ama çoğulculuğa dikkat etmeyen yükümlülükler tesis edilerek haklı bir olgu oluşunun ihmal edildiğini düşünür. Ona göre Ahid, Yasa’nın otoritesi ve formel kurallarıyla eli kolu bağlanmamalı aksine dinamik ve canlı bir dindar tecrübesine dönüştürülmelidir. Bu noktada yenilenmiş bir İsrâil Ahdi, Postmodern Yahudi dindarının kişisel ve imtiyazlı tarzda işleyen Tanrı ile yakın temasının ana itici gücü olmalıdır. Böyle bir ilahi olay ile kişinin tarihsel olarak İsrâil’in kaderine ve ana gövdesine bağlanması mümkün olabilecektir. Bu dönüşüm ile dindar bireyin benliğinin bir cemaat yapısına ait olması, onun Yahudi halkı ile ilişkisini de düzenleyecek ve Tanrı ile canlı bir karşılaşma olarak anlayacağı bir ahidleşme ile sorumlu bir birey olarak akıl yürütme kapasitesi artabilecektir. Zira böyle bir Postmodern parçalanmış benlik anlayışı, yaşanmış dini tecrübe ile diri hafıza arasındaki aracılık görevi görebilecek sonuçta da kişilik ve Yahudi kimliğinin geçici ve parçalı özdeşleşmesi söz konusu olacaktır.³²

Postmodern filozof Edith Wyschogrod ise iki ahid arasındaki Postmodern Yahudi aklın durumunu sorgulamaktadır; yenilenmiş bir anlayış ile ahid daha karmaşık ve daha zengin bir dile sahip olacak ve anlam dolu bir Yahudilik ortaya çıkacaktır. Wyschogrod,

31 Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 51-54.

32 Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 55.

büyük harfle Ahid derken Mûsâ'nın aldığı Sînâ Ahdi'nin küçük harfle ise tüm insanlığa yönelik evrensel ahlaki yönleri olan Nûh'un ahdini kastetmektedir. Ona göre Yahudi hem İsrâil ahdine hem de tüm insanlığa yönelik ahde mensup olmaktadır.³³

2.3. Somut ve Dinamik Yahudi Cemaat-Mâbed Aklı: Liturjiye Dayalı Akıl

Yahudi Postmodernizmi, teolojik hakikati, liturjik karakterde görmektedir. Zaten bu liturji de öğretmektedir ki teolojik hakikat, karakteri icabı saygıyı gerektirmek üzere açıklık, yoğunlaşmış, berrak, bomboş ve yeni şeylere boyun eğen bir zihne muhtaçtır. Bu açıdan bakıldığında liturji, teolojik hakikatleri, yeknesak ve saf özler değil felsefi, teolojik, ahlaki, sanatsal, şiirsel, müziksel hatta folklorik danslarla ilintili olarak melez ve çoklu şekillenmiş formlarda görmektedir. Zira liturji için hakikat, mantık, söz ve akıl için özel bir yakınlığa sahiptir. Bu açıdan bakıldığında liturji, beşeri ve ilahi logosun bir kombinasyonu olarak aynı anda söz, akıl ve manevi iyileşme içermektedir.³⁴

Seçkinlik öğretileriyle Yahudi dışlayıcı özel oluşu, tasnifçilik açısından düşünüldüğünde ne Aristo mantığındaki gibi türlerin veya cinslerin alt bölümleriyle alakalıdır ne de Hegel'in savunduğu farklılıkların benzerlik potasında toplanmasıdır. Aksine Yahudi özel oluşu, diğer geleneklerin özel oluş öğretileriyle fenomenolojik mukayeselerle daha iyi anlaşılabilir. Böylece genel bir anlam kazanabilecek bir karakterde olup Yahudi mantığı tutarlılık kazanacaktır.³⁵

Çağdaş Yahudi düşünürler, özel ve sınırlandırıcı bir cemaate sahip olduğundan hem çoğulcu Postmodern aygıtları hem de Yahudiliğinin özel oluşunu öne çıkaran bir akıl yürütme içine girmektedir. Borowitz, bu noktada geleneğinin otoriter ama ısrarcı olmayan bir tavırla önceliklerini belirlediğini bu yüzden de Batı kültürüne ait te-

33 Edith Wyschogrod, "Reading the Covenant Some Postmodern Reflection", *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 61- 62.

34 Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 195.

35 Robert Gibbs, "Postmodern Jewish Philosophy", *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 22-23.

mel düşünce kalıplarında kalarak ona cevaplar vermeyi daha uygun bulduğunu açıklar.

Yahudi düşünürü Steven Kepnes, Postmodernizmin ışığında sinagog kolektif ibadet kültlerini aklileştirmek üzere pek çok boyutuyla ele almaktadır. O, kelime, metin, neşide, kostüm, müzik gibi unsurlar yardımıyla cemaatle yapılan ibadetleri kutsal mekan bağlamında yeni paradigmalara göre “dini bir karizma” olarak anlamlandırmaktadır. Ona göre klasik dönemden itibaren mâbedlerde yapılan litürjik faaliyetlerin “Postmodern açıdan yorumlanmasının” vakti gelmiştir. O, modern Yahudi düşünür Hermann Cohen’in “Liturji, cemaat aklının dilidir.” savına katılmaktadır. O bunun anlamını, liturjiye dayalı cemaate aklının, pasif bir araç değil aynı zamanda mekân ve zamanı kutsallaştıran bir dil olarak yazılı kaynağı her zaman farklılaşabilen, daima kendini yenilemesini bilen, statik kalmayan aksine her zaman farklı teolojik veya imani boyutlar ifşa eden, canlı ve güncellenerek icracılarının maharet ve tavırlarını yansıtan mâbed içindeki Yahudi akıl gücünü yansıttığını öne sürmektedir.³⁶

Kepnes, kendi litürji akıl yürütmesini inşa ederken Moses Mendelssohn, Hermann Cohen ve Franz Rosenzweig gibi modern rasyonalist Yahudi filozoflardan yararlanmaktadır. Kepnes, Rosenzweig’in “liturji Yahudiliğini mantığıdır (*organonstellung*)” iddiasını oldukça önemsemektedir. Zira Rosenzweig, Yahudi toplumunun tarihsel kurtuluş dramasına dönüşen Yahudi halkının kaderini ve bu kurtuluş tarihi içindeki eşsiz rolünü litürji yoluyla Hermenötik açıdan en iyi şekilde yansıtmaya devam ettiğini açıklamıştır.³⁷

Kepnes’e göre lituriye dayalı Yahudi akı, dil (kutsal metin ve övgüsel beşeri şarkılar) yoluyla somut hale dönüşmekte ve ışığın prizmadaki tayları gibi çeşitli renklere bürünmekte farklı kategoriler halinde dindar bilincini yansıtmaktadır. Öte yandan dil, yapısı, semantiği ve retoritiği açısından düşünceyi izhar edip yaratmaktadır. Bu yönde klasik düşünce sistemlerini yeniden değerlendiren ve “Post-liberal veya Post-kritik dönem” de denilen bir düşünce fazını savunarak beşerin anlam subjektifliğine bağlı bir Hermenötik geliş-

³⁶ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 3.

³⁷ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 4-5.

tiren Postmodern filozof Paul Ricouer'un ifadesiyle "dil, düşünceyi yaratmaktadır". Bu yüzden günde üç defa, sabah, öğlen ve gece olacak şekilde evrensel Tanrı'nın hazır oluşunu, sevgisi ve verdiği gelecek umudunu işleyen yerel mâbed ayinlerinde belli bir coğrafya, belli bir cemaat ve zamanı belli edecek şekilde işleyen özel bir metne dayalı litürjik dil, hem modern anlamda Yahudi dindarın imanını ve aklını ortaya koyacak hem de Postmodern anlamda gerek eşzamanlı olarak gerekse diyakronik ve (Martin) Buberyen bir tarzda tarihsel açıdan "İlahi Sen ile Yahudi Ben" arasındaki diyalojik ilişki açısından tam olarak ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında litürjideki Yahudi aklı, "Postmodern mantık" anlamında zengin somut bir felsefe olarak çoklu boyutları olan diyalojik bir söylem halinde "sosyal bir oyun" kimliğine bürünecek hem lengüistik açıdan, hem müzikolojik olarak hem de tiyatral açıdan dindar topluluğun düşüncesini "zamansal en uygun cemaat olayına" dönüştürecektir.³⁸

Neticede Kepnes'e göre postmoderniteyi inşa eden Yahudi aklının litürji anlayışı da yeniden inşacı ve Postmodern eleştirel yöntemlerine uygun olarak gelişmektedir. Kutsal kitap akıl yürütmelerine paralel olarak gelişen bu anlayış, ihyacı bir yaklaşımla duanın, yaratıcı, ilişkiyi düzenleyici ve yenileyici ve gelecek adına dindarı inşa edici özelliğinin farkında olarak tekrarlama, yorumlama ve meditasyon stratejileri geliştirmekte; yokluk üzerinden mevcudiyete, farklılıklar üzerinden çoğulcu kimliğe, anlamsızlıklar üzerinden anlamlılığa vurgu yapmaktadır. Postmodern eleştirel yaklaşım litürjiyi düzenlerken, M. Burber'in Ben-Sen ilişkisini, H. Cohen'in Tanrı ile dindar uzlaşısı, F. Rosenzweig'in konfigürasyon fikrini, Pierce'in Üçüncü oluş anlayışını ve P. Ochs'un ilişki mantığını öne çıkarmaktadır. Bu anlayışların ana gayesi olan ve karşıt görünen gerçeklikler -gök ile yer, Tanrı ile insan, birey ile topluluk, düşünce ile eylem- arasında mekân ve zaman açmaktadır. Litürjik akıl, bu ilişkileri ritüel olarak bir araya getirecektir.³⁹

³⁸ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 5-6.

³⁹ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 9.

3. Postmodern Akıl Uzlaşan Yahudi İnancı

Postmodern Yahudi teolojisi, “Tanrı”, “Ahid” ve “Yasa” üçlemesi etrafında şekillenen Ortodoks öğretileri Postmodern aygıtlarıyla değerlendirmektedir; Tanrı, Yasa metni etrafında ve ortak değerlere sahip cemaat etrafında anlamlı olurken bu anlayış Ahid’i merkezi kılacaktır. Ahid, İsrâil’i Tanrı halkı yaparken İsrâil ise Yasa’ya boyun eğmektedir. Postmodern Yahudi benliği, İsrâil’in Tanrı ahdiyle ile tikel bir hal alırken Yasa, bu ikisiyle karşılıklı derin bir ilişki içine girmektedir.⁴⁰

Yahudi Postmodern düşünür Eugene Borowitz, postmodernizmin dindar imanı hakkında konuşmak için uygun bir dil yarattığını iddia eder. Aslında Postmodern durum Yahudi aklı için Nazi soykırımı neticesinde oluşan Holokost sonrası durumu bilhassa Siyonizm sonrası veya İsrâil devleti sonrasında ortaya çıkan Yahudi tarihsel kültüründeki karmaşık ve saydam olmayan çok boyutlu paradigma değişimlerini ifade eder.⁴¹ Böylece Modernistlerin Yasa (Torah), Tanrı ve İsrâil hakkındaki geleneksel öğretileri terk etmelerine karşın Postmodern Yahudi teologlar, bir alternatif üretmek yerine bu öğretileri Postmodernitenin sunduğu aygıtlarla geleneği yeniden okumak ve sonunda Postmodern Yahudi inancı ortaya çıkarmak istemektedir.

Postmodern Yahudi düşüncesi kendi öncüleri olan Neo-Kantçı modernist filozofları derinden eleştirerek işe başlarlar. Bu açıdan bakıldığında Postmodern Yahudi aklı, modern aklın dine adına üretilen tüm zihinsel şikayetlerine karşı teker teker cevaplar bulabilen bir felsefe sunar. Söz gelişi bir gerilim olarak Şefkatli (*Rachamim*) ve çok duyarlı Yahudi Postmodern aklına göre modernizm, bütün rasyonel boyutlarıyla İsrâil geleneği adına bir sefalet ve bir acı çekmedir. Zihni açıdan sefalet ve acı çekenlere karşı merhametli olan Tanrı ise gelecek adına eşsiz bir umuttur. Midraşim gibi Rabbinik geleneğin ifadesiyle söylersek vahiy, dolayısıyla *inanç ve akıl, ateş ile çekiç beraberliği gibidir. Birbirlerine değdikçe kıvılcımlar gibi zengin anlamlar ortaya çıkar.* Bu açıdan Postmodern Yahudi aklı, Midraşim’in hem çok anlamlı bir

40 Edith Wyschogrod, “Reading the Covenant Some Postmodern Reflection”, 63.

41 Steven Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 4.

perspektif sunduğuna hem de farklı bağlamlarda zengin ve dinamik kurtarıcı fırsatlar sunduğuna ikna olmuştur.⁴²

Postmodern teologlar, İsrâil'in Tanrı ile yapmış olduğu ahdi Postmodern paradigmalara göre yenilemeyi yani kültürel açıdan Yahudi monoteist inancının varlığını güncellemeyi ve devam ettirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu düşünürler sayesinde Postmodern Yahudi aklı: a. Aslında İsrâil'in Mûsâ aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu ahdi yenilemeyi; b. Çağa uygun hale getirerek Postmodern Yahudi inancını ortaya çıkarmayı; c. Böylece ortaya çıkacak Postmodern Yahudi eleştirel aklının aygıtlarını belirlemeyi istemektedir.⁴³

Yahudi inanç, davranış ve teolojileri ve felsefelerini Postmodern aklıyla uzlaşmakta ve sırasıyla: a. Aşkın Postmodern Yahudi gerçekliğini; b. Bireysel Yahudi dindar otonomisini; c. Çoğulcu ortamda Yahudi toplumunu belirlemek istemektedir. Bu doğrultuda o, üç önemli Postmodern teolojik akıl yürütme ortaya koymuştur: a. Liberal Yahudilik dâhil Aydınlanma ve Modernizmin önerdiği Yahudilik türleri yetersizdir bu yüzden Mûsâ Ahdi yenilenmeli ve Postmodern tenkitçi aklın imbiğinden geçerek güncellenmelidir; b. Modern Yahudi dünya görüşünün dışlayıcı, anlaşılmaz ve mutlak dogmacı yapısının tenkit edilmesi gereklidir; c. Ahid'in yenilenmesini amaçlayan Postmodern bir teolojinin inşası ile gerçek bir Postmodern maneviyat ve cemiyetin oluşturulması amaçlanmalıdır.⁴⁴

Postmodern Yahudi Felsefesine göre kitap külliyatları ile okuyucu ve yaşayan arasındaki temel etkileşim bu iki tarafın birbirlerinde bulacakları acı, özgürlük ve sorumluluk benzerlikleridir. Postmodern mantık, felsefi açıdan yeniliklerle ortaya konacak ve hem özel olmayı hem de genel olmayı birbirine bağlayacak modeller geliştirecektir.

Başka bir boyutla Yahudi aklı seçkinlik öğretileriyle Yahudi dışlayıcı özel oluşu, tasnifçilik açısından düşünüldüğünde ne Aristoteles mantığındaki gibi türlerin veya cinslerin alt bölümleriyle alakalıdır

42 Peter Ochs, "Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy", *The European Legacy* 2/1 (June 2008), 74.

43 Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 27.

44 Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", 49-50.

ne de Hegel'in savunduğu farklılıkların benzerlik potasında toplanmasıdır. Aksine Yahudi özel oluşu, diğer geleneklerin özel oluş öğretileriyle fenomenolojik mukayeselerle daha iyi anlaşılabilir. Böylece genel bir anlam kazanabilecek bir karakterde olup böylece Yahudi akli tutarlılık kazanacaktır.⁴⁵

Borowitz'e göre Postmodernizm, Yahudi teolojine uygun bir felsefi anlayış geliştirmektedir. Söz gelişi ona göre Postmodernizm, bir Yahudi inananın din dilini güncellemekte, yetersiz kalan Rabbinik kültürel dili onarmakta böylece Yahudi teolojisine ait temel gerçeklerin jargonunu yenilemektedir. Yine Yahudi teolojisine uyarlanmış özgün bir Postmodern tarz, herhangi bir teolojik sistemin sınırlandırılmasında gözle görülür bir hoşgörüyü sahiptir. Borowitz, yeni bir Postmodern Yahudi dindarlığı formuna sahip olmakla ve evrensellik adına daha fazla çoğulcu bir anlayışla yenilenmiş bir seçilmiş halk anlayışıyla donanan Yahudi profili ortaya çıkarmak istemektedir. Ona göre Postmodernite ile özdeşleşen bir teolojik akıl sayesinde güncellenip yenilenmiş ve bireysellik sosyalitenin daha fazla öne çıktığı Tanrı ahdine mensup insanı olarak Yahudi, "Ortodoks olmadan da dindar kalabileceğini" ileri sürmektedir. İbrânî halkı olmak gibi seküler bir kimliğin, milletler arasına karışmada daha fazla öne çıkabileceğini kabul eden Borowitz, teolojik konularda iki önemli Postmodern motifi sürekli kullanmayı öğütler; "Tanrı'ya dönmek" ve "plüralizme uygun bir seçkinlik".⁴⁶ Sonuçta Borowitz, modernitenin sahte veya karşıt bir maneviyatçılık sunduğu için bitmesi gerektiğini, buna karşın daha tarihsel bir bağlamdaki bir teolojik anlayışla postmodernitenin daha bireysel maneviyatlara yöneldiğini açıklar.

Borowitz, Postmodernitenin temel yapıtaşlarından faydalanarak inşa etmiş olduğu Yahudi inancının temel unsurlarını listelemektedir:

a. *Tanrı Yerine Güçlü Aşkın Varlık*: Borowitz, klasik Tanrı fikriyle ilişki içindeki Postmodern insanın bilişsel özgürlüğünün, mevcut

45 Robert Gibbs, "Postmodern Jewish Philosophy", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 22-23.

46 Eugene Borowitz, "Postmodern Judaism: One Theologian's View", *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Och (New York: State University of New York Press, 2000), 36-44.

Tanrı anlayışını zayıflattığını belirterek Postmodern insana uygun bir “teoloji” ihtiyacından bahseder.

b. *Bireysel Otonomi Karşısındaki Ahid Toplumu*: Borowitz, Postmodern akıl ile uzlaşma içindeki Yahudi teolojisini inşa ederken Tanrı'nın tüm insanlık ile ahid yaptığını; aynı zamanda İsrâil Ahdi'nin de eşsiz ve tarihsel açıdan bağlayıcı olduğunu iddia eder. Modern öncesi ve modern ahid anlayışlarının aksine onun ahid anlayışı, insanlık ve İsrâil'e eşit derecede ahidleşme vurgusu İsrâil için yenilik sayılabilir. Söz gelişi modern Yahudi düşünür Rosenzweig, ahide bağlı oluşan Yahudi hayatının önemli özellikleri olarak ibadet litürjisini uygulamayı, Yasa öğrenme ve hukuki uygulamaları yerine getirmeyi öne çıkarırken; Borowitz ise topluluk, tarih ve etnik kimlik şeklinde bir tipoloji geliştirir.⁴⁷

c. *Mûsâ Yasası Merkezi Otoriter Kaynak Değildir*: Hem Rosenzweig hem de Borowitz, bireyin ve Tanrı'nın otoritesini kabul etmekte ama Yahudi vazifelerini dikte eden ebedi metin olarak Mûsâ Yasası'nın otoritesindeki merkezi rolü azaltmaktadırlar. Yahudi geleneğinin bu otorite verici yapısını baypas ederek Yaşayan Tanrı ve onun İsrâil ile olan yakın ilişkisine dayanan bir yaklaşım getirmektedirler.

d. *İsrâil Tarihi ile Teolojisini Birleştirmek*: Holokost sonrası teoloji ile Postmodern teolojiyi birleştiren anlayış ile bilhassa Borowitz, teolojik ahid tarihi ile Mesihin gelişine ait olayları birbirine bağlamak niyetindedir. O, Aşkın Varlık hem şimdiki zamanda hem de tarihte eşit derecede İsrâil tarafından tecrübe edilmiş hem de edilmektedir.⁴⁸

Sonuç ve Değerlendirme

Postmodernizm, aslında Modernite sonrasında olağanüstü bir şekilde tarihsel, sosyal, ekonomik, felsefi, teolojik dönüşümlerinin yaşandığı bir durum olarak bir eleştirel değişim, yapısal bir yenilenme ve farklı kalıplara girmeyi gerektirmektedir. Prometeci anlayışla Postmodernizm, Batı'nın medeniyetinin sivilite durumunu, bilim, hikmet ve dünya görüşünü yerinden sökmek, yeniden inşa etmek ve yeni bir formla şekillendirmek istemektedir.

⁴⁷ Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 57-58.

⁴⁸ Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 58.

Yahudilik, karakter olarak diğer iki ilahi dinden daha fazla dünyevi ve daha rasyonel bir inanca sahiptir. Hem aşırı bir dogmatik anlayışla İbrânî monoteizmine bağlı küresel mono-kültür üretmeye hem de aşırı seküler bir bakışla “Tanrısız bir Dünya” oluşturulmasına karşı çıkan Postmodern Yahudi teolojisi ve onun ele aldığı akıl-din ilişkilerinin, bilişsel ve pratik Yahudiliği işleyerek ortaya çıkardığı sonuçların ana muhatabı Postmodern Yahudi dindarlığıdır. Bu yeni Yahudi akıl, temelde liberal, esnek, muhafazakar olmayan hatta zaman zaman Ortodoks dışı görüşlerle çoğulcu bir dünyaya Postmodern bir dünya görüşünün geçerliliğini yansıtmak istemektedir. Ancak gene de bu akıl, vahye dayalı akıl yürütme, Ahid’e bağlı gelişen bir akıl anlayışı ve daha somut ve daha canlı bir liturji anlayışıyla kendi “Post-Ortodoksi” anlayışını geliştirmektedir.

Yasa’nın mutlak hakikat gibi anlaşılması yerine Tanrı hakkında kişisel tecrübeden çıkarılan bir “vahiy, ahid ve kült” kavramlarına dayalı liturjiye sıkı sıkı bağlı bir Yahudi dindarın çoklu gelişen rasyonelliği bu üçlü bölümlenmenin avantajı ile umut dolu ve yaratıcı bir çaba ile hem kendi geleneği hem de Postmodernite adına en iyisini ortaya çıkarmaya çabalamaktadır. Bu yönde klasik dindar aklının dine bakışındaki alçakgönüllü, saygılı ve samimi teslimiyetine ilave olarak eleştirel çoklu anlamlılığa ve ötekilerle yakın temasa önem veren bir Postmodern akli ile donanan Yahudi filozoflar, bulunduğu ve gittiği yer açısından aynı zamanda en parçalı beşeri gelişmiş akıl iddiasıyla insanlığın din-felsefe ilişkilerinde yeni yönelimler açmak niyetindedir.

Postmodern dönemde Yahudi entelektüel dünyası, bireysel veya yerel akıl konusunda daha sentetik davranırken ritüel bağlamında teolojik özerk çoğulculuk (partiküler plüralizm) anlayışını geliştirmekte; buna karşın geleneksel kültürden daha fazla mahalli tarihçilerce inşa edilen çoklu kıssacı bilişsel dünyaya sızmayı hedeflemektedirler. Postmodern akli, kişisel maneviyata bağlı Aşkın Varlığa inanmak ile Yahudi’nin kendi varlığını izah edebileceğini ve onu devam ettirebileceğini öne çıkarmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında daha fazla Tanrı ile ilişki içindeki bir din anlayışına sahip Yahudi aklının davranış, inanç ve düşüncede ortaya koyduğu yeni teolojik kalıpların “Postmodern Yahudiliğinin

hakikatlerini” ortaya koymaya katkı sağlayabildiğini söyleyebiliriz. Bu teolojik hakikatleri, Aşkın Gerçeklik olarak Tanrı, dindar bireyin seküler dönemdeki otonomisi, çoğulcu bir toplumda öznel bir topluluk inşası ve çoklu kültürel ortamlarda seçilmiş halkın özel Tanrı ahbine mensup olması çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu teolojik hakikatler, “kültürel eleştirel bir Post-Ortodoks bir teoloji” oluşturmaktadır.

Postmodern Yahudi aklı, bu oluşum sırasında, kendine en yakın ve içinden doğduğu lineer modern Yahudi teolojisini şiddetle eleştirmekte veya ondan parçalar koparıp güncellemekte hatta Kutsal metinlere ve özel İsrâil ahbine dayalı akıl yürütme tipolojileri geliştirerek yeni bir ahid teolojisini, daha doğru bir zamana, daha uygun bir maneviyata ve bu maneviyatı kabul edecek yenilenmiş bir seçilmiş halk fikrine dönüştürme niyetindedir.

Bu yönüyle Postmodern Yahudi aklı “yeni bir Yahudi inancı” inşa etmek yerine “Postmodern Yahudinin” dini uygulamalarına hali hazırda yerleşik bulunan Postmodern “bir teolojiyi” makul hale getirmeyi ve bunun yöntemlerini ortaya çıkarmayı hedefler. Bu açıdan Yahudi teolojik aklı, inşa edici, yorumlayıcı, yenileyici ve geliştirici kimliktedir. Bu açıdan bu yaklaşımlar aynı zamanda “Bir kişi hem Postmodern hem de Yahudi nasıl kalabilir?” sorusuna cevap arama teşebbüsleridir.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa.** “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl- Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 15-44.
- Alıcı, Mustafa.** “Eerie Rosenance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 23/9 (2021), 61-86.
- Borowitz, Eugene.** *Exploring Ethics-Papers on Covenant Responsibility*. Detroit: Wayne State University, 1990.
- Borowitz, Eugene.** “Postmodern Judaism: One Theologian’s View”. *Re-viewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 35-45. New York: State University of New York Press, 2000.

- Gibbs**, Robert. "Postmodern Jewish Philosophy", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. Colorado-Oxford: Westview Press, 1998.
- Gibbs**, Robert. "Why Textual Reasoning?". *Journal of Textual Reasoning*. Erişim 21 Aralık 2020). <http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-1-number-1/gibbs-why-textual-reasoning/>.
- Greenberg**, Yudit Kornberg. "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew". *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 49-59. New York: State University of New York Press, 2000.
- Greenberg**, Yudit Kornberg. "The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig's Theory of Revelation". *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 181-301. New York-London: New York University Press, 1996.
- Kepnes**, Steven. *Jewish Liturgical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kepnes**, Steven. "Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches". *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. New York: New York University Press, 1996.
- Levinas**, Emmanuel. "Revelation in the Jewish Tradition". *Beyond the Verse*. çev. Gary D. Mole. 129-50. Indiana University Press, Bloomington 1994.
- Meskin**, Jacop. "Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History". *CrossCurrents-Rethinking Jewish Theology* 49/4 (Winter 1999-2000), 475-490.
- Novak**, David. "Is the Covenant a Bilateral Relationship? A Response to Eugene Borowitz' Renewing the Covenant". *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 81- 90. New York: State University of New York Press, 2000.
- Rosenzweig**, Franz. *Star of Redemption*. çev. Barbara E. Galli. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999.

- Ochs, Peter.** “Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs. 111-144. New York: State University of New York Press, 2000.
- Ochs, Peter.** “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 3-34. New York: State University of New York Press, 2000.
- Ochs, Peter.** “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”. *The European Legacy* 2/1 (June 2008), 74-79.
- Ochs, Peter.** “Postmodern Definitions”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. 17- 21. Colorado-Oxford: Westview Press, 1998.
- Ochs, Peter.** “Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism”. *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 55-87. New York: New York University Press, 1996.
- Shonkoff, Sam Berrin.** “Michael Fishbane: An Intellectual Portrait”, *Michael Fishbane-Jewish Hermeneutical Theology*. ed. Hava Tirosh - Samuelson-Aaron W. Hughes. 1- 52. Leiden-LondonÇ: Brill Publication, 2015.
- Wyschogrod, Edith.** “Reading the Covenant Some Postmodern Reflection”. *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 60- 68. New York: State University of New York Press, 2000.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

Bir Osmanlı Eğitimcisi: Abdullah Vehbi Bey'in İlmî Kişiliği ve "Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eseri

*An Ottoman Educator: Scientific Personality of Abdullah Vehbi Bey
and His Book Work Titled "Usul-i İbtidai Yahut Muallimlere Rehnümâ"*

Mustafa ŞANAL

Prof. Dr., Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakóltesi, Eğitim Bilimleri Bölümü,
Giresun/Türkiye.

*Professor, Giresun University, Faculty of Education, Department of Educational
Sciences, Giresun/Turkey.*

mustafa.sanal@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3293-8154

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 09 Mart | March 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25 Mart | March 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2021

Atıf | Cite as

Şanal, Mustafa. "Bir Osmanlı Eğitimcisi: Abdullah Vehbi Bey'in İlmî Kişiliği
ve 'Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ' Adlı Eseri". *idrak* 1/1 (Haziran
2021), 77-94.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımları ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism
software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İşlami İlimler Fakóltesi / Giresun University
Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Bir Osmanlı Eğitimcisi: Abdullah Vehbi Bey'in İlmî Kişiliği ve “Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ” Adlı Eseri

Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat dönemi ile birlikte “eğitim olgusu”, bilim dalı olarak görülmüştür. Bu anlayış gereğince eğitim bilimi ile ilgili telif ve tercüme eserlerin sayısında hızlı bir artış gözlemlenmiştir. Bu eserlerde, öğretmen, öğrenci, eğitim, öğretim, öğretim ilke ve yöntemleri, eğitim yönetimi ve öğretmenlik mesleğinin temel özellikleri gibi konular ana hatlarıyla ele alınmıştır. Eğitim Bilimi konusunda eser kaleme alan yazarların/eğitimcilerin bir kısmının öğretmenlik yapmak suretiyle teorik alandaki bilgilerini fiiliyata döktükleri/dökmeye çalıştıkları da tespit edilmiştir. İşte bu eğitimcilerden birisi de Trabzon Darülmuallimini'nde (Öğretmen Okulu) öğretmenlik görevini ifa eden Abdullah Vehbi Bey'dir. Abdullah Vehbi Bey, 1315 (1898/1899) yılında Trabzon'da Serasi Matbaası'nda 31 sahife olarak basılan “*Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*” adlı bir eser kaleme almıştır ki, çalışmamız Abdullah Vehbi Bey'in bu eseri üzerine temellendirilmiştir. Bu çalışma ile Abdullah Vehbi Bey'in eserinde dile getirmiş olduğu fikirlerin/konuların (öğrenci psikolojisi, gelişim psikolojisi, öğretmenlik mesleğinin temel özellikleri, öğretim ilke ve yöntemleri, öğretim teknolojileri, sınıf yönetimi vb.) halen günümüz eğitim-öğretim anlayışında da güncelliğini koruduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Vehbi, Öğretmen, Öğretmen Eğitimi, Pedagoji, Çocuk Eğitimi, Öğretim İlke ve Yöntemleri,

An Ottoman Educator: Scientific Personality of Abdullah Vehbi Bey and His Book Work Titled “Usul-i İbtidai Yahut Muallimlere Rehnümâ”

Abstract

In the Ottoman Empire, “education” started to be seen as a branch of science with the advent of the Tanzimat period. In accordance with this understanding, a rapid increase has been observed in the number of publications, copyrights and translated works on educational science. In these works, subjects such as teacher, student, education, teaching, teaching principles and methods, educational administration and the basic characteristics of the teaching profession are outlined. It has been determined that some of the authors/educators in the field of Educational Science put/try to put their theoretical knowledge into practice. One of these educators is Abdullah Vehbi Bey, who worked as a teacher in Trabzon Darülmuallimini [Teacher Training School]. Abdullah Vehbi Bey, in 1315 (1898/1899), wrote the work titled “*Usûl-i İbtidâî yahut Muallimlere Rehnümâ*”, which was printed as 31 pages in the Serasi Printing House in Trabzon. Our study is based on this work of Abdullah Vehbi Bey. With this study, it has been found that the ideas/subjects expressed in the work of Abdullah Vehbi Bey (student psychology, developmental psychology, basic features of the teaching profession, teaching principles and methods, teaching technologies, classroom management, etc.) are still up to date in today's educational understanding.

Keywords: Abdullah Vehbi, Teacher, Teacher Training, Pedagogy, Child Education, Teaching Principles and Methods.

Giriş

"*Düşünen okul-öğrenen toplum*" ikileminin en temel mihenk taşı "öğretmen" ve "öğretmenlik mesleği" dir.¹ Bu cümleden hareketle insanın varoluşundan itibaren içerisinde yaşamış olduğu doğanın ve sosyal yaşamın temel ilke ve kaidelerini öğrenme, öğrendiklerini de öğretme tecessüsü ile hareket ettiği olgusu, hemen hemen herkesin üzerinde müttefik olduğu mantıksal bir çıkarımdır.

İnsanın doğasında var olan bu öğrenme-öğretme tecessüsü, zaman içerisinde elde edinilen kazanım ve bilgi birikiminin neticesinde "meslek" adı verilen, belirli bir sistematik içerisinde profesyonel olarak yapılan bir işe dönüşmüştür.² Ancak bu değişim ve dönüşüm süreci kolay olmamış, zaman içerisinde çeşitli tür ve derecede problemlerle de karşılaşmıştır.³ Kimi zaman "bilen öğretir" parolası ile herkesin öğretmenlik yapabileceği galatının esiri olunmuş, kimi zaman da "açıkta mı kalsın" endişesi ile öğretmenlik mesleğine liyakatten yoksun kimseler atanmıştır.⁴ Günümüzde dahi bu arketipin, zihinlerde yosun tutup bir sarmaşık gibi düşünce ve davranışlara yön verdiği bilinmekte ve dahi görülmektedir.

Türk eğitim tarihinin sayfaları karıştırıldığında bu bedbin anlayışa karşı çıkarak, öğretmenlik mesleğini belirli kuralları ve kaideleri olan, herkesin yapamayacağı profesyonel bir meslek olarak niteleyen yazarların, eğitimcilerin, yöneticilerin var olduğu da görülecektir ki, bu eğitimcilerden birisi de Abdullah Vehbi Bey'dir. Abdullah Vehbi Bey, Trabzon Darümuallimini'ne⁵ Münif Paşa'nın Maarif Vekilliği

1 Mustafa Şanal-Mustafa Güçlü, "Türk Eğitim Tarihinin Tozlu Sayfalarına Sıkışıp Kalan Aydın Bir Kadın Eğitimci: Ayşe Sıdika Hanım (1872-1903), Öğretmen ve Öğretmenlik Mesleğine Bakış", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2016), 233-250.

2 Mustafa Çelikten-Mustafa Şanal-Yeliz Yeni, "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2005/2), 207-237.

3 Mustafa Şanal, "Toplumsal Değişim Süreci İçerisinde Öğretmenler ve Öğretmen Rollerindeki Değişmeler", *Eğitim Yönetimi* 17 (1999), 53-64.

4 Mustafa Şanal-Temel Topal, "Meslekten Eğitimci Ziver Bey'in Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Görüşleri", *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 6/14 (2017), 156-169.

5 Murat Dursun Tosun tarafından kaleme alınan "*Trabzon Darümualliminin Mektebinin Hikâyesi*" adlı çalışmada Trabzon Darümuallimini'nin kuruluşuna ve bu okulda Abdullah Vehbi Bey'in 1891 yılında öğretmenlik yaptığı bilgisine ayrıntılarıyla yer verilmiştir. Bu makalede "1307 senesi(nde) (1891'de) Vali Ali Bey zamanında Trabzon vilayeti meclis idaresi yazısıyla Trabzon'da bir darümuallimin (öğretmen okulu) açıl-

zamanında öğretmen olarak atanmış, belirli bir süre bu okulda öğretmenlik yapmıştır.⁶ Aynı zamanda 1315 (1898/1899) yılında Trabzon'da Serasi Matbaası'nda 31 sahife olarak basılan "*Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*" adlı bir eser kaleme almıştır.⁷

Bu çalışmada ilk olarak Abdullah Vehbi Bey'in Türk eğitim tarihindeki yeri ve önemi konusuna yer verilmiştir. Daha sonra Abdullah Vehbi Bey'in eğitimci bir yazar olması hasebiyle kaleme almış olduğu, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*" adlı eseri; içerik, öğretimin amaçları ile öğretim ilke ve yöntemlerine uygunluk açısından bir analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

1. Abdullah Vehbi Bey'in Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi

1-Abdullah Vehbi Bey, teorik bilgilerini pratikte uygulama imkânı bulmuş bir eğitimcidir/öğretmendir. 1315 (1898/1899) yılında ilkokul öğrencilerinin okuma-yazmayı öğrenip kısa sürede gazete ve mecmua okuyabilmelerine yardımcı olmak amacıyla "*Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*" adlı bir eser kaleme almıştır.⁸

ması için Maarif Nâzırı Münif Paşa'ya müracaat edilmesi üzerine bakanlıktan bunun için gelecek seneye ödenek konulabileceği cevabı verilmiş. Akabinde de Abdullah Vehbi Bey darülmualimin muallimi yani öğretmen okulu öğretmeni olarak bakanlıkça atanmıştır. "*Muallim Abdullah Bey'in, Trabzon'da uzun yıllar görev yaptığı ve eğitim tarihiyle ilgili oldukça detaylı bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır*" ifadesine yer verilmiştir. İlgili makale için bk. Murat Dursun Tosun, "Trabzon Darülmualiminin Mektebinin Hikâyesi", Alucra'dan Tarihe Bakış (Erişim: 20 Şubat 2021).

- 6 "Darülmualimin" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Şanal-Eray Alaca, *Türk Eğitim Tarihi Orta Asya'dan Günümüze*, (Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2020), 58-59; Mustafa Şanal-Eray Alaca, "Tanzimattan Günümüze Öğretmen Yetiştirme", *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018), 283-293.
- 7 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ* (Trabzon: Serasi Matbaası, 1315/1899), 1-31; Mustafa Şanal, *Türkiye'de Öğretmen Okullarında Okutulan Meslek Dersi Kitaplarının Pedagojik Açısından Değerlendirilmesi (1848-1918)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002), 321-335; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 213.
- 8 Mustafa Şanal, *Türkiye'de Öğretmen Okullarında Okutulan Meslek Dersi Kitaplarının Pedagojik Açısından Değerlendirilmesi (1848-1918)*, 321; Hamza Altın, "Osmanlıda Bir Kadın Pedagog Ayşe Sıdika Hanım ve Eseri Usul-i Talim ve Terbiye Dersleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* X/II (2017), 180; Seyit Taşer, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Modernleşme Sürecinde Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010), 249; Süleyman Gür, "Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Tespiti Denemesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi*

2-Abdullah Vehbi Bey; öğretmenlerin öğrenme-öğretme sürecinde öğretim etkinliklerini "bilinenden-bilinmeyene", "yakından-uzağa" şeklindeki öğretim ilkelerine uygun olarak düzenlemelerinin önem ve gereği üzerinde durmuş, bu yönüyle günümüz eğitim-öğretim anlayış ve uygulamalarının yansımalarına kendi döneminde de yer vermiştir.

3-Abdullah Vehbi Bey'e göre öğretmenler "ahlâklî" ve "erdemli" kişiler olmalıdırlar. Ona göre ilkokul çağındaki çocukların rol/model aldıkları bireylerin başında öğretmenleri gelmektedir. Abdullah Vehbi Bey bu görüşü ile eğitim tarihimizde öğretmenlerin kişilik özelliklerinin çocuk eğitimindeki önemine değinen eğitimcilerimizden biri olmuştur.

4- Abdullah Vehbi Bey; her bir öğrencinin ilgi, yetenek ve kabiliyet düzeyinin birbirinden farklı olduğu, bu nedenle öğretmenlerin öğretim faaliyetinde birden çok yöntem ve teknik kullanma suretiyle öğretimi bireyselleştirmeleri gerektiği gerçeğine de vurgu yapmıştır. O, bu görüşü ile bireysel farklılıkların öğrenme-öğretme faaliyeti esnasında göz önüne alınmasını isteyen, öğrenci merkezli bir eğitim anlayışını savunan eğitimcilerden biri olarak Türk eğitim tarihindeki yerini almıştır.

5-Abdullah Vehbi Bey, ilkokullarda günde en fazla üç ders yapılması ve bu derslerin toplam süresinin bir veya bir buçuk saati aşmaması gerektiğine de vurgu yapmıştır. İlkokul çocuklarının ilgi ve dikkat sürelerinin kısa olduğunu, uzun süreli olarak bir iş üzerine yoğunlaştıramadıklarını, bu nedenle de çabuk bıkip usandıklarını dile getirmiştir. Abdullah Vehbi Bey bu görüşü ile günümüzde de genel geçerliliğini koruyan ve Eğitim Psikolojisi, Öğrenme Psikolojisi gibi alanların temel bulguları ile de desteklenen pedagojik bir ilkenin önemi üzerinde durmuştur.

İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2018), 160; Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 43; Ümüt Akagündüz, "Düşünce Tarihimizin Eğitimci Simalarından Ayşe Sıdika Hanım ve Usûl-i Talîm ve Terbiye Dersleri Adlı Eseri", *Folklor/Edebiyat* 21/81 (2015), 90.

6- Abdullah Vehbi Bey, öğretmenlerden öğrencilerine sevgi ile ve sevecen bir şekilde davranmalarını istemek suretiyle öğretmen tutum ve davranışlarının eğitim-öğretim faaliyetlerine olan olumlu etkisi üzerine yorum yapan/fikir beyan eden eğitimcilerden birisi olmuştur.

7-Abdullah Vehbi Bey, derslerin öğretmenler tarafından öğrencilerinin gelişimsel özellikleri de dikkate alınarak örneklerle anlatılması gerektiğine vurgu yapmış, bilhassa kelime öğretimine çocukların gündelik hayatlarından ve çevrelerinden daha önce bildikleri objelerin, nesnelere isimlerinin nasıl yazıldığını gösterilmesi suretiyle başlanması gerektiğini ifade etmiştir.⁹

2. Abdullah Vehbi Bey'in "Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eserinin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

Abdullah Vehbi Bey'in küçük bir risaleyi andıran bu kitapçığı, Türkçe okuma-yazmayı kısa sürede ve etkin bir biçimde öğretmeyi amaç edindiği için "Özel Öğretim Yöntemleri" üzerine yazılmış bir eser niteliği taşımaktadır. Bu nedenle Abdullah Vehbi Bey, yazmış olduğu bu kitapçığın öğretmenlere öğretim faaliyeti esnasında, özellikle okuma-yazma öğretiminde kılavuzluk etmesi amacı güttüğünü belirtmiştir.

Kitapta ana ve alt başlıklar hâlinde ele alınan konular şunlardır: Mukaddime, Birinci Bab(Bu başlık altında Mektep, Mektebin Mahalli, Mektebin Vaziyeti konularına yer verilmiştir), İkinci Bab(Bu başlık altında Muallim, Muallimde Bulunması Lazım Gelen Özellikler ve Muallimin Vazifesi konularına yer verilmiştir), Üçüncü Bab(Bu başlık altında Mektebin İdare-i Dahiliyesi ve Çocukların Harekat-ı İntizamı konularına yer verilmiştir), Dördüncü Bab(Burada Mektebe Henüz Gelen Çocuklar İçin Elifbaya Ne Cihetle Başlanacağı başlığı altında harflerin öğretimi konusu işlenmiştir).

Sonuncu bölüm, kitapçığın yarısından fazlasını kapsamaktadır. Yazarın bu eseri yazmadaki asıl amacı, Arap harfleriyle okuma-yazmanın kolay ve etkili bir şekilde nasıl öğretilceğini göstermektir.

⁹ Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 1-31; Şanal, *Türkiye'de Öğretmen Okullarında Okutulan Meslek Dersi Kitaplarının Pedagojik Açısından Değerlendirilmesi (1848-1918)*, 321-322.

Abdullah Vehbi Bey, okuma ve yazma öğretiminde karşılaşılan güçlüklerin birer birer ve tedrici olarak nasıl yenileceğini birçok örnekle açıklamaya çalışmıştır. Kitabın dil, üslûp ve ifadesi eserin yazıldığı zamana göre oldukça sade ve basittir.¹⁰

3. Abdullah Vehbi Bey'in "Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eserinin Öğretimin Amaçlarına Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi

Abdullah Vehbi Bey eserini, yukarıda da belirtildiği üzere, elifbaya yeni başlayacak çocukların birkaç ay zarfında gazete okuyacak ve söylediklerini yazabilecek bir düzeye gelebilmelerini sağlayabilmek amacıyla kaleme almıştır. Abdullah Vehbi Bey, öğretmenlerin bu işte birinci derecede sorumlu olduğunu düşündüğü için eserini öğretmenlere kılavuzluk yapması amacıyla da kaleme aldığını şu sözleri ile dile getirmiştir:¹¹

Yeniden elifbaya başlayacak çocukların birkaç ay zarfında gazete okuyacak ve söylediğini yazacak derecede tâlim ve terbiyesine hâdim usûl-i cedîd risalesidir...velayet-i sıbyan¹² ve ibtidâî mektepleri çocuklarının intizâm ve terbiyelerini temin için muallimlerine yadigar olmak üzere mevki-i intişara vâz olunan iş bu "muallimlere Rehnümâ" dört bab-ı müştemeldir.

Eserin yazılış amacına bağlı olarak Abdullah Vehbi Bey, bilhassa harflerin, hecelerin ve kelimelerin öğretimi esnasında vermiş olduğu örneklerin, çocukların gündelik hayatta bildikleri nesnelere, araç-gereçlerden olmasına azami ölçüde özen göstermiştir.¹³

10 Şanal, *Türkiye'de Öğretmen Okullarında Okutulan Meslek Dersi Kitaplarının Pedagojik Açısından Değerlendirilmesi (1848-1918)*, 323-324.

11 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 1315, s.1-2.

12 Sıbyan mektepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Şanal, "Geleneksel Ahlak Anlayışı ve Bu Anlayışa Etki Eden Eğitim Kurumları", *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak, 2017, 69-72.

13 Bu ifadelerle ilgili olarak Hamza Altın tarafından kaleme alınan, "Osmanlıda Bir Kadın Pedagog Ayşe Sıdika Hanım ve Eseri Usul-i Talim ve Terbiye Dersleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi X/II* (2017) adlı çalışmanın 180. sayfasında "... Dönemin başka bir pedagoğu eserini yazdığı tarihte Trabzon Dârümuallimîn'de öğretmen olduğu anlaşılan Abdullah Vehbi Bey'dir. Yazar eserini, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ* ismiyle 1315 yılında Trabzon'da yayınladı. Kitabın önsözünde eserini, yeni okumaya başlayacak öğrencilerin birkaç aylık bir süre içerisinde söylediklerini yazabilecek hatta gazete okuyabilecek seviyeye getirmek için kaleme aldığını

4. Abdullah Vehbi Bey'in "Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eserinin Öğretim İlke ve Yöntemlerine Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi

Abdullah Vehbi Bey'e göre öğretmenler, eğitim-öğretim faaliyeti esnasında öğrencilerine yönelik davranışlarında ölçülü ve dikkatli olmak zorundadırlar. Çünkü çocuklar, tabiatları gereği çevresindeki insanları taklit ederek bazı şeyleri öğrenirler. Öğretmenler, çocukların, anne ve babalarından sonra taklit edip örnek aldıkları şahısların başında gelmektedirler. Bu nedenle ahlâka ve toplumun beklentilerine uygun söz ve hareketlerde bulunmalıydılar. Yazar, bu görüşünü şu sözleri ile dile getirmiştir:¹⁴

Her tabî matbuûna, her kuşak büyüğüne, hususıyla çocuklar mürebbi ve muallimlerine taklit-i hareket etmeye tabiân meyl bulunduğundan ve çocuklar hâl ve sebevatlarında gördükleri muameleyi ve işittikleri sözleri kolayca hıfz ve icra edecekleri bit-tecrübe sabit olduğundan muallimin birinci vazifesi her tavır ve hareketini ve her sözünü adaba tevfiğ etmektir ve ba-husus muallimin en ziyade dikkat ve itina edeceği bir hâl olduğundan en ziyade kuvvet ve iktidarını bu cihete hasr etmelidir.

Günümüz eğitim-öğretim uygulamalarında da öğretmenlerin kişilik özellikleri önemini muhafaza etmektedir. Çünkü öğretmenlerin kişisel tavır ve tutumları çocuğun okula ve derse yönelik tutumlarını da etkilemektedir. Olumsuz kişilik ve davranış özelliklerine sahip bir öğretmen, öğrencinin bir dersten ya da okuldan tümüyle uzaklaşmasına ya da akademik yönden başarısız olmasına neden olabilmektedir. Her ne kadar öğretmenlerin kişisel nitelikleri öğrenciler üzerinde çok önemli etkiler yapmış olsa da bu niteliklerin eğitim yoluyla değiştirilmesi oldukça güçtür. Günümüzde bir öğretilerde bulunması kişisel özelliklerin neler olması gerektiği hususunda birçok araştırma yapılmış ve araştırmalar sonucu farklı kişilik özelliklerinin önemi üzerinde durulmuştur. Araştırmalar neticesinde;

ifade eden Abdullah Vehbi Bey, ilk mektep çocuklarının terbiyelerini temin için "muallimlerine yadigâr" olmak üzere kaleme aldığını eklemektedir" ifadesine yer verilmiştir.

14 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 4.

a-Hoşgörülü ve sabırlı olma,

b-Açık fikirli, esnek ve uyarlayıcı olma,

c-Sevecen, anlayışlı ve esprili olma,

d-Yüksek başarı beklentisi,

e-Cesaretlendirici ve destekleyici olma¹⁵ özellikleri yapılan çalışmaların ana temasını oluşturmuştur.

Abdullah Vehbi Bey, öğrencilerin kabiliyet ve ilgilerinin birbirinden farklı olduğunu belirterek öğretmenlerden bu durumu eğitim-öğretim faaliyetlerinde mutlaka dikkate almalarını istemiştir. Bu nedenle öğretmenler, öğretim faaliyeti esnasında kullandıkları öğretim metotlarının öğrencilerinin bireysel farklılıklarına cevap verecek düzeyde olmasına azami ölçüde dikkat etmelidirler. Çünkü Abdullah Vehbi Bey'e göre aynı sınıftaki her bir öğrencinin olayları kavrama ve anlama yetenekleri birbirinden farklıdır. Bir öğrencinin kolay anladığı bir konuyu diğer bir öğrenci ya zor anlar ya da hiç anlayamayabilir. Bu durumda öğretmenlerden, anlatılan konuları asgari düzeyde anlayan öğrencilerin kolayca anlayabilmelerine imkân verecek olan öğretim yöntemlerini kullanmalarını isteyen Abdullah Vehbi Bey, bu isteğini şu cümleleri ile ifade etmiştir:¹⁶

...zıkr olunduğu üzere sıbyanın istidât ve kabiliyetleri bir derecede olmadığından birinin defaten anlayacağı tarif ve ifadeyi diğeri biraz tekrardan sonra anlayabileceği gibi öteki birçok zamandan sonra intikal edebileceğinden muallim olan zat tarif ve ifade hususunda en gabî olanların anlayabileceği takriri iltizâm etmelidir.

Abdullah Vehbi Bey, öğrencilerin her birinin gelişimsel ve kişilik özelliklerinin birbirinden farklı olması nedeniyle öğretmenlerin onları birbirleri ile kesinlikle mukayese etmemeleri gerektiğine vurgu yapmış, aksi bir durumda öğrencilerde istenilmeyen tutum ve davranışların ortaya çıkabileceğine göndermede bulunmuştur. Son tahlilde öğretmenlerin öğretim etkinlerini bireyleştirme adına, öğrencilerine karşı eşit bir tutum ve tavır sergilemeleri gerekliliğinden hareketle,

15 Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş* (İstanbul; Alkım Yayınları, 1998), 39-42.

16 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 5.

öğrencilerine rol-model olmalarının gerekliliğine/önemine eserinde defaatle yer vermiştir.¹⁷

Abdullah Vehbi Bey, çocukların ilgi ve dikkatlerini uzun süreli olarak bir nokta üzerinde toplayamamaları nedeniyle sıbyan mekteplerinde (ilkokullarda) bir günde üç dersten fazla ders yapılmamasını, yapılacak bu derslerin sürelerinin ise azami bir-bir buçuk saatten fazla olmaması gerektiğini önererek günümüz Eğitim Psikolojisi ve Gelişim Psikolojisi alanlarının temel bulguları ile müvazi bir görüş ileri sürmüştür.¹⁸

Abdullah Vehbi Bey'in üzerinde önemle durduğu konuların başında sıbyan mektebi birinci sınıf öğrencilerine okuma-yazmanın nasıl ve hangi şartlar altında öğretileceği meselesi gelmektedir. Abdullah Vehbi Bey, okuma yazma derslerine harflerin öğretimi ile başlanılmasını uygun görmüştür. Öğretmenler ilk olarak harflerin şekillerini (eşkâlini) öğrencilere göstermelidirler. Sonrasında bu harflerin nasıl yazıldığını kendileri tahtaya yazmak suretiyle öğrencilere öğretmelidirler. Ardından da öğretmen öğrencilerin her birini tahtaya kaldırarak harflerin nasıl yazıldığını bizzat öğrencilere tahtaya ve diğer öğrencilere de ellerindeki taş levhaya yazdırmak suretiyle iyice öğretmelidirler.¹⁹ Öğretmenler öğrencilerinin harfleri tam olarak öğrendiklerini bizzat gördükten sonra hareketlerin öğretimine geçmelidirler. Abdullah Vehbi Bey, öğretmenlerin öğrencilerine hareketleri nasıl öğretmeleri gerektiğini şu sözleri ile izah etmiştir:²⁰

...Bu vech üzere çocuklar eşkal-i harfi tanıyıp yazabildikten sonra harekeyi tarif etmeli, harekeyi tarif etmek için bir harfi yazıp ve üzerine bir üstün çekip işte şu "be"nin üstündeki alametinin üzerindeki ismine "üstün" derler demeli ve bu "be"yi okumak için "üstün be" demeyip "be" demeli. Kezâlik bir "nun" yazıp üstüne bir üstün çekip "ne", şöylece tahta üzerinde göstermeli ve bunu okutmak ve öğretmek için "nun üstün" demeyip yalnız "ne" diyeceğiz demeli. Bundan sonra esreyi, ötreyi öğretmeli, sonra iki üstün, iki esre, iki ötreyi tarif etmeli.... Cezmi dahi tarif etmek için de bu "cezmi" alametini

17 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 5-6.

18 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 7-8.

19 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 10.

20 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 11-12.

bir harf üzerinde görüldüğünde o harfin sesi çıkarılacaktır demeli...
Hasılı hareketlerin her birini ayrı ayrı misallerle tarif etmelidir.

Abdullah Vehbi Bey, yukarıda verilen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, "usûl-i tehecci" olarak ifade edilen ve okumada geleneksel ve uzun uzun heceleme yöntemi yerine "usûl-i savtiye" adı verilen harflerin seslerini çıkarmaya ve kelimeyi doğrudan okumaya dayanan yöntemi benimsemiştir. Abdullah Vehbi Bey zikredilen bu yönü ile eğitim tarihimizde "usul-i cedid (ya da cedide)²¹ olarak adlandırılan hareketin en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.²²

Harekelerin öğretiminden sonra Abdullah Vehbi Bey, birbirine bitişen ve bitişmeyen harflerin öğretimine geçilmesini uygun görmüştür. O, harflerin hangi durumlarda ve nasıl birbiri ile bitişeceği veya bitişmeyeceği meselesinin öğretmen tarafından uzun uzadıya anlatılmasının taraftarı değildir. Bu iş, birkaç ders ile sınırlandırılmalıdır. Öğretmenler bir kelime üzerinde bitişen bir harfe rastladıkları zaman öğrencilerine bu harflerin nasıl birleştiğini ve başka hangi durumlarda birleşip birleşmeyeceğini sormak suretiyle onlara aynı zamanda pratik uygulamalar da yaptırmalıdır.²³ Abdullah Vehbi Bey, bu aşamadan sonra kelime öğretimine geçilmesinin daha faydalı olacağını belirterek bu isteğini şu sözleri ile dile getirmiştir:²⁴

...işte bu yolda kelimeyi tarif etmeli. Kelime tarif etmek için de bu öğrendiğimiz harflerin bir kaç bir yere gelip de bir lakırdı olur ve kendisinden bir şey anlaşılırsa ona kelime derler. Şu yazdığımız kelimeler gibi demeli ve yine yukarıda tarif olduğu gibi birkaç kelime yazıp göstermeli. Başka sözler ile çocukların zihinlerini teşevvüşe düşürmemeli.

Abdullah Vehbi Bey'e göre öğretmenler, kelime çalışması esnasında öğrencilerin sıkılmamasına azami ölçüde dikkat etmelidirler. Onların sıkıldıklarını görüp anladıkları an kelime öğretimine ara verip çeşitli hikâye ve masal anlatımına veya eğlendirici ve dinlendirici oyunla-

21 İsmail Doğan, *Eğitim Tarihi, Dönemler-Kültürler-Uyarlıklar* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 358.

22 Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 207.

23 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 13.

24 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 13.

rın oynanmasına imkân sağlamalıdır.²⁵ Öğretmenler, öğrencilerin kelime çalışmasına aktif olarak katılabilmelerini ve kendilerine öğretilen kelimeleri tam olarak öğrenebilmelerini sağlayabilmek amacıyla öğretim faaliyeti esnasında aceleci davranmamalıdır. Çocukların öğrenme ve anlama düzeyleri birbirlerinden farklı olduğu için onların kabiliyet ve öğrenme düzeylerine uygun olan öğretim yöntem ve tekniklerini uygulamalıdır.²⁶ Ayrıca öğretmenler, bir konu ya da ders, öğrenciler tarafından anlaşılmadan/öğrenilmeden yeni bir konu ya da derse başlamamalıdır. Öğretmenler, anlatılan konu ya da dersin öğrencileri tarafından anlaşılıp anlaşılmadığını öğrenebilmek amacıyla, tek tek her bir öğrenciyi tahtaya kaldırmalı ve defterlerine örnekler yazdırmalıdır. Öğrencilerinin tam olarak anlatılanları öğrendiklerine kanaat getirdikten sonra diğer bir konuya veya derse geçmelidirler. Abdullah Vehbi Bey, günümüz pedagoji anlayışında da çok önemli bir yeri olan bu isteğini şu veciz sözleri ile ifade etmiştir:²⁷

İşbu eşkali çabuk öğretmek için sair derslerde tecavüz olunmayan sürat ve tazyik-i tecavüz şakirdanın kudret ve istidatlarına göre hareket etmeli ve hiçbir vakitte bir dersin vazifesini gelecek dersin vazifesine karıştırmamalı ancak meleke ve maharet hasıl olmak için okunmuş olan dersleri okunan dersi öğrendikten sonra tekrar yazıp sormalı ve yazdırıp bakmalı.

Kelime öğretimine öğretmenler, öncelikle çocukların gündelik hayatlarından ve çevrelerinden daha önce öğrendikleri objelerin, nesne isimlerinin yazılışlarını öğreterek başlamalıdır. Öncelikle günlük hayatta sıklıkla kullanılan “çorap, ayakkabı, bahçe, çorba, uşak, ufak, kuşak, konak, bucak” gibi kelimelerin nasıl yazıldığı ve okunduğu öğretilmelidir. Öğretmenler, kelime öğretimi esnasında öğrencilerin birbirlerine yakın oturmak suretiyle birbirlerinden kopya çekmelerini önlemeye çalışmalıdırlar. Abdullah Vehbi Bey, kelimelerin öğretimi ile ilgili olarak yukarıda verilen görüşlerini özet olarak şu cümleleri ile dile getirmiştir:²⁸

25 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 14.

26 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 15.

27 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 15.

28 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 18.

Çocuklar harflerin eşkal-i muhtelifesini bu vecihle öğrendikten sonra terkebata başlamalı. Şöyle ki: evvela Türkçe olan ve oldukça kolay okunabilecek kelimeleri yazdırmalı. Aşı, başı, taş, kaşı, ova, yuva, uçak, uşak, ufak, kuşak, konak, bucak, yahu ona, buna, şuna, o mu, bu mu, şu mu, bahçe, gaga gibi misalleri pek çok yazdırmalıdır. Fakat iktibas olan kelimeleri yazdırmamalı.

Abdullah Vehbi Bey, harekeli harflerden sonra harekesiz harflerin öğretimine geçilmesini istemiştir. Öncelikle bu tür kelimelerin öğretilmesinde de daha önceden bilinen kelimelerden başlanılmasının uygun olacağını belirtmiş, bol bol örnek kelimeler yazdırarak ve okutturarak harekesiz kelimeleri yazma ve okuma alışkanlığının kazanılmasının önemi üzerinde durmuştur.²⁹

Abdullah Vehbi Bey, sıbyan mektebi birinci sınıf ders programında, "Risale-i İmlâ, Kıraat-ı Türkiye, Yazı, Kur'an-ı Kerim, İlmihal" olmak üzere toplam beş dersin olması gerektiğini belirtmiştir. Bu derslerde öncelikle öğretmenin kendisi ilk olarak öğreteceği konuyu anlatmalı veya kitaptan okumalıdır. Daha sonra ise sırasıyla öğrencilerin her birine tek tek okutturmalı, diğer öğrencilerin onları dikkatlice dinlemelerini sağlamalıdır. Yazı yazdırmak gerekirse, yine öncelikle öğretmenin kendisi tahtaya yazmalı, daha sonra öğrencilerden kendisinin tahtaya yazmış olduğu şeyleri defterlerine yazmalarını istemelidir. Öğrenciler bunları defterlerine yazarlarken öğretmen sınıfta dolaşarak öğrencilerin doğru yazıp yazamadıkların kontrol etmeli varsa hatalarını düzeltmelidir. Abdullah Vehbi Bey, bu husustaki isteğini şu sözleri ile açıklamıştır:³⁰

...hoca efendi bir kere okuyup saniyen şakirdana bir kere sırasıyla okutmalıdır ve imlâ öğretmek için mecmu'na yazdırmalıdır. Derslerin hangisi olursa olsun şakirdanın kâffesi birer kere okuyacak ve hoca efendi ile şakirdanın kâffesi kemal-i sükûnetle dinleyecektir. Müzakerelerinde dahi sınıf başı olan sairlerine nispetle biraz daha malumatlı ve biraz daha büyükçe veya müstaidce olduğundan sairlerini okutup ve okutturup dinleyecektir. Yazı yazdırmak için evvel-i emirde çocukların ellerine birer tahta ile kalem ve birer kağıt verilip

29 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 20-22.

30 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 22-23.

sıra üzerinde oturdukları halde hoca efendi eşkal-i harfi güzelce tarif ederek tebeşir ile tahtaya yazmalıdır ve şakirdan dahi hocanın tarifi üzere mürekkeple kağıtlarına yazmalı ve hoca efendi muayene edip yazmayanlara tarif etmelidir.

Abdullah Vehbi Bey, sıbyan mekteplerinin ikinci sınıfında nesih yazı türünün yanı sıra rikâ yazısının da öğretilmesini gerekli görmüş, aynı zamanda ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıflarda Maarif Nezaretî'nin ilkokullar için uygun gördüğü ders programının eksiksiz olarak uygulanmasının önemi/gerekliliği üzerinde durmuştur.³¹

Abdullah Vehbi Bey, öğretmenlik mesleğinin temel becerilerine sahip bir öğretmenin öğrencilerin en fazla bir ay veya kırk beş gün içerisinde Kur'an-ı Kerim'i rahatlıkla okuyabileceklerini belirtmiştir.³² Kur'an-ı Kerim'in dilinin Arapça olması hasebiyle detaylara ve ayrıntılara girilmeden Arapça da öğretilmesinin önemi üzerinde durmuş, bunu örnekler vermek suretiyle izah etmeye çalışmıştır.³³

Abdullah Vehbi Bey, "*işaret-i tahririye*" adını verdiği dilbilgisi işaretlerinin nasıl öğretileceği hususu üzerinde de durmuştur. Bu işaretlerin öğretimini, okunan ve yazılan bir metnin manasının daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli görmüştür. Virgöl, noktalı virgöl, iki nokta, nokta, işaret-i istifham (soru işareti), işaret-i hayret ve taaccüb (ünlem işareti), parantez gibi dilbilgisi işaretlerinin nerelerde nasıl kullanılacağını örnekler vermek suretiyle açıklamaya çalışmıştır. Örneğin iki noktanın nerelerde ve nasıl kullanılacağını vermiş olduğu örnekle birlikte şu şekilde açıklamıştır:³⁴

İki Nokta (:): Kendisinden evvel yazılan bir cümleyi aşağıdaki cümlenin izah veyahut tevsî edeceğini gösterir. Bir gün hoca dedi ki: çalışmayanlar her yerden kovulurlar. Hiçbir şey fayda vermez: illâ çalışmak gibi.

Abdullah Vehbi Bey'in bu eserinin, yukarıda anlatılanlar da göz önüne alındığında, bir okuma-yazma öğretimi niteliğinde özel öğ-

31 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 23-24.

32 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 26.

33 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 26-29.

34 Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ*, 30.

retim yöntemleri ile ilgili bir kitapçık olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

5. Abdullah Vehbi Bey'in "Usûl-i İbtidâî Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eserinin Bilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

1-Her şeyden önce, yukarıdaki satırlarda da zikredildiği gibi, Abdullah Vehbi Bey'in bu eseri, okuma-yazma öğretimi niteliğinde bir özel öğretim yöntemleri kitapçığı mahiyetindedir. Çünkü müellifin eserini kaleme almadaki amacı, elifbaya yeni başlayacak olan çocuklara birkaç ay zarfında gazete okuyacak ve konuşulanları yazabilecek bir düzeyde okuma-yazma öğretmektir. Bunun için eser, daha ziyade çocuklara kolaylıkla ve kısa bir sürede okuma-yazma öğretme amacı üzerine temellendirilmiştir.

2-Bu kitapçıkta dilbilgisi kuralları ve noktalama işaretlerinin (virgül, noktalı virgül, iki nokta, soru işareti, parantez gibi) öğretiminin önemi üzerinde durulmuş, bizzat yazarın kendisi de metin içerisinde dilbilgisi kurallarına ve noktalama işaretlerine uymaya azami ölçüde özen göstermiştir.

3-Eserin yazımında kullanılan dil, oldukça basit ve sade bir dildir. Abdullah Vehbi Bey, eserinin hitap ettiği hedef kitlenin (öğrencilerinin) özelliklerini de dikkate alarak bu yolu tercih etmiştir.

4-Abdullah Vehbi Bey, herhangi dinsel bir övgüye veya iltifat dolu sözlere metin içerisinde yer vermemiştir. Oysa o dönemlerde yazılan eserlerin çoğunda padişahı övücü nitelikte kafiyeli sözlere yer verilmesi yazım geleneğinin ana noktalarından birisi teşkil etmekteydi. Abdullah Vehbi Bey, bu geleneksel kurala uymayarak eserine, bir önsöz yazdıktan sonra doğrudan konuların anlatımı ile başlamıştır.

5- Abdullah Vehbi Bey öğretmenin okul içi ve okul dışında her tür tutum ve davranışında herkese karşı sevgi ve saygı dolu bir şekilde demokratça davranmasını şart koşmaktadır. Böylelikle o, öğrenme-öğretme sürecinde öğretmen tutum ve davranışları konusunda fikir ileri süren eğitimcilerden birisi olarak adından söz ettirmiştir.

Sonuç

Abdullah Vehbi Bey, teorik alandaki bilgilerini 1315 (1898/1899) yılında ilkokul öğrencilerinin okuma-yazmayı öğrenip kısa sürede gazete ve mecmua okuyabilmelerine yardımcı olmak amacıyla “*Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*” adlı bir eser kaleme almak ve Trabzon Darümuallimini’nde öğretmenlik yapmak suretiyle pratiğe döken bir eğitimci olma vasfını taşımaktadır. Abdullah Vehbi Bey, bu çalışmanın da ana kurgusunu oluşturan söz konusu eserinde ilkokul çağındaki çocuklara “*kolaylıkla, kısa sürede ve etkin bir şekilde*” okuma-yazma öğretiminin önemi ve gerekliliği üzerinde durmuş, bu amaçla yapılacak iş ve işlemlerin neler olduğunu örnekler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Öğretmenlerin öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği yetenek, kabiliyet ve kişilik özellikleri ile donanmış olmalarını şart koşmuş, bu anlayışı ile günümüz pedagoji uygulamalarında etkili bir öğretilerde bulunması istenilen üç temel özelliğin (genel kültür, alan bilgisi, öğretmenlik bilgisi/pedagojik formasyon) önem ve değerine kendi yaşadığı dönemde sufle vermiştir. Ayrıca Abdullah Vehbi Bey, bu eserinde okuma ve yazma öğretiminin birlikte yapılmasının önemi üzerinde durmak suretiyle sadece okumaya önem verip yazma işini ikinci planda tutan geleneksel uygulamaların dışında bir metodu da sürece dâhil etmiştir.

Kaynakça

- Abdullah Vehbi.** *Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ*. Trabzon: Serasi Matbaası, 1315 (1898/1899).
- Akagündüz, Ümüt.** “Düşünce Tarihimizin Eğitimci Simalarından Ayşe Sıdika Hanım ve Usûl-i Talim ve Terbiye Dersleri Adlı Eseri”. *Folklor/Edebiyat* 21/81 (2015), 90.
- Akyüz, Yahya.** *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 33. Baskı, 2020.
- Altın, Hamza.** “Osmanlıda Bir Kadın Pedagog Ayşe Sıdika Hanım ve Eseri Usul-i Talim ve Terbiye Dersleri”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* X-II, (2017), 179-192.

- Ayar**, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Çelikten**, Mustafa- Şanal, Mustafa- Yeni, Yeliz. "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2005/2), 207-237.
- Doğan**, İsmail. *Eğitim Tarihi, Dönemler-Kültürler-Uyguruluklar*, Ankara: Nobel Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Erden**, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1998.
- Gür**, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Tespiti Denemesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 155-239.
- Şanal**, Mustafa. "Tarihsel Süreç İçerisinde Osmanlı Devleti'nde İlköğretime Erkek Öğretmen Yetiştiren Kurumların Doğuşu ve Gelişimi". *Eğitim Araştırmaları* 10 (2003), 116-122.
- Şanal**, Mustafa. "Toplumsal Değişim Süreci İçerisinde Öğretmenler ve Öğretmen Rollerindeki Değişmeler". *Eğitim Yönetimi* 17 (1999), 53-64.
- Şanal**, Mustafa. *Türkiye'de Öğretmen Okullarında Okutulan Meslek Dersi Kitaplarının Pedagojik Açısından Değerlendirilmesi (1848-1918)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002.
- Şanal**, Mustafa. "Geleneksel Ahlak Anlayışı ve Bu Anlayışa Etki Eden Eğitim Kurumları". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. Ed. Mustafa Çakmak, 69-72. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Şanal**, Mustafa-Alaca, Eray. *Türk Eğitim Tarihi Orta Asya'dan Günümüze*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 1.Baskı, 2020.
- Şanal**, Mustafa-Alaca, Eray. "Tanzimattan Günümüze Öğretmen Yetiştirme". *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*. Ed. Mustafa Gündüz, 283-305. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.

Şanal, Mustafa-Güçlü, Mustafa. “Türk Eğitim Tarihinin Tozlu Sayfalarına Sıkışıp Kalan Aydın Bir Kadın Eğitimci: Ayşe Sıdika Hanım (1872-1903), Öğretmen ve Öğretmenlik Mesleğine Bakışı” *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2016), 233-250.

Şanal, Mustafa-Topal, Temel. “Meslekten Eğitimci Ziver Bey’in Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Görüşleri”, *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 6-14, (2017), 156-169.

Taşer, Seyit. *Tanzimat’tan Cumhuriyete Modernleşme Sürecinde Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.

Tosun, Murat Dursun. “Trabzon Darülmüallimin Mektebinin Hikâyesi”, *Alucra’dan Tarihe Bakış*. (Erişim: 20 Şubat 2021).

<https://alucradantarihebakis.files.wordpress.com/2020/04/trabzon-darc3bclmuallimin-mektebi.pdf>



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

İmam Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri

Imam Mâtürîdî's Criticism on Jewish Theology in The Context of The Ulûhiyyah

Recep ÖNAL

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepleri Anabilim dalı, Giresun/Türkiye.

Associate Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Studies, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Giresun/Turkey.

recep.onal@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2571-9949

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 23 Mart | March 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 14 Nisan | April 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2021

Atf | Cite as

Önal, Recep. "İmam Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 95-122.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İmam Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri*

Öz

İslâm dininde Allah'ın birliği, "tevhid" olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda Kur'an'da Yahudilerin tevhide aykırı anlayışları benimseyip, bu inançtan saptıklarına dikkat çekilmiştir. Kur'an'ın bu yaklaşımı, Müslümanların Yahudiliğe dair bakış açılarının temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan Müslümanların, eleştirdikleri konuların başında Yahudilerin ulûhiyet anlayışları gelmektedir. Bu eleştirilerin temel hareket noktası İslam'daki Allah tasavvurudur. Çünkü Kur'an'da hiçbir şeyin Allah'ın dengi ve benzeri olamayacağı, beşerî vasıflarla nitelenilemeyeceği açıkça belirtilmiştir (İhlâs 112/4). İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Yahudilik eleştirisinin merkezinde de bu ayetler bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre *beşeriyetin* gerçek ve tek dini, tevhid dinidir. Ancak bu dine inanan kimi topluluklar çeşitli sebeplerle tevhid inancını bozmuşlardır. Bunların arasında Yahudiler de bulunmaktadır. Onların yaptığı tahrifin en önemli göstergesi de antropomorfik Tanrı anlayışlarıdır. Buna göre Yahudilik, öz itibarıyla tevhid inancına dayalı bir din iken zamanla tahrife uğrayarak, bu özden uzaklaşmıştır. Bu bakımdan Allah, tevhid dinini aslına döndürmek için peygamberler göndermiştir. Bütün peygamberler, insanları sadece Allah'ı birlemeye ve ibadeti sadece O'na has kılmaya çağırılmışlardır. Bu inancı aslına uygun şekilde koruyan tek toplum ise Müslümanlardır. Bu nedenle Mâtürîdî, tevhid inancını tahrif eden Yahudileri tenkid edip, ulûhiyet anlayışlarındaki sapmalarını ispata çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Yahudilik, Ulûhiyet, Tevhid, Mâtürîdî

Imam Mâtürîdî's Criticism on Jewish Theology in The Context of The Ulûhiyyah

Abstract

The unity of God in the Islam is defined as "tawhîd". In this respect, in the *Qur'ân* it is mentioned that Jews deviated from this belief and developed an understanding of god which is contrary to the monotheism. This approach of the *Qur'ân* has formed the basis of Muslims' perspectives on Judaism. In that regard, the main issue that Muslims criticize is the Jews' perception of god. Clearly, the main point of these criticisms is the belief of Allah as one and only true God in Islam as it is clearly stated that nothing is equal to Him in some Qur'anic verses (al-Ikhlâş 112/4). The same verses underlie the focus of Mâtürîdî's (d. 333/944) criticism on Judaism. According to Mâtürîdî, the true and only religion of humanity is the religion of tawhîd. However, some communities that were the followers of this belief distorted the belief of tawhîd for various reasons. Jews are among these distorters. Mâtürîdî criticizes the Jews who distorted the tawhîd in their religion and he tries to prove deviations in Jews' perception of god.

Keywords: Islam, Judaism, Ulûhiyyah, Tawhîd, Mâtürîdî

* Bu makale, 02-03 Kasım 2018 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an Sempozyumu'nda "sözlü bildiri" olarak sunulan tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Giriş

Müslümanlar ve Yahudiler arasında yaşanan teolojik tartışmalarda ve reddiye geleneğinde Müslüman bilginlerin Yahudilere yönelttikleri eleştiri konularının başında şüphesiz ulûhiyet anlayışları gelmektedir. Allah'ın mutlak birliğini savunan Müslüman bilginleri bu tutuma sevk eden etkenlerin başında ise Yahudi kutsal kitaplarında antropomorfik (insanbiçimci) niteliklerin Allah'a nispet edilmesi gelmektedir. Bunun yanı sıra İslam'ın takdim ettiği Allah tasavvuru da önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü Kur'an'da geçen "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."¹; "Hiçbir şey O'nun misli değildir."² gibi ayetler Allah'ın hiçbir beşerî vasıfla nitelendirilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bu nedenle başta İmam Mâtürîdî olmak üzere birçok Müslüman bilgin, tevhid inancını bütün ilhî dinlerin vazgeçilmez temel unsuru kabul edip, aklî açıdan temellendirerek Yahudileri bu inancı tahrif edip, buna aykırı anlayışlar benimsemeleri nedeniyle çeşitli açılardan eleştirmişlerdir.

Mâtürîdî'nin Yahudilere yönelik eleştirilerinin daha iyi anlaşılması bakımından önce Yahudilerin Tanrı tasavvurları hakkında genel bilgi verilecek, daha sonra Mâtürîdî'nin konuya ilişkin tenkitleri ele alınacaktır.

Yahudilik, semitik ve ilâhî kökenli dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) en kadîm olanıdır. Semitik dinlerin en temel unsuru ise Tanrı inancı oluşturmaktadır.³ Bu bakımdan Yahudi inanç esaslarının temeli bu inanca dayanmaktadır. Ayrıca Yahudilerin kutsal kitaplarında üzerinde durulan en önemli husus da Tanrı'nın birliğidir.⁴ Kitâb-ı Mukaddes'te Tanrı'yı ifade etmek için birçok isim zikredilmektedir. Fakat bunlar arasında en önemli olanı Tanrı'nın özel ismi olarak kullanılan YHVH (Yehova)'dır.⁵ Yehova ismi, yüklen-

1 İhlâs 112/4.

2 Şûrâ 42/11.

3 Fuat Aydın, *Dinleri Tarihinde Okumak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 47.

4 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2002), 3/715; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 171.

5 Yahudilikte Tanrı için kullanılan isimler ve YHVH kelimesinin anlam ve önemi için bk. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3/718-719; Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi", *Usûl 2* (2004), 103-128; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 80.

diği sıfatlar itibariyle İslam'daki Allah lafzından oldukça farklı olup, onun yerini karşılamamaktadır. Öyle ki Yehova'ya verilen sıfatlar aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere bazen hata yapan, bazen verdiği emirlerden pişman olan, bazen de Hz. Ya'kûb ile güreş tutan bir tanrıyı ifade etmektedir. Bununla birlikte her ne kadar Yahudilikle ilgili metinler ve bunların şerhleri, teccîme (Tanrı'yı cisimleştirmeye) meyilli olup, bu konuda aşırılık arz etse de mutedil Yahudilik'te Tanrı'nın yüceliği ve kutsiyeti kendisini gösterir.⁶ Nitekim en kutsal Yahudi kaidelerinden biri olan ve her dindar Yahudi tarafından günün değişik zamanlarında tekrarlanmakta olan "Dinle ey İsrâil! Tanrımız rab bir olan rabdir"⁷ pasajı Tanrı'nın birliği konusundaki titizliği göstermesi bakımından önemlidir.⁸ Dolayısıyla Yahudiliğin ulûhiyet anlayışının temelini oluşturan unsurun, Tanrı'nın varlığı ve birliği olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Yahudilerin ulûhiyet anlayışına genel olarak bakıldığında ise biri aşkın diğeri beşerî Tanrı olmak üzere iki farklı inanışın varlığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni de Tanah'ta iki farklı yaklaşımı da destekleyen ibarelerin yer almasıdır. Sözelimi "Tanrı birdir",⁹ "her şeye gücü yetendir (kâdirdir)",¹⁰ "âlemlerin yaratıcısı ve sahibidir,"¹¹ "her şeyi bilir,"¹² "bütün varlıkların rabbidir, O görülmez,"¹³ "O'nun resim ve heykeli yapılmaz,"¹⁴ "çok sabırlıdır ve inayeti büyüktür",¹⁵ "yücedir, cebbarıdır."¹⁶ şeklinde geçen ayetler Tanrı'nın aşkın olduğunu gösteren ifadelerdir. Ancak Tanrı'nın birliği konusunda son derece titizlik gösteren, O'nu takdis ve tenzihde bulunan bu ifadelere rağmen, ikinci yaklaşımı destekler mahiyette Tanrı, bazen antropomorfik/beşerî niteliklere sahip bir varlık olarak da takdim edilmektedir.

6 Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", *MARİFE* 3/1 (Bahar 2003), 128.

7 Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Tes. 6: 4.

8 İsrail Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. A. Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 72; Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in Çocukları*, çev. Çağlayan Erendağ vd. (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2004), 88.

9 Çık. 20: 2-3; Tes. 6: 4, 5.

10 Tek. 17: 1; Nah. 1: 4.

11 Tek. 1: 1; Çık. 20: 11.

12 Mez. 139: 1-4.

13 Çık. 33: 20-23.

14 Çık. 20: 4.

15 Mez. 145: 8.

16 Mez. 145: 11.

Örneğin aynı kutsal metinde Tanrı, “kendisini kan dökücü, yakıp yıkmayı, Yahudi düşmanlarından intikam almayı seven”;¹⁷ “insanı yarattığından dolayı pişman olan ve üzüntü duyan”;¹⁸ işitme,¹⁹ koklama²⁰ ve dokunma duyuları bulunan;²¹ ağza,²² dudaklara, dile,²³ ele ve pazuya²⁴ sahip olan” bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Yine benzer şekilde Tanrı'nın âlemi altı günde yarattıktan sonra yorulup, Cumartesi günü iş bittikten sonra istirahata çekildiği,²⁵ Hz. Ya'kûb ile gürleşip, ona yenildiği ve bu nedenle Hz. Ya'kûb'un “İsrâil” adını aldığı ifade edilmektedir.²⁶ Hâlbuki yukarıda geçtiği üzere Tanah'ta Tanrı'yı her şeyden üstün tutan ve hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetler de mevcuttur.

1. Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudilere Yönelttiği Temel Eleştirileri

Mâtürîdî'ye göre, ilâhî dinlerin temelini tevhid merkezli inanç esasları oluşturmuştur. Bu inançları Allah'tan geldiği şekliyle koruyan din sahipleri “Hanif” veya “Müslüman”; koruyamayan ve tahrif eden din sahipleri ise “Ehl-i Kitap” ismini almaktadır. Bu anlamda Mâtürîdî, Ehl-i Kitap terimini ilâhî vahye mazhar olan, tevhid, kitap, nübüvvet ve ahiret gibi konularda bilgileri olan fakat kendilerine vahyedilen tevhid inancını çeşitli sebeplerle tahrif eden Yahudi ve Hıristiyanları ifade etmek için kullanmıştır.²⁷

Mâtürîdî, Ehl-i Kitap olarak değerlendirdiği Yahudileri, Tanrı'nın mutlak birliği (tevhid inancı) ilkesinden ve tenzih prensibinden hareketle ulûhiyet anlayışları konusunda eleştirmiştir. Ona göre her ne kadar Yahudilik temelde vahiy kaynaklı olup tektanrıcılığa

17 Çık. 12: 12; Yas. 7: 1-2; 20: 12-17.

18 Tek. 6: 5-7; 8: 21.

19 Say. 11: 1.

20 Tek. 8: 21.

21 Eyü. 19: 21.

22 Yşa. 1: 20; 11: 4.

23 Yşa. 30: 27.

24 Yşa. 62: 8; 65: 2.

25 Yahudi şeriatında bundan dolayı Sebt (Şabat) günü çalışmak yasaklanmıştır. Tek. 2: 1-3; Çık. 31: 14-17.

26 Tek. 32: 22-30; 45: 9-18. Krş. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3/651-652, 790; Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 82-83.

27 Detaylı bilgi için bk. Recep Önal, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 93 vd.

dayalı bir din olsa da çeşitli faktörlerin etkisi sonucu tevhid inancından uzaklaştırılarak tahrif ve tebdîle uğramış bir dindir.²⁸ Bunun en önemli göstergesi de Yahudilerin antropomorfik (insanbiçimci) karaktere bürünmüş bir Tanrı anlayışını kabul etmeleridir.²⁹ Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre Yahudiler ulûhiyet konusunda teşbîhe³⁰ düşerek iki açıdan aşırıya kaçmışlar ve tevhid inancını tahrif etmişlerdir. Bunlardan ilki, Yahudilerin Tanrı'yı beşerî özellikler ile vasıflandırmaları, diğeri de O'na oğul isnadında bulunmalarındır.³¹ Mâtürîdî, bu kanaate muhtemelen Kur'an'dan³² ve Yahudilerin kutsal kitaplarında Tanrı'ya isnad edilen beşerî sıfatlardan hareketle ulaşmıştır.³³ Tevrat'ta yer alan teşbîh, temsil ve şirk ifadeleri sadece Mâtürîdî'nin değil, diğeri İslâm âlimlerinin de aynı kanaate varmalarına neden olmuştur.

İslam âlimleri, Tevrat'taki ifadelerden hareketle Yahudilerin kendi dinlerini ve kutsal kitaplarını tebdil ve tahrif ettikleri sonucuna varmışlardır. Eleştirilerinin büyük bir kısmını da antropomorfik Tanrı tasavvurlarına ve teşbîh anlayışlarına yöneltmişlerdir. Bu eleştiriler karşısında Yahudi âlimleri, teşbîh anlayışını kabul etmemiş, aksine Tevrat'ta teşbîh ifade eden pasajları Yunan felsefesinden yararlanarak tevil etmeye çalışmışlardır.³⁴ Bunu ilk başlatan da Yahudilerin ilk filozofu kabul edilen İskenderiyeli Philon (MS. 50) olmuştur. O, din ve felsefeyi, vahiy ve aklı, hikmet ve kelâmı uzlaştırmaya teşebbüs

28 Bk. Önal, "Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Tahrif Bağlamında Kutsal Kitap İnançlarına Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 333-352.

29 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 150-151.

30 Teşbîh, ma'budu insana yaklaştırmak, insan ile ma'bud arasında yakınlık-benzerlik nitelikleri olduğunu göstermek, insan hakkında düşünülen her şeyi ma'bud için de düşünmek ve ona izafe etmek anlamlarını ifade eden bir kavramdır. Bk. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (İstanbul: Fecr Yayınları 1992), 76.

31 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 150-151.

32 Bk. Âl-i İmrân 3/181; el-Mâide 5/64; et-Tevbe 9/30.

33 Bk. Tekvin, 6: 5-7; 8: 21; 32: 22-30; 45: 9-18; Çıkış 12/: 2; Yasa'nın Tekrarı 7: 1-2; 20: 12-17; Sayılar 11: 1; Eyûb 19: 21; İşâyâ 1: 20; 11: 4; 30: 27; 62: 8; 65: 2.

34 Müslüman kelâmcılar ile Yahudi âlimleri arasında geçen konuyla ilgili tartışmalar için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi, 2001), 61-83.

etmiştir.³⁵ Bu nedenle o, Yahudi inanç esaslarını belirleyen ilk kişi olarak kabul edilmiştir.³⁶

Bunun dışında İslâm dünyasında yetişen Ebû Eyyûb Süleymân b. Yahyâ b. Cebrol (ö. 450/1058) ve Mûsâ b. Meymûn (ö. 602/1205) gibi birtakım Yahudi din âlimi ve filozofları da Philon'un yolunu devam ettirmişlerdir. Bu Yahudi âlimleri, Tanah'taki antropomorfik ifadelerin hakikî değil, mecazî anlamda algılanması gerektiğini ileri sürerek Tevrat'ta yer alan Tanrı ile ilgili bütün beşerî sıfatları te'vil etmişlerdir.³⁷ Örneğin ünlü Yahudi bilgini Mûsâ b. Meymûn, Allah ile mahlûkat arasında asla bir benzerlik bulunmadığını, Allah'ın cisim olmadığını, cisim olduğunu çağrıştıran anlamları ondan nefyetmek gerektiğini, çünkü Tevrat'ın "Öyleyse Tanrı'yı kime benzeteceksiniz? Neyle karşılaştıracaksınız onu? Beni kime benzeteceksiniz, diyor kutsal olan."³⁸ ve "Senin benzerin yok ya rab."³⁹ şeklindeki ayetleriyle teşbîhi nefyettiğini söylemiştir.⁴⁰ Günümüzdeki Yahudi bilginleri de Tevrat'ta geçen antropomorfik tasvirler konusunda İbn Meymûn'un bu yaklaşımını devam ettirmişlerdir.⁴¹ Onlara göre de Tevrat'ta geçen bu tasvirler, Tanrı bilgisini insan anlayışına yaklaştırmak ve insan zihninin algılamada zorlanacağı felsefî fikirlerin anlaşılması hususunda ilk devir insanlarına yardımcı olmak için kullanılmıştır.⁴² Çünkü Tanrı'ya atfedilen bu vasıflar insanların, Tanrı'nın varlığını idrak etmeleri sonucu içlerinde uyanan insanî duygularını temsil etmektedir. Aynı zamanda O'nun gerçek vasıflarını oluşturmadığı gibi bu vasıflar gerçekte insanların tasvir etme yeteneğinin de ötesindedir.⁴³

35 Francine Kaufmann vd. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, haz. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), s. 100; Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 17.

36 İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü* (İstanbul: Gaye Kitapevi, 2003), 146.

37 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1/66-67; Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınları, 2008), 301-303; Tunçbilek, "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", 131.

38 Yşa. 40: 18, 25.

39 Yer. 10: 6.

40 Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-İsrâîlî b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 86, 136. Ayrıca bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 67-69.

41 Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 82-82; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2/66-67.

42 Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 71.

43 Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, s83.

İmam Mâtürîdî, Yahudilere ilişkin ulûhiyet eleştirisinde onların teşbîh anlayışı üzerinde durmuş, bu çerçevede Allah'a oğul isnad etmeleri, O'nun hakkında uygunsuz konuşmaları ve O'nu açıkça görmek istemeleri şeklinde tezahür eden Tanrı anlayışlarını çeşitli açılardan eleştirmiştir. Ayrıca konuyla yakından ilgisi olması bakımından Yahudilerin din adamlarını da rab edindiklerine dikkat çekmiş, bu tutumlarını tevhid inancından sapma olarak değerlendirip tenkid etmiştir.

1.1. Allah'a Oğul İsnadında Bulunmaları

İmam Mâtürîdî, Allah'ın oğul sahibi olduğuna inananları üç grupta mütalaa eder. Bunlardan birincisi, Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğuna inanan Yahudiler; ikincisi İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Hıristiyanlar; üçüncüsü de meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen Arap müşrikleridir.⁴⁴ Ona göre Ahzâb 33/57. ayeti⁴⁵ Allah'a uygun düşmeyecek nitelemelerde bulunan bu üç grup hakkında inmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda Mâtürîdî, Yahudilerin ve Hıristiyanları ulûhiyet konusunda aşırıya gitmekten kurtulamadıklarına dikkat çeker. Bu aşırılıktan kastın da her iki zümrenin dinde konulan sınırları aşarak Allah'tan başkasına ilâhlık ve rablik nispet etmeleri, bu çerçevede gerek peygamberlerini gerek dinî şahsiyetlerini tanrısal mertebeye çıkararak Hz. Üzeyir ve Hz. İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmeleri olduğunu belirtir.⁴⁷ Bununla birlikte Mâtürîdî, Yahudi ve Hıristiyanları Arap müşrikleri ile kıyaslayarak aralarında fark bulunduğuna dikkat çeker ve bu görüşüne de "*De ki: "Ey Ehl-i Kitap! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin..."*"⁴⁸ ifadesini delil gösterir. Buradan hareketle, Yahudi ve Hıristiyanların geçmiş nebîlerin ve resûllerin dini üzere olduklarını iddia ettiklerini, bu iddiaları nedeniyle Allah Teâlâ'nın "*...Dininizde aşırıya gitmeyin*" buyurarak onların dinlerindeki aşırılıklarına dikkat çektiğini ve bunu yapmaktan onları yasakladığını belirtir. Buna karşılık Mâtürîdî, müşriklerin takip ettikleri bir dini, ilâhî kaynaklı bir

44 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 162; 11: 381.

45 Ayetin meali şöyledir: "Şüphesiz Allah ve Resûllullah'ı incitenlere, Allah dünya ve ahirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır."

46 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, ed. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2004-2010), 11/381-382.

47 Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/329, 340, 344-345; *Kitâbü't-Tevhîd*, 151.

48 el-Mâide 5/77. Ayrıca bk. en-Nisâ 4/171.

kitabı ve iman ettikleri bir peygamberi olmadığını, bu nedenle söz konusu ayette geçen ifadenin muhataplarının müşrikler değil, Ehl-i Kitap olduğunu belirtir.⁴⁹

Kur'an'da Yahudilere ilişkin en önemli tenkid konularının biri, Allah'a oğul isnad edilmesidir. Onların bu isnadı, Kur'an'da "Yahudiler dediler ki: Üzeyir Allah'ın oğludur..."⁵⁰ şeklinde açıkça belirtilmiştir. Mâtürîdî de konuyla ilgili eleştirilerini Kur'an'ın vermiş olduğu bu veriler doğrultusunda yöneltir. Mâtürîdî, Yahudilerin antropomorfik tanrı anlayışlarını eleştirirken Üzeyir'in kimliği hakkında herhangi bir bilgi vermez, Allah'a oğul isnad etmenin aklî ve naklî açıdan imkânsızlığını ispatlamaya çalışır. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin eleştirilerine geçmeden önce Yahudilerce Ezrâ olarak bilinen Üzeyir'in Yahudi tarihindeki yeri ve önemi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bazen Malaki olarak da isimlendirilen Ezrâ, Yahudi din ve tarihinde önemli bir isimdir. O peygamber değildir; fakat peygamberden de öte bir konuma sahiptir.⁵¹ Hatta Yahudi kaynaklarında (Talmud'da) Ezrâ için: "Şayet Musa, ondan önce gelmiş olmasaydı, Ezrâ Tora'nın vahyine muhatap olabilirdi" denmekte,⁵² Mûsâ'dan sonra ikinci Mûsâ kabul edilecek kadar kendisine önem atfedilmekte ve "Yahudiliğin babası" olarak isimlendirilmektedir.⁵³ Ezrâ, Babil sürgünü sonrasında cemaatin başında Kudüs'e döndükten sonra Yahudi tarihinde ön plana çıkmıştır. Onu Yahudiler için değerli kılan en önemli özelliği de İsrail topraklarında yaşayan Yahudiler arasında sözlü yorumu ile birlikte tamamen unutulmuş Tevrat'ı yeniden bir araya getirmesidir. Bu nedenle o, "Tevrat'ın usta yazıcısı" (sofer)⁵⁴ olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵ Ayrıca Yahudi kutsal kitaplarında Ezrâ, Babil sürgünü sonrasında İsrailoğullarının Kudüs'e geri dönmelerini sağlayan, onların dinî ve siyasî liderliğini yapan bir şahsiyet olarak da tasvir edilmiştir.⁵⁶ Günümüz Yahudilik düşüncesini ana hatları

49 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/283-284. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 4/117-118.

50 et-Tevbe 9/30.

51 Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 127.

52 Kaufmann vd., "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 99.

53 Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2007), 135.

54 Sofer, Tora'yı yazan ve bu iş için özel olarak eğitilmiş kişiye verilen bir unvandır. Bk. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3/631.

55 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 127.

56 Bk. Ezr. 1-10. Krş. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1/170-171.

ile ilk sistematize eden Ezrâ,⁵⁷ Yahudiliğin gerçek kurucusu kabul edilir.⁵⁸

İslam kaynaklarında ise genel olarak Ezrâ'nın Hz. Üzeyir olduğu düşünülmektedir. Kur'an'da, her ne kadar Yahudilerin Allah'ın oğlu olarak kabul ettikleri kişinin Hz. Üzeyir olduğu bildirilse de onun hakkında açıklayıcı bilgi sunulmamaktadır.⁵⁹ Müslüman bilginlerin Hz. Üzeyir hakkında verdikleri bilgilerin Ezrâ'ya işaret ettiği görülmekle birlikte, Yahudilere ait olduğu belirtilen bu inancın temelleri konusunda farklı iddialar da ileri sürülmüştür. Bu iddialardan birine göre, Hz. Üzeyir şifâî yolla gelen Tevrat'ı unutulmaya yüz tuttuğu bir sırada derlediği için Yahudiler kendisine insanüstü bir varlık gözüyle bakarak, onun Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmişlerdir. Bir diğer iddiaya göre de öteden beri hak yoldan sapanlar, kutsal tanıdıkları kimseleri, peygamberlerini veya liderlerini Allah'ın oğlu sanırlardı. Dünyanın birçok yerinde bu inancın izlerini görmek mümkündü. Mesela müşrikler de melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ediyorlardı. İşte muhtemelen bu inanç, putperestlikten Yahudiliğe hatta oradan da Hıristiyanlığa geçmişti. Bu hususta ileri sürülen bir başka iddia da söz konusu inancın Hz. Peygamber zamanındaki bazı Tevrat metinlerine dayandığı şeklindedir.⁶⁰ Yahudi asıllı bir araştırmacı olan Simon Szysman, Üzeyir'in Ezrâ olduğunu kabul etmektedir. O, bu konuda İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) naklettiği, "Yahudiler arasında yalnızca Yemen tarafında yaşayan Sadûkiler 'Üzeyir, Allah'ın oğludur' derlerdi" şeklindeki ifadesinin dayanağının, Kur'an dışında, başka tarihî kaynaklar da olabileceğini söylemektedir.⁶¹

Diğer taraftan Kur'an'ın Yahudilerin bu inancı hakkında verdiği bilgiler günümüz Yahudi kutsal kitapları ve tarihi kaynakları ile kıyaslandığında çelişki gibi görünmektedir. Zira Yahudi kaynaklarında Ezrâ'nın Allah'ın oğlu olarak yüceltildiğine ya da ilâhlaştırıldığına ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Günümüzde, onu ilâhlaştıran Ya-

57 Ezra'nın tarihsel ve dinsel kimliği hakkında detaylı bilgi için bk. Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 45-58; Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 135-230.

58 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 124.

59 et-Tevbe 9/30.

60 Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Temel Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 30-31.

61 Osman Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 178.

hudi cemaatinin varlığı da bilinmemektedir.⁶² Yahudilik üzerinde yaptığı çalışmalarla bilinen günümüz araştırmacılarından Baki Adam, bu durumu açıklamak için Hicaz Yahudilerinin inançlarına dikkat çekmektedir. Ona göre, Yahudi mistisizminin temelini oluşturan Merkabah (ilâhî taht) mistisizmde önemli bir yeri olan Enohiyan literatürü Hicaz Yahudilerinin inancının belirlenmesinde önemli bir paya sahiptir. Merkabah mistisizminin temel figürü ise Metotron denilen baş melek olup, Tanrı'dan sonra gelen ikinci Tanrı (Yahve) olarak tanımlanır. Aynı zamanda Metotron, Tevrat'ın Tekvin kitabında sözü edilen Yared oğlu Enoh'tur. Enoh, Tanrı'nın oğlu ve onun sağ elidir. İnsanî bir yöne sahip olup Tanrı ile insanlar arasındaki tek aracı konumundadır. Bu bilgilerden hareketle Baki Adam, Hicaz Yahudilerinin "Tanrının yardımcısı" anlamında Enoh'u, Hıristiyanların Hz. İsa'yı niteledikleri gibi Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirdiklerini, dolayısıyla Kur'an'da sözü edilen Üzeyir'in Ezrâ değil Enoh olduğunu ileri sürerek problemi çözmeye çalışmaktadır.⁶³

Netice olarak tüm bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak Ehl-i Kitap kapsamında değerlendirilen Yahudi ve Hıristiyanların kimi zaman Allah'ı insana kimi zaman ise insanı Allah'a benzetmeleri dolayısıyla insanbiçimci tanrı anlayışlarının, Hz. Muhammed'den önce tevhid inancından sapma olarak kendini gösterdiği bir gerçektir. O halde Yahudiliğin dinî, millî ve siyasî tarihinde önemli bir yeri olan Ezrâ'nın, bazı Yahudi gruplarınca Kur'an'da da ifade edildiği üzere "Allah'ın oğlu" diye anılması ve ona bu şekilde inanılmasının tabii olduğunu söylemek mümkündür.

Yahudilerin bu çarpık ulûhiyet anlayışları gerek Kur'an gerekse Müslüman kelimacılar tarafından şiddetle reddedilip tenkid edilmiştir. İlk dönem kelimacılar olan Mâtürîdî de eserlerinde dinlerdeki bu sapma ve aşırılıklara dikkat çekmiş ve onlara eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Yahudilerin çarpık ulûhiyet anlayışlarının en bariz örneği Allah'a çocuk isnad etmeleridir. Bunun temel sebebi Yahudiler'in Allah'ı maddeci bir zihniyetle anlamaya ve değerlendirmeye ça-

⁶² Baki Adam "Müslümanların Yahudilere Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler", *Dinler Tarihi Araştırmaları* 4 (2004), 110.

⁶³ Bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 45-58.

lışmalarıdır. Bu nedenle onlar Allah'ı gereği gibi anlayamayan bir topluluktur. Şayet durum böyle olmasaydı, onlar Allah'a oğul isnadında⁶⁴ bulunmazlardı.⁶⁵ Ayrıca Mâtürîdî, bu isnadları sebebiyle Yahudilerin yaratılmış olanı Allah'a nispet ettiklerini, bu nedenle de müşebbihe olduklarını belirtir.⁶⁶ Bu bağlamda o, Yahudilerin Allah'ı insan şeklinde düşünerek Hz. Peygamber'e geldiklerini, yaratılmışlara has olan sıfatlarla O'nu tarif etmeye çalıştıklarını; bunun üzerine Allah Teâlâ'nın da onlara cevap niteliğinde; *"Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir"*⁶⁷ ayetini indirdiğini söyler.⁶⁸

Diğer taraftan Mâtürîdî, Yahudilerin Allah'ın birliğine inandıklarını iddia ettiklerine fakat gerçekte *"Üzeyir Allah'ın oğludur"*⁶⁹ ayetinde belirtildiği gibi oğlu olan bir Allah'a iman ettiklerine dikkat çeker. Böylesi bir imanın tevhid dininin gerekli gördüğü ulûhiyet anlayışını yansıtmadığını, bu nedenle onların mü'min olmadıklarını ve imanlarının da Allah katında geçerli olmayacağını önemle vurgular.⁷⁰

Mâtürîdî, *"Üzeyir Allah'ın oğludur"* şeklindeki iddianın ne zaman söylendiğine de temas eder. Ona göre bu iddia, Hz. Peygamber'in döneminde yaşayan Yahudiler değil de daha önceden yaşamış olan Yahudiler tarafından söylenmiştir. Mâtürîdî, bu durumu aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak kullanır. Bu çerçevede, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin bu iddianın daha önceki Yahudiler tarafından dile getirilmiş olduğunu bildiklerini, ancak bu gerçeği bildikleri halde gizlediklerine dikkat çeker.⁷¹ Zira ona göre Allah Teâlâ, onların gizlemiş olduğu bu bilgiyi peygamberine bildirmiş, Hz. Peygamber de hem onların hem de öncekilerin ne dü-

64 Bk. et-Tevbe 9/30.

65 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/367.

66 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/345.

67 ez-Zümer 39/67.

68 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/367. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 10/58.

69 et-Tevbe 9/30.

70 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/329.

71 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/344-345. Mâtürîdî'nin bu tespiti isabetli görünmektedir. Zira konuyla ilgili Tevbe 9/30. ayet Medine'de Yahudilerin arasında okunduğu halde buna itiraz etmemeleri ya da onu yalanlamamaları, bunu bildiklerini göstermekte ve Mâtürîdî'nin bu görüşünü de desteklemektedir.

şündüklerini ve neyi gizlediklerini Allah'ın haber vermesiyle bilmiş ve gizledikleri bu gerçeği onlara açıklamıştır. Hz. Peygamberin, bu gizlenen gerçeği açığa vurması ve geçmişten haber vermesi onun risâletinin doğruluğuna delalet etmektedir.⁷²

Mâtürîdî'ye göre Yahudilerin Allah'a çocuk isnat etmeleri kendilerinin uydurdukları, yani herhangi bir semavî kitaba dayanmayan çarpık bir ulûhiyet anlayışının ifadesidir. Mâtürîdî, bu konuda ne Yahudilerin ne de atalarının hiçbir bilgisi ve delillerinin bulunmadığını ve bu sözlerinin büyük bir iftira ve yalandan başka bir şey ifade etmediğini belirtir.⁷³ Hatta Allah Teâlâ'nın "*Rahmân'a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir.*"⁷⁴ ayetini, onların Allah'a ilişkin bu iftiralarının ne kadar çirkin olduğunu ifade etme ve onlara bir cevap verme niteliğinde indirdiğini söyler. Mâtürîdî'ye göre, ayette iddia sahiplerinin en sağlam olarak bildikleri göğün delinmesi, yerin yarılması ve dağların yıkılması örnek verilmekle onların ne kadar çirkin bir davranışta ve iddiada bulduklarına dikkat çekilmektedir.⁷⁵

Diğer taraftan Mâtürîdî, genel itibariyle etimolojik bir tahlil yaparak Allah'a çocuk isnad edenlerin iddialarını iki açıdan değerlendirmeye tabi tutar ve böylece temelden ilkesel olarak bunları reddeder. Ona göre, Kur'an'da zikredilen "*Allah bir çocuk edindi.*"⁷⁶ ifadesi ya hakiki anlamda ya da çocuğun mertebesi ve üstünlüğüne işaret etmek için mecaz anlamda kullanılmıştır.⁷⁷ Burada gerçek anlam kastedilmişse, bu Allah için söz konusu olamaz. Çünkü Allah Teâlâ her bakımdan çok zengindir, göklerde ve yerdeki her şey O'nundur. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Kimseyi doğurmamış, kimseden de doğmamıştır. Nitekim bu gerçek Allah Teâlâ tarafından İhlâs suresinde "*doğurmamış ve doğmamıştır*" şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁸ Buna ilaveten Mâtürîdî, akli delillere de başvurarak, Allah'a çocuk isnad etmenin yanlışlığını ispata çalışır. Bu bağlamda görünür âlem-

72 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/345.

73 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/345-346.

74 Meryem 19/88-89.

75 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/169 vd.

76 Bk. et-Tevbe, 9/30; Yûnus 20/68; en-Nahl 16/57.

77 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/85-86.

78 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/85. Ayrıca bk. Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, s. 97.

de çocuk sahibi olma sebeplerine dikkat çeker. Ona göre bir kişi ya duyduğu bir ihtiyaçtan ya kendisine galip gelen şehvetinden yahut da korktuğu bir kişiye karşı çocuğunun yardımına ihtiyaç duymasından dolayı çocuk sahibi olmak ister. Bu üç durumun hiçbiri Allah için düşünülemez. Zira yerde ve gökte olanların ve bu ikisi arasında bulunanların hepsi Allah'a aittir ki bu durumda hepsi O'nun kuludur. Bu nedenle de O'nun, çocuk edinmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü O, çok zengindir. Yerdeki ve gökteki her şey O'na aittir. Bu niteliğe sahip olanın ise çocuğa ihtiyacı olmaz. Yarattıklarının hepsi Allah'ın kulu olduğuna göre yaratılmışlardan çocuk edinmesi mümkün olamaz. Ayrıca, ortağın ortağının cinsinden ve şeklinden olması gibi çocuk da babasının cinsinden ve şeklinden olur. Böylece ortağın nefyi çocuk edinmeyi de nefyeder. Çünkü her ikisinin manası birdir. Kaldı ki her şekil sahibinin bir zıttı ya da bir benzeri vardır. Zıttı veya şekli olanın ise rablığı ve ilâhlığı söz konusu olamaz.⁷⁹ Diğer bir ifadeyle ona göre bütün yaratıklar çift konumda bulunmaya veya alternatifli olmaya müsaittir, neslin üremesi de bu yolla olur. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.⁸⁰

Mâtürîdî'ye göre "Allah bir çocuk edindi" ifadesiyle mecazî anlamda çocuğun mertebesi ve üstünlüğü kastedilmişse, bu da kabul edilemez. Çünkü gerçekten çocuk edinmesi mümkün olmayanın, çocuğu derecesinde hiçbir kimseye bir mertebe vermeyeceği gibi çocuğu olacak ölçüde üstünlük de vermez. Buna göre hakiki anlamda çocuk edinmesi, içindeki eksiklikten dolayı imkânsızdır. Eğer bir kimseye bu hakiki anlamdaki gibi bir mertebe verilmesi mümkün olursa, hakiki anlamdaki eksiklik burası için de geçerli olur.⁸¹

Öte yandan Mâtürîdî, söz konusu ifadeyle mecazî anlam kastedilerek Allah'ın kendisine dost edinmesi anlamında kullanıldığına ilişkin iddiayı da reddeder ve şöyle çürütür: "Eğer bu ifade dostluktan ibarettir denilirse, denir ki; dostluk dostun özünden başkası hakkınca da olur, yani dostların özü birbirinden farklı olabilir. Çocuk ise ancak babasıyla aynı özden olur. İkincisi, Allah'a dost olabilmenin

79 Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 85. Benzer yorumlar için ayrıca bk. *Te'vilât*, I, 217; 2: 508; V, 164.

80 Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeler* (İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003), 99.

81 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/86. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 1/217 vd.

yolu yapılan amellere ve davranışlara bağlıdır. Bu sayede o kişinin derecesi ve mertebesi yükselir ve bu yaptıklarının karşılığı olarak dostluğu hak eder. Çocuk ise yaptığı bir şeyden dolayı dünyaya gelmez. Aksine çocuğun doğumu çalışarak hak ettiği bir işin sonucu olmaksızın meydana gelir. Bu nedenle Allah kendisinden meydana gelebilecek doğumu “Gökleri ve yeryüzünü örneksiz olarak yaratandır. O'nun nasıl oğlu olur ki, eşi olmamıştır. Ve her şeyi, O yarattı. Ve O, her şeyi bilendir.”⁸² mealindeki ayetle nefyetmiştir. Üçüncüsü de dostlukta bu isimlendirmeyi hak etme söz konusudur. Bunda oğul şeklinde isimlendirmeyi hak etme söz konusu olmadığı gibi, bu ismin verilmesiyle ilgili de bir izin gelmemiştir.⁸³

Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak; “O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı halde nasıl bir çocuğu olabilir? Halbuki her şeyi O yarattı. O her şeyi hakkıyla bilendir.”⁸⁴ ayetini de delil olarak kullanır. Bu ayette muhatap alınan kitlenin Allah'ın zevcesi olmadığını bilen bir topluluk olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî, görünür âlemde çocuk edinmenin ancak bir zevce sayesinde gerçekleşebileceğini, diğer bir ifadeyle insanlar arasında çoğalmanın ve çocuk sahibi olmanın ancak bir baba ve anne sayesinde mümkün olabileceğini, bu anlamda Allah'ın zevcesi olmadığını bildikleri halde O'na nasıl çocuk isnadında bulduklarını eleştirmektedir.⁸⁵ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre eğer Allah çocuk edinmiş olsaydı, o da ilâh olurdu. Çünkü çocuk babasından farklı bir cinse ve öze sahip değildir. Aksine babasının cinsinden, suretinden ve özünden meydana gelir. Çocuğun ilâh olması durumunda da iki tanrının varlığı söz konusu olur ki bu durumda her bir tanrı birbirine üstünlük kurmaya çalışacak, neticede de düzensizlik meydana gelecektir. Realiteye bakıldığında ise bu durum tam aksinedir. Buna göre yaratmanın ve eşyanın bir düzen içinde seyretmesi birkaç tane değil tek bir ilâhın varlığına, ortağının ve çocuğunun olmadığına delalet etmektedir.⁸⁶

82 el-En'âm 6/101.

83 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/218.

84 el-En'âm 6/101.

85 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/164; 1/58. Ayrıca bk. Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeleler*, 97.

86 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/57-58. Benzer yorumlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/269-270.

Netice olarak Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, kendisine oğul nispet edilmesini ulûhiyette ortaklığı getirip tevhid ilkesini ortadan kaldıracığı için büyük bir suç olarak değerlendirmiştir.⁸⁷ Eğer onlar, bir semavî kitaba tam olarak inansalardı ve peygamberlerine de layıkıyla bağlansalardı, dinde aşırıya kaçmazlar ve bu tür yanlış görüşlere düşmezlerdi. Çünkü bütün peygamberler aynı ulûhiyet anlayışını, tevhid inancını tebliğ etmişlerdir.⁸⁸ Bu nedenle ne Hz. Îsâ ne de Hz. Üzeyir Allah tarafından nübüvvetle korundukları için Allah'tan başka meleklerle ya da peygamberlere ibadet etmeyi emretmişlerdir.⁸⁹

1.2. Din Adamlarını Rab Edinmeleri

Mâtürîdî'nin Yahudiliğe ilişkin ikinci tenkid noktası, din adamlarının rab edinilmesidir. Çünkü ona göre bütün peygamberlerin tebliğ ettiği beşeriyetin ilk ve tek dini olan tevhid inancı, peygamberlerin vefatlarından sonra çeşitli sebeplerden dolayı bozulmuş, özellikle bazı din adamları ve lider şahsiyetler rab kabul edilmiştir. O, bu durumu tevhid ilkesinden uzaklaşma olarak değerlendirmiş, bu çerçevede Yahudileri ve din âlimlerini eleştirmiştir.

Mâtürîdî'ye göre Yahudiler, Allah'ın dışında başkalarını da kendilerine rab kabul etmişler, böylece tevhid inancından uzaklaşmışlardır. Mâtürîdî, Yahudilerin Allah'tan başka kimleri rab kabul ettikleri sorusunun cevabını Kur'an-ı Kerim'de aramaktadır. Ona göre bu husus Kur'an'da: *"Yahudiler Allah'ı bırakıp, hahamlarını (Ahbârı); (Hıristiyanlar ise) rahiplerini (Ruhbânı) ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır"*⁹⁰ ifadesiyle açıkça ifade edilmiştir. Buna göre Yahudiler, din âlimlerini (hahamlarını) rab edinmişler ve tevhid ilkesini ihlal etmişlerdir. Mâtürîdî, ayette geçen "Ahbâr" kelimesiyle Yahudi âlimlerin, "Ruhbân"lar ifadesiyle de Hıristiyanlar içinde kendilerine ait

87 Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeler*, 97.

88 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/283; 5/501; 8/106; 13/174-175.

89 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/348.

90 et-Tevbe 9/31.

ibadethaneleri (manastırları) bulunan, çokça ibadet eden ve münzevî bir hayat süren kimselerin kastedildiğini ifade eder.⁹¹

Mâtürîdî, konuyu Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete dayanarak da açıklamaya çalışır. Buna göre önceleri Hıristiyan iken kız kardeşinin teşvikiyle Müslüman olan Adiyy b. Hâtem et-Tâi, Hz. Peygamber'in Tevbe 9/31. ayetini okuduğunu işitince onun yanına gelmiş ve ona: "Biz onlara ibadet etmiyoruz", demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de kendisine: "Onların haram saydıklarını haram, helal saydıklarını helal saymaz mıydınız? İşte bu, onlara ibadet etmekten başka bir şey değildir" demiştir.⁹² Mâtürîdî, bu rivayetten hareketle Yahudilerin din adamlarına hakiki anlamda ibadet etmediklerini, fakat Allah'ın kendilerine helal kıldığı bazı şeylerin din âlimleri tarafından haram, haram kıldığı şeylerin de helal kılındığını, onların da bunları kabul ettiklerini belirtir. Mâtürîdî'ye göre mezkûr ayette "...Onları rab edindiler..."⁹³ ifadesi de Yahudilerin bütün emir ve yasaklarda din âlimlerini taklit etmelerini eleştirmek için kullanılmıştır.⁹⁴ Bu bağlamda Mâtürîdî, Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyan din âlimleri hakkında geçen bu tarz ifadelerin mecaz anlamında kullanıldığını, din âlimlerinin gerçek manada rab edinilmediğini; fakat kendilerine körü körüne itaat etmek suretiyle onların emir ve yasaklarının yerine getirilmesinin onlara ibadet edilmesi anlamına geleceğini dile getirir.⁹⁵ Mâtürîdî, bu durumu: "*Ey âdemoğulları! Ben size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. Bana kulluk edin. İşte bu dosdoğru yoldur, diye emretmedim mi?*"⁹⁶; "*Babacığım! Şeytana tapma! Çünkü şeytan Rahmân'a isyankâr olmuştur*"⁹⁷ ayetlerinde geçen şeytana tapma konusuna benzetir. Ona göre ayetlerde şeytana ibadetin nispet edilmesinin nedeni, onun her davet ettiği şeye icabet edilmesi ve emrettiği her şeyin yapılmasından dolayıdır. Yoksa hiç kimse şeytana tapmayı kastetmez ya da ona ibadet etmeye yeltenmez fakat şeytana itaat edip emirlerine uymakla ona tapmış ve ibadet

91 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/346.

92 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. B. Karlığa vd. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 7/3455-3456.

93 et-Tevbe 9/31.

94 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/346.

95 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/346-347.

96 Yâsîn 36/60.

97 Meryem 19/44.

etmiş gibi olunur. Buna göre din âlimlerinin rab edinilmesi de tıpkı bunun gibidir.⁹⁸ Mâtürîdî, aynı durumun peygamberler için söz konusu olamayacağına dikkat çeker ve bununla ilgili şöyle bir itirazın olabileceğini söyler: “Şeytanın emrettiği ve davet ettiği şeylere itaat edilmesine ibadet deniyor da peygamberlere itaat eden mü’minler için bu vasıf neden kullanılmıyor, çünkü onlar da peygamberlerin daveti ve emriyle Allah’a ibadet ediyorlar?”

Mâtürîdî, bu itirazı ise şöyle cevaplandırır: “Allah peygamberlerine bunu emrettiği için onlar, insanları Allah’a ibadete davet edip emretmişlerdir. Halbuki diğerleri adı zikredilenlere ibadet etmeye bizzat kendileri davet etmişlerdir.”⁹⁹ Ayrıca Mâtürîdî, Nisâ 4/80. ayetine istinaden Allah’ın, peygambere ibadeti değil itaat edilmesini emrettiğini belirtir. Zira peygambere ibadet etmek caiz değildir; fakat Allah, peygambere itaati kendisine ibadet saymıştır.¹⁰⁰

İnsanların din adamlarının, lider şahsiyetlerinin her dediklerini yapmaları, çoğunlukla onlarda ilâhî bir güç olduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanların din adamları hakkındaki bu anlayışlarının, peygamberler ve bazı lider şahsiyetler söz konusu olduğunda çok daha ileri bir düzeye ulaştığı görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, bu konuya dikkat çekmiş: “Yahudiler, ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ dediler. Hıristiyanlar ise: ‘Îsâ Mesih Allah’ın oğludur’ dediler.”¹⁰¹ ayetini delil göstererek peygamberlerini Allah’ın oğulları olarak kabul ettiklerini belirtmiştir.¹⁰² Ancak Mâtürîdî, burada Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında bir ayrım gözeterek Hıristiyanların Tevbe 9/31. ayetinde belirtildiği gibi Mesih’i gerçek manada rab kabul ettiklerini belirtir ve şu açıklamada bulunur: “Çünkü onlar, ‘O ilâhtır, ilâhın oğlu da ilâhtır,’ demişlerdir. Böylece rab edinme ifadesi Mesihle ilgili olarak gerçek anlamda, din adamları hakkında ise mecaz anlamda kullanılmıştır.”¹⁰³

98 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/346. Ayrıca bk. *Te’vilât*, 8/120.

99 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/161.

100 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/345.

101 et-Tevbe 9/30.

102 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/346.

103 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/346-347.

Mâtürîdî, bu eleştirilerinin yanında söz konusu din adamlarının kendi menfaatleri için dinlerini nasıl tahrif ettiklerine de temas etmekte ve bu yönde de eleştiriler getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre Yahudi ve Hıristiyan din adamları icraatlarıyla kendilerini rab yerine koymuşlar ve insanların mallarını haksız yere ellerinden almışlardır. Nitekim bu gerçek, *“Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar.”*¹⁰⁴ ayetiyle dile getirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu ayet din adamı sınıfından birçoğunun tam bir din istismarı yaparak insanların mallarının yediklerinin bir ifadesidir. Çünkü onlar menfaatleri karşılığında kitaplarını tahrif etmişler ve dinî gerçekleri gizlemişlerdir. Helali haram, haramı helal saymışlardır.¹⁰⁵ Bu bağlamda Mâtürîdî, onların *“Ehl-i Kitap'tan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip бүkerler. Halbuki okudukları Kitap'tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar.”*¹⁰⁶ mealindeki ayete dikkat çekerek Allah'ın kitabını değiştirmek ve tahrif etmek suretiyle insanların mallarını haksız yere yediklerini belirtir. Ayrıca din adamlarına rab isminin nispet edilme sebeplerinden birinin de onların insanların mallarını kendi malları gibi görüp, insanları da kendilerine köle edinmeye çalışmalarını olduğunu söyler. Zira ona göre din âlimleri, bu tutumlarıyla artık kendilerine tabi olanlar için rab konumuna gelmişlerdir.¹⁰⁷

1.3. Allah Hakkında Uygunsuz Konuşmaları

Mâtürîdî'nin ulûhiyet konusunda Yahudileri eleştirdiği bir diğer husus ise Allah hakkında uygunsuz konuşmalarıdır. Mâtürîdî, Yahudilerin bu yöndeki aşırılıklarını, Kur'an ayetlerinden hareketle ortaya koymaya çalışır ve onların Allah Teâlâ'yı gereği gibi anlayamayan bir zümre olduklarını ifade eder.¹⁰⁸ Bu çerçevede o, *“Allah fakirdir, biz zenginiz”*¹⁰⁹ ve *“Allah'ın eli sıkıdır (Allah cimridir)”*¹¹⁰ ayetlerini zikrede-

104 et-Tevbe, 9/34.

105 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/351.

106 Âl-i İmrân 3/78. Mâtürîdî'nin delil olarak kullandığı diğer ayetler için bk. en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13.

107 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/351.

108 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/367.

109 Âl-i İmrân 3/181.

110 el-Mâide 5/64.

rek Allah'a isnat edilen bu vasıfların bir yaratıcı için düşünülmesinin muhal olan sözler olduğunu ve Kur'an'ın bu yöndeki suçlamalarının daha çok Yahudileri hedef aldığını belirtir. Bu anlamda Mâtürîdî, konuya ilişkin mezkûr ayetlerin nüzul sebebi olarak Yahudilerin: "Muhammed'in ilâhı fakirdir, sizden borç istiyor, oysa biz zenginiz." demelerini nakleder. Mâtürîdî'nin naklettiğine göre, Yahudiler, "Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin. (Rızkı) Allah daraltır ve genişletir. Ancak ona döndürüleceksiniz."¹¹¹ ayetini işitince: "Muhammed'in ilâhı fakirdir, sizden borç istiyor, oysa biz zenginiz." demişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ da "Allah; 'Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz' diyenlerin sözünü elbette duydu."¹¹² ayetini indirmiştir. Hatta Yahudiler: "Allah'ın eli sıkıdır."¹¹³ demişlerdir. Allah da onların bu sözlerinin gerçeği yansıtmadığını bildirmek için: "(Rızkı) Allah daraltır ve genişletir." buyurmuştur.¹¹⁴ Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/181. ayetinin Yahudilerin bu ölçüsüz davranışlarına ve akılsızlıklarına delalet ettiğini, bu akılsızlıklarının da Allah'ın elinin bağlı olduğunu iddia edecek dereceye kadar ulaştığını ifade eder.¹¹⁵

Mâtürîdî, Allah hakkında söylenen bu çirkin sözlere yönelik eleştirilerini daha çok el-Bakara 2/245. ve el-Hadîd 57/18. ayetlerinin tefsirinde dile getirir ve Yahudilerin bu yöndeki iddialarını cevaplamaya çalışır. Ona göre, söz konusu ayetlerde dikkat edilmesi gereken birkaç husus vardır. Öncelikle Allah Teâlâ'nın fakirliği ve muhtaçlığı dolayısıyla borçlanacak bir fakirlik ve muhtaçlık içerisinde olamayacağını bilmesi gerekir. Ayrıca ayette Yahudilerin fakirlere yaptıkları infaktan dolayı minnet etmemeleri de istenmektedir. Çünkü görünür âlemde her borç veren, borçlunun buna ihtiyacı olduğu için ya da fakirliği dolayısıyla bunu yapmaz. Aksine malı görünürde onun yanında güvende olsun diye verir. Alacaklının malını yağmadan kurtardığı için minnet borçluya olmalıdır. Aynı şekilde fakirlere verdikleri sadaka ve borç kabilinden mallar ihtiyaç duyacakları güne kadar Allah katında korunmuştur. Bu durumda fakire bir minnet söz konusu olamaz. Ayette dikkat edilmesi gereken

111 el-Bakara 2/245.

112 Âl-i İmrân 3/181.

113 el-Mâide 5/64.

114 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/134, 494.

115 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/494.

diğer bir husus da Allah Teâlâ'nun ikramı ve cömertliğinden haber verilmesidir. Hem mal sahibinin hem de malın gerçek sahibi Allah Teâlâ'dır. Kendisine ait olduğu için dilerse Allah, mal sahibinin bütün mal varlığını alabilir. Ancak bunu yapmamış aksine kendisine kat kat karşılığını vereceğini bildirerek ondan borç istemiştir. Görünür âlemde efendinin kölesinden borç istemesinin köle için bir şeref ve büyüklük anlamına geldiğine dikkat çeken Mâtürîdî, tıpkı bunun gibi zatı itibariyle zengin olan Allah Teâlâ'nun kulundan borç istemesinin o kul için bir şeref ve büyüklük anlamı taşıdığını belirtir.¹¹⁶ Ayrıca o, “Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir”¹¹⁷ ayetinin “Allah fakir; biz zenginiz”¹¹⁸ diyen Yahudilerin sözlerine karşılık bir cevap niteliği taşıdığını ifade eder. Zira ona göre Allah Teâlâ, bu ifadeyle sanki şöyle demiş gibidir: “Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’a aitken fakirliğin ve ihtiyacın O’na, sizler de O’nun kulları ve köleleri iken –ki kölenin mal varlığı efendisine aittir- zenginliğin size nispet edilmesi nasıl mümkün olabilir?”¹¹⁹ Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre Yahudilerin Allah’ın kendi fakirliği ve onların zenginliğinden dolayı onlardan borç istediğine dair sözleri yersiz bir iddiadır. Buna ilaveten Yahudiler kendilerinden Allah için yardım istenince, Allah’ın kendilerine bir şey vermemesinden, ellerinin darlığından yakınıp, “Sanki verse Allah’ın hazinesinden bir şey mi eksilir? Allah’ın eli bağlıdır (cimridir).” diyerek Allah hakkında uygunsuz konuşmalarına devam etmişlerdir. Mâtürîdî’ye göre Yahudilerin “Allah cimridir” sözünü boşa çıkarmak üzere “Bir de Yahudiler, ‘Allah’ın eli bağlıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir”¹²⁰ ayetini indirmiştir. O bu ayetin tefsirinde Yahudilerin bu uygunsuz konuşmalarına çeşitli açılardan eleştiriler getirmiştir.

İlk olarak Mâtürîdî, Yahudilerin Allah’ın cimriliği olarak öne sürdükleri “Allah’ın eli bağlıdır” ifadelerine karşılık, Allah’ın nimetinin bol ve kullarına karşı cömert olduğunu, dilediğine bol rızık vereceğini,

116 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/495-496. Ayrıca bk. *Te’vilât*, 2/135-136.

117 Âl-i İmrân 3/189.

118 Âl-i İmrân 3/181.

119 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/507-508.

120 el-Mâide 5/64.

dilediğinden rızkı kısacağını ifade ederek iddialarına cevap verir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Yahudilerin sözleri ile ilgili bazı müfessirlerin görüşlerini nakleder. Birinci görüşü göre, Yahudiler bu sözü söylemekle “*Yahudiler ve Hıristiyanlar ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz’ dediler. De ki: Öyleyse günahlarınızdan dolayı size niçin azap ediyor? Doğrusu siz de O’nun yarattığı insanlardansınız. O, dilediğini bağışlar ve dilediğine azap eder. Göklerde, yerde ve ikisinin arasında ne varsa mülkiyeti Allah’a aittir. Sonunda dönüş de ancak O’nadır.*”¹²¹ ayetinde de işaret edildiği üzere Allah’ın kendilerini cezalandırmayacağını kastetmişlerdir. Mâtürîdî, böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ifade ederek, Allah’ın bağışlama ve azap etme hususunda iki elinin bağlı değil, aksine açık olduğunu, dilediğini bağışlayabileceğini, dilediğine de azap edebileceğini belirtir. Mâtürîdî ikinci görüş olarak İbn Abbas’ın (ö. 68/688) yorumunu nakleder. Buna göre Yahudiler bu sözü gerçek anlamda söylememişler, aksine mecazî anlamı kastederek Allah’ı cimri olmakla nitelendirmişlerdir. Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın insanlar arasında en iyileri olmalarından dolayı Yahudilere bol rızık verdiğini, ancak onların Hz. Muhammed’in peygamberliği konusunda onu inkâr edip, Allah’a isyan edince onlara verdiği bol rızkın bir kısmını onlardan kısmış olduğunu, bunun üzerine onlar da: “Allah’ın eli sıkıdır.” dediklerine dair bir görüş daha nakleder. Bu görüşe göre Yahudiler, bu sözleriyle gerçek anlamda Allah’ın elinin bağlı olmasını değil, daha önceden verdiği bol rızkı artık vermeyip onlardan kıstığını kastetmişlerdir.¹²² Mâtürîdî, bu görüşleri naklettikten sonra “eli bağlı” deyiminin cimrilikten kinaye olduğunu ve Allah’ı cimrilikle niteleme anlamı taşıdığını, ayetin de Yahudilerin cimriliklerinden bahsettiğini söyler. O, bu görüşünü desteklemek için “*Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın*”¹²³ ayetini delil gösterir. Ona göre ayette geçen “eli sıkı olma” ifadesiyle ellerin boyna bağlı olması değil infakta cimriliğin yasaklanması kastedilmiştir. Mâide 5/64. ayetinde geçen: “*Onların elleri bağlansın*” ifadesi de bu anlamda kullanılmıştır.¹²⁴

121 el-Mâide 5/18.

122 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/266 vd.

123 el-İsrâ 17/29.

124 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/267.

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir diğer konu da yine aynı ayette geçen, "Allah'ın iki eli de açıktır" ifadesidir. Ona göre ayette Allah'a el izafe edilmesinden insanlara el izafe edilmesi gibi bir anlam çıkarılamaz. Allah'a ilişkin bu tarz ifadeler hakiki anlamda değil mecaz anlamda anlaşılmalıdır.¹²⁵ Bu nedenle ona göre ayette geçen "eli bağlıdır" ifadesi cimrilik anlamında, "iki eli açıktır" ifadesi de cömertlik anlamında insanların anlayabileceği bir üslup olması sebebiyle kullanılmıştır.

Mâtürîdî, bu açıklamalarından sonra Yahudilerin Allah hakkında söyledikleri söz konusu çirkin sözlerinden dolayı azaba uğradıklarını ve Allah'ın rahmetinden kovulduklarını ifade eder. Çünkü ona göre Kur'an-ı Kerim'in onların kitaplarında da bulunan Hz. Peygamber'in sıfatları, nitelikleri ve diğer tahrif ettikleri hükümleri açıklaması Yahudilerin inkâr ve azgınlıklarını artıracaktır. Yani Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e iman etmeyeceklerdir.¹²⁶ Ayetin devamında Yahudilerin karakterinden bahsedildiğine ve onların fesat çıkarmaya uygun seciyeleri yüzünden kendi aralarında bile dirlik sağlayamayan bir toplum olduğunu dikkat çeken Mâtürîdî, onların farklı mezheplere ve gruplara ayırdıklarını, aralarındaki fikrî ihtilaflardan dolayı insanlara karşı düşmanlık ve kin beslediklerini belirtir.¹²⁷ Çünkü onlar kendi aralarında sağlayamadıkları birliğin diğer insanların arasında olmasını çekememektedirler. Nitekim onlar, mü'minlere karşı savaşmak için kâfirlerle iş birliği yapmışlar ve onlara yardım etmişlerdir. Bu suretle de yeryüzünde bozgunculuk çıkarmışlardır. Mâtürîdî'ye göre onların kendi kitaplarında var olan Hz. Muhammed'in sıfatlarını ve niteliklerini gizlemeleri, peygamber olacağına dair işaret ve delilleri tahrif etmeleri ve bu suretle insanları Allah'ın indirdiğinden başka bir şeye davet etmeleri faseta koşmak ve bozgunculuk çıkarmak anlamına gelir. Allah ise bozguncuları sevmez ve onlardan razı olmaz. Bu nedenle onlar, Hz. Peygamber'e karşı ne zaman bir tuzak kurmak isteseler ve onu öldürmek için bir araya gelseler, Allah Teâlâ, onların bütün bu çabalarını boşa çıkarmış ve bu amaçla tekrar bir araya gelmemeleri için aralarını ayırmıştır.¹²⁸

125 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/267.

126 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/268.

127 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/269.

128 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/269-270.

Bu bağlamda Mâtürîdî, Yahudilerin Kur'an'da kıskanç ve bozguncu bir topluluk olarak yeryüzünde devamlı fesat çıkararak bir karaktere sahip olan, Müslümanlara karşı da kin ve düşmanlık beslemede insanların en şiddetlisi olarak nitelendirilen bir toplum olarak anıldığına dikkat çeker.¹²⁹

Sonuç

Mâtürîdî'ye göre beşeriyetin ilk ve tek dini, tevhid dinidir. *İlâhî dinin* temelini de tevhid merkezli inanç esasları oluşturmaktadır. Bu inancı Allah'tan geldiği şekliyle koruyan din sahipleri "Hanif" veya "Müslüman"; koruyamayan ve tahrif eden din sahipleri ise "Ehl-i Kitap" ismini almaktadır. Bu anlamda Mâtürîdî, ilahî vahye mazhar olan Ehl-i Kitabın kendilerine vahyedilen tevhid inancını bozduklarını belirtmiştir. Ehl-i Kitap terimini de tevhid, vahiy, kitap ve nübüvvet gibi konularda bilgileri olan, fakat inat ve kibirleri yüzünden peygamberden bir kısmını inkâr eden, Allah'a oğul isnad etme ve din adamlarını rab edinme şeklinde bir inanç benimseyerek tevhid inancını bozan Yahudi ve Hıristiyanları ifade etmek için kullanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre tevhid inancını bozan dini toplulukların başında Yahudiler gelmektedir. Bunun en önemli göstergesi de onların antropomorfik bir Tanrı anlayışını benimsemiş olmalarıdır. Buna göre Yahudilik, her ne kadar temelde vahiy kaynaklı olup tektanrıcılığa dayalı bir din olsa da zamanla çeşitli faktörlerin etkisi sonucu tevhid inancından uzaklaştırılarak tahrif ve tebdîle uğramış bir dini ifade etmektedir. Bu bakımdan Allah, tevhid inancını tekrar ikame etmek için çeşitli zamanlarda farklı toplumlara birçok peygamberler göndermiştir. Bütün peygamberler, insanları tevhid inancına yani Allah'ı birmeye ve ibadeti sadece O'na has kılmaya çağırılmışlardır. İşte bu inancı aslına uygun şekilde koruyan tek toplum Hz. Muhammed'e tabii olan Müslümanlardır.

Mâtürîdî, Ehl-i Kitap olarak değerlendirdiği Yahudilerin "Allah'a oğul isnad etme", "O'nun hakkında uygunsuz konuşma" ve "din adamlarını rab edinme" şeklinde bir inanç benimseyerek bu inancı tahrif ettikleri üzerinde durmuştur. Buradan hareketle Yahudilerin

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/286-287.

tanrı tasavvurlarını eleştirip, ulûhiyet anlayışlarındaki çelişkileri ve sapmalarını aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî, Yahudilerin teşbihi anımsatacak antropomorfik Tanrı tasavvurları üzerinde durmuş, eleştirilerini de Tanrı'nın mutlak birliği (tevhid inancı) ilkesinden hareketle yöneltmiştir. Hiçbir şeyin Allah'ın dengi, misli ve benzeri olamayacağı ve beşerî vasıfla nitelendirilemeyeceği şeklindeki ayetleri (Şûrâ 42/11, İhlâs 112/4) kendisine referans alan Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın temel inanç ilkesi olarak belirlediği tevhid inancını bozan ya da kabul etmeyen tüm yaklaşımları tenkid edip, reddetmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Yahudilerin teşbih anlayışına dikkat çekmiş, Allah hakkında uygunsuz konuşmaları, O'nu açıkça görmek istemeleri ve O'na çocuk isnad etmeleri gibi inançları üzerinde durmuştur. Özellikle Yahudiler tarafından Allah'a isnat edilen “*Üzeyir Allah'ın oğludur*” (et-Tevbe 9/30), “*Allah fakirdir, biz zenginiz*” (Âl-i İmrân 3/181) ve “*Allah'ın eli sıkıdır (Allah cimridir)*” (el-Mâide 5/64) gibi beşerî vasıfların bir yaratıcı için düşünülmesinin muhal olduğunu belirtmiş, bu ve buna benzer tüm inançları Allah için düşünülen tenzih ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Bu kapsamda Allah'ın vahdâniyeti, yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı şeklinde temayüz eden tenzihî sıfatlara dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî'nin ulûhiyet konusunda Yahudilere yönelik ikinci tenkid konusu ise, onların “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını rabler edindiler...” (et-Tevbe 9/31) ayetinde ifade edildiği üzere din adamlarını rab ve ilâh edinmeleridir. Bu anlamda Mâtürîdî, başta din âlimlerinin tutum ve davranışları olmak üzere Yahudileri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Mâtürîdî, onların din adamları hakkındaki bu ifadelerin sembolik (mecaz) olduğunu, onları rab edinerek kendilerine gerçek anlamda ibadette ve tapınmada bulunulmadığını; fakat din adamlarına körü körüne itaat edip, onların emir ve yasaklarını istisnasız yerine getirmenin kendilerine kulluk/ibadet etme ve tapma anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ona göre, Yahudilerin bu durumu “*Ey âdemoğulları! Ben size, şeytana kulluk etmeyin, diye emretmedim mi?*” (Yâsîn, 36/60); “*Babacığım! Şeytana kulluk etme!...*” (Meryem 19/44) ayetlerinde geçen Şeytan'a tapma konusuna benzemektedir. Ayetlerde Şeytan'a ibadetin nispet edilmesinin nedeni ise onun her davet ettiği şeye icabet edilmesi ve emrettiği her şeyin yapılmasından dolayıdır.

Yoksa hiç kimse Şeytan'a tapmayı kastetmez ya da ona ibadet etmeye yeltenmez, fakat Şeytan'a itaat edip emirlerine uymakla ona tapmış ve ibadet etmiş gibi olunur. Din adamlarının rab edinilmesi de tıpkı bu durum gibidir.

Son olarak Mâtürîdî'nin Yahudilik eleştirisinde ulûhiyet anlayışlarına ilişkin bu genel yaklaşımı, ilâhî bir kitaba sahip olan bu dini (Yahudiliği) mevcut haliyle hükümsüz kılmaktadır. Bunun en önemli delili de Yahudilerin peygamberlerin kendilerine tebliğ ettikleri tevhid inancını Allah'ın sıfatları konusunda aşırıya kaçmak, O'nu beşerî özellikler ile nitелеmek, gereği gibi takdir edememek, din adamlarını rab edinmek suretiyle tahrif ederek bu inançtan uzaklaşmış olmalarıdır.

Kaynakça

- Adam**, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yay., 2002.
- Adam**, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yay., 2011.
- Adam**, Baki. "Müslümanların Yahudilere Yöneltiği Teolojik Eleştiriler", *Dinler Tarihi Araştırmaları*. 4 (2004): 103-118.
- Armstrong**, Karen. *Tanrının Tarihi*. çev. Oktay Özel vd., Ankara: Ayraç Yay., 2008.
- Aydın**, Fuat. *Dinleri Tarihinde Okumak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aydın**, Fuat. "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi". *Usûl* 2 (2004): 103-128.
- Behiy**, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli, İstanbul: Fecr Yay., 1992.
- Besalel**, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Yay., 2002.
- Demirci**, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- Demirci**, Muhsin. *Kur'an'ın Temel Konuları*. İstanbul: İFAV Yay., 2000.
- Firestone**, Reuven. *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in Çocukları*. çev. Çağlayan Erendağ vd., İstanbul: Gözlem Yay., 2004.

- Gündüz**, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yay., 1998.
- Güner**, Osman. *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*. Ankara: Fecr Yay., 1997.
- Gürkan**, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yay., 2008.
- Işık**, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yay., 2006.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. B. Karlığa vd., İstanbul: Çağrı Yay., 2002.
- İbn Meymûn**, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî. *Delâletü'l-Hâirîn*. nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Kaufman**, Francine vd. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*. haz. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2000, s. 262-283.
- Kurt**, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezrâ*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2007.
- Kutluay**, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yay., 2004.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yay., 2009.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Bekir Topaloğlu vd., İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2004-2010.
- Önal**, Recep. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Önal**, Recep. "Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Tahrif Bağlamında Kutsal Kitap İnançlarına Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar*. 27/3 (2016): 333-352.
- Shahak**, İsrail. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. çev. A. Emin Dağ, İstanbul: Anka Yay., 2004.

Taşpınar, İsmâil. *Duvarın Öteki Yüzü*. İstanbul: Gaye Kitapevi, 2003.

Topaloğlu, Bekir. *Te'vîlâtul-Kur'an'dan Tercümeler*. İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.

Tunçbilek, H. Hüseyin. "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", *MARİFE* 3/1 (Bahar 2003): 119-140.

Wolfson, H. Austtryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitapevi, 2001.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet: Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad

Two Leading Figures in the Process of Islamization of Giresun: Hacı Abdullah Fakı and Derviş Murad

Mehmet FATSA

Giresun Üniversitesi, Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı,
Daire Başkanı, Giresun/Türkiye.

*Giresun University, Library & Documentation Department, Library Director,
Giresun/Turkey.*

mehmet.fatsa@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6706-8777

Makale Bilgisi | Article Information

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

Geliş Tarihi | *Date Received:* 09 Mart | *March 2021*

Kabul Tarihi | *Date Accepted:* 26 Mart | *March 2021*

Yayın Tarihi | *Date Published:* 15 Haziran | *June 2021*

Atıf | Cite as

Fatsa, Mehmet. "Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet:
Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 123-145.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism
software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / *Giresun University
Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.*

Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet: Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad

Öz

Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad, Giresun şehri ile çevresinin İslamlaşma sürecine öncülük eden önemli şahsiyetlerdendir. 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın ilk yarısında, o vakitler Kayadibi köyü içinde kalan Hacıhüseyin Mahallesi'nde yaşamışlardır. Burada bir cami ve onunla ilişkili bir de zaviye tesis ederek, şehre gelip giden yolculara ve ibadet için toplanan yöre halkına hizmet vermişlerdir. 16. yüzyıl başlarında mezhebi temeller üzerine kurulan Safevî Devleti'nin yürüttüğü siyasi propagandalara karşı da halkın bilinçlenmesi için çaba sarf etmişlerdir. Görev yaptıkları cami ile zaviye etrafında oluşan yoğunluk, giderek bir Müslüman mahallesi kurulmasına sebep olmuş, böylece şehrin önemli bir kısmının İslamlaşması da sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacıhüseyin, İskân, Hacı Abdullah Fakı, Derviş Murad, Zaviye ve Safevî.

Two Leading Figures in the Process of Islamization of Giresun: Hacı Abdullah Fakı and Derviş Murad

Abstract

Hacı Abdullah Fakı and Derviş Murad are prominent figures in the process of Islamization of Giresun and its nearby districts. They lived in the Hacıhüseyin Neighbourhood (Kayadibi Village), which was the first Muslim settlement, between the end of the 15th century and the first half of the 16th century. By establishing a mosque and a zawiya associated with it in the district, they served locals gathering for worship and passengers visiting the city. At the beginning of the 16th century, they made an effort to raise awareness of the public against the political propaganda carried out by the Safavid State which was founded on sectarian foundations. The density around the mosque and the zawiya have gradually led to the establishment of a Muslim neighbourhood and, thus an important part of Giresun was Islamized.

Keywords: Hacıhüseyin, Settlement, Hacı Abdullah Fakı, Derviş Murad, Zawiya and Safavid.

Giriş

Bu çalışmanın konusu, Doğu Karadeniz’de antik bir liman şehri olan Giresun’un İslamlaşması sürecinde önemli etkileri görülen Abdullah Fakı, Derviş Murad ve bünyesinde görev yaptıkları vakıf kurumlardır. Mahalli kamuoyunun yeterince haberdar olamadığı bu şahsiyetlerin yaşadıkları Kayadibi/Hacıhüseyin Mahallesi ve çevresi de konunun coğrafik kapsamını teşkil etmektedir.

Son yıllarda yapılan akademik çalışmalarla Giresun şehri, farklı şekillerde incelenmiş, elde edilen veriler makale veya kitap haline getirilerek halkın ilgisine sunulmuştur.¹ Ancak şehrin dinî ve kültürel kimliğinin miladını oluşturan, İslamlaşma sürecine etki eden temel faktörler, yeterince incelenemediği için araştırmaya muhtaç bir alan olarak kalmıştır. Bu yüzden Türkler tarafından fethi sonrasında yaşanan iskân sürecinin mahiyeti, öncü şahısların kimliği ve görev konumları gibi konular, fazla bilinmemektedir. Bu çalışma, sözü geçen alanda iz bırakmış iki önemli şahsiyeti ön plana çıkararak dönemin aydınlatılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu yapılırken yeterli miktarda olmasa da arşiv materyalleri, saha çalışmaları ve yerel tevatür esas alınarak sonuca gidilmeye çalışılacaktır. Ancak buna geçmeden önce, yörenin fethinden sonra başlayan iskân sürecinin bir özetini sunmak faydalı olacaktır.

Bilindiği gibi, Türk akınlarından önce Giresun kenti ve çevresinin tarihinde Pontus, Roma ve Bizans, sonra da Trabzon Rum Devleti’nin batısındaki tüccar kavimler hâkim olmuştur. 14. yüzyılın başlarında Kuşdoğan Bey’in fetih çabalarıyla başlayan ve Kale çevresine yerleşmelerle gelişen Türk varlığı, 1397’de Süleyman Bey’in şehri fethi ile tam olarak iskân sürecine dönüşmüş, takriben 50-60 yıl devam eden beylik idaresinden sonra da 1461’de Osmanlı hâkimiyetinin tesisi ile süreç kemale ermiş ve resmiyet kazanmıştır.²

1 Örnek: Feridun M. Emecen, “Giresun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14.; Mehmet Fatsa (ed), *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dinî ve Kültürel Hayat* (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi, 2015), I-II.; Mehmet Fatsa, *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri (Osmanlı Dönemi)* (İstanbul: Giresun Belediyesi Yayınları, 2020).

2 Aziz b. Erdeşir-i Esterebâdî, *Bezme u Rezm (Eğlence ve Savaş)*, çev. M. Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990),485.; Faruk Sümer, Süleyman Bey’in fetih faaliyetinin Mart-Nisan aylarında gerçekleşmiş olabileceği tahmininde bulunur (Faruk Sümer,

Bölgenin Osmanlı idaresine geçmesinden çeyrek asır sonra ilk defa nüfus ve vergi sayımı yapılmış; bu günkü Giresun şehrini de kapsayacak şekilde “*Vilayet-i Çepni*” adıyla bir kaza oluşturulmuştur. Kazanın kadılık görevine de Mevlana Seydi adlı bir kişi atanmıştır.³ Doğuda Espiye yakınlarındaki Zefre Burnu’ndan, batıda Batlama, kuzeyde deniz ve güneyde de yaylalar bölgesine kadar yayılan bu adli muntıkada 1486 tarihi itibarıyla tek merkez olarak Giresun Kalesi, köy olarak da 28 yerleşim birimi kayda geçmiştir. Tamamını Çepni oymaklarının oluşturduğu köylerde 414 hane; Hıristiyan tüccarların yaşadığı Kale / sur içinde ise sadece 136 nefer tespit edilmiştir. Bunlardan ayrı olarak Kale muhafızı 30 nefer ile yeni yerleşimci 4 sivil hane de sur içinin bilinen ilk Müslüman sakinleri olmuştur.⁴ Yani 15. yüzyılın sonuna doğru Giresun Kalesi içinde 590 Hıristiyan ve buna karşılık da 50 kadar Müslüman varlığı kayıt altına alınmıştır.⁵

Bu veriler ışığında bakıldığında Giresun, içinde az sayıda Müslümanın yaşadığı küçük bir sahil kasabasıdır. Çepnilerin, deniz ticareti ve zanaat işleri ile uğraşmak yerine sur dışındaki zirai alanlara, köylere yayılarak yaşam sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Bahse konu köylerden nüfusça en kalabalık ve arazi bakımından da en geniş olanı Kayadibi köyüdür. Burası doğuda Boğacık Deresi, batıda Kale surları, kuzeyde deniz ve güneyde de dağlık alanlara kadar olan sahayı kapsamaktadır.⁶ Şehrin dış dünya ile irtibatını sağlayan *Karahisar Yolu*, köyün

Tirebolu Tarihi (İstanbul: Tirebolu Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1992),42.); Feridun M. Emecen, “Tarihi Bir Liman Kenti”, *Geçmişten Günümüze Giresun*, ed. Mehmet Fatsa (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi, 2015), 15-17.; Ruy Gonzales Clavijo, *Timur Devrinde Semerkanda Seyahat*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1975), 60.

- 3 Hanefi Bostan, 1486’daki taksimatın Hacıemiroğulları döneminden kalma olduğunu belirtir. (bk. M. Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002), 358.
- 4 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdever Defter [=MAD]*, No. 828, 596; Bostan, *Trabzon Sancağı*, 240.
- 5 Emecen, “Giresun”, 14/80; İsmail Kıvrım, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Giresun’un Nüfus Yapısı” *Geçmişten Günümüze Giresun*, ed. Mehmet Fatsa (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi, 2015), I/162.
- 6 Eski kayıtlardaki “Kayadibi karyesinde Gedikkaya nâm mahal” veya “Kayadibi, der nezd-i Kal’a-i Giresun” şeklindeki ibareler, köyün Gedikkaya mevkiini kapsadığı ve Kale’ye yakınlığına işaret eder. [*Giresun Şer’iyye Sicileri* (=GŞS), nr. 8128, v.66b; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı âli Evrak Odası [=BEO]*, No.3278, 245838; Osmanlı Arşivi (BOA), *Şûra-yı Devlet [=ŞD]*, No. 1862, 23; 1842, 13). Yine Hacıhüseyin ve Gemilerçekeği mahalleleri de bu köyün sahil kısmında kurulmuştur. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Teşri-i Muâmelât Komisyonu [DH. TMİK. S]*, No. 54, 38; BOA, *ŞD*, No. 1858, 9; BOA, *BEO*, No. 2361, 177057 (19 R.ahir 1322).

sahile yakın kesiminden geçmekte; bir çeşit savunma hattı üzerinde bulunan Gedikkaya Kalesi ve Hıristiyan unsurlara ait dini yapılar da burada bulunmaktadır.⁷

Öte yandan Kale'nin güneyinde Mürsellü (Seldeğirmeni), batısında yine deniz ile irtibatlı Uzgur ve Kısırcalu (Çıtlakkale) köyleri vardır. Bu geniş saha içinde Aksu ve Batlama derelerinin oluşturduğu düzlüklerdeki verimli toprakları tasarruf eden Çepnilerin bir kısmı Kale, yol, köprü ve yeni yapılan ibadethanelerin bakım ve onarım işleriyle; bir kısmı da kamu adına şehirde görevli personelin erzak ve iaşesini teminle sorumlu yazılmıştır.⁸

1515'e gelindiğinde kaza merkezi olan şehirde 221 Hıristiyan ve 33 Müslüman hane kayıtlara geçerken, Kale'deki muhafız sayısı da 37 nefer olarak yazılmıştır. Buna mukabil şehrin yakın çevresindeki Kayadibi köyünde 127 hane, Uzgur köyünde 70 hane ve Kısırcalu köyünde ise 33 hane tespit edilmiştir.⁹ Bu verilere bakarak Müslüman ahalinin yaşam alanı olarak şehrin kenar bölgelerini ve köyleri tercih ettiği; şehirde ise henüz Müslüman bir mahallenin teşkil edilmediği söylenebilir. Yine aynı yıllarda Müslüman ahalinin bir araya gelmesini sağlayan iki önemli ibadethaneden biri şehrin doğusunda sahilde *Karahisar-ı Yolu*¹⁰ üzerindeki Kayadibi Camisi, diğeri ise Kale şehrin kuzeybatı eteklerinde, yeni inşa edilmiş olan Sultan Selim Camisi'dir.¹¹ Batlama Deresi'ne yakın bir yerde ayrıca Kısırcalu köyü camisi vardır. Bunlardan başka Kale içinde, fethin sembolü olarak

7 Gedikkaya Kalesi, Karahisar-ı Şarki Yolu ile Gelincik (Boğacak) Limanı'nın güvenliği için inşa edilmiştir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Şifre Kalemi Evrakı [DH. ŞFR]*, No. 592, 51; Aya Yorgi ve Aziz Dimitri kiliseleri de bu bölgededir. bk. (Gazanfer İltar, *Giresun'da Tarihi Bir Yerleşke Zeytinlik* (Giresun: Giresun Valiliği Yayınları, 2021), s. 56-60.)

8 Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defteri [TT]*, No.52, s. 597, 598, 599, 602; No. 288, s. 719; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîrî Sultan Ahmed [AE. SMST. III]*, No.161,12655; Örneğin Uzgur, Kısırcalu köyleri Kale muhafızlarının, Kayadibi köyü ise imam Mevlana Menteşe'nin tumarıdır. (BOA, *TT*, No. 52, s. 596-604.)

9 Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, 239; Mehmet Fatsa, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Giresun* (Ankara: Giresun İl Özel İdaresi, 2010) 73-74.

10 Karahisar-ı Şarki Yolu'nu gösteren harita için bk. BOA, *ŞD*, No.1842, 13 (20 Recep 1307).

11 Bu cami hakkında bk. Gazanfer İltar-Mehmet Fatsa, "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eseri: Sultan Selim (Hüdâvendigâr) Camisi, *Vakıflar Dergisi/* 50, (2018), 177-197.

yapıldığı düşünülen ve çoğunlukla Kale muhafızlarının kullandığı ibadethaneyi de buna ilave etmek gerekir.

Osmanlı öncesi dönemin az çok izlerine rastlanan bu sosyal ortamda, dinî hayatı örgütleyip düzenleyen *fakı*'lar ve dervişlerin varlığı dikkat çekmektedir.¹² Nitekim Hacı Abdullah Fakı'nın görev yaptığı Kayadibi köyündeki caminin yakınında Derviş Murad zaviyesinin; Batlama vadisinin aşağı kısmında Kısırcalu köyü camisi yakınında da Hasan Dede zaviyesinin ahaliye hizmet için tesis edildiği anlaşılmaktadır. Cuma ve bayram namazları gibi toplu ibadetler esnasında uzak yerlerden gelenlerin beslenme-barınma ve sair ihtiyaçlarının karşılandığı zaviye/aş evi, hamam, kademhane ve şadırvan gibi yapıların inşası da doğal bir sonuç olarak gerçekleşmiş gözükmektedir. Bu yüzden beşeri yaşamın tabiatı gereği, ortak kullanım alanı yapıların fetih ve ilk iskân süreciyle ilişkili olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan dinî şahsiyetlerin yaşam sürdürdükleri yıllarda Giresun Kalesi ve çevresindeki sosyal hayatın durumu kısaca böyle ifade edilebilir.

Hacı Abdullah Fakı

Trabzon Sancağı'na ait 1486 tarihli sayım defterinin Kayadibi köyü ile ilgili kısmı eksik olduğundan, Abdullah Fakı'nın bu tarihlerdeki durumu hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.¹³ Ancak 1515 tarihli sayımda bu köyde yaşayan biri olarak, "*Hacı Abdullah Fakîh veled-i Hüseyin*" şeklinde kısa bir künye verilmiş, sonra da görevleri ve şahsiyetiyle ilgili önemli bir ayrıntı sunulmuştur. Konumuz açısından özel bilgiler içeren kaydın transkripsiyonu şöyledir:

"Hacı Abdullah Fakîh, imam-ı karye / Ramazan Fakîh veled-i O, muhassıl;

12 BOA, TT, No.52, s. 598, 618; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM), *Kuyud-u Kadime Arşivi* [KK], No.43, 138b-139a, 146b, 199a-b; Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Nezâretî Mektubî Kalemî* [EV. MKT], No.76,22; Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defteri* [EV. d], No.21064; BOA, EV. d, No.12206, 8a; Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf* [CEV], No. 470, 23794-01.

13 Sümer, *Tirebolu Tarihi*, 48.; Defterin eksik kısmında sadece Kayadibi köyünün 19 hane olduğu belirtilmiş, şahıs adlarına veya başka bilgiye yer verilmemiştir. BOA, MAD, No.828, 463.

Mezkûr Hacı Abdullah, sâlih ve mütedeyyin kimesne olup, Hüdâvendigâr Hazretleri'nin Giresun'da olan camiine cüzhan olmağın hükm verilmiş. Duta geldiği yerlerine ve yurtlarına mutasarrıf olup kendü ve oğulları hükm-ü şerif muktezasınca râiyyet olunup Padişah-ı âlem-penâhın devam-ı devletine iştigâl göstere."¹⁴

Bu açıklamadan Abdullah Fakı ile oğlu Ramazan Fakı'nın, Kaya-dibi köyündeki camide imam-hatip olduğu, haftanın belirli günlerinde ve mübarek gecelerde sahildeki Sultan Selim Camisi'nde icra edilen dini merasimlere katılıp görev icra ettikleri; ayrıca toplum içindeki örnek kişilikleri ile de öne çıktıkları anlaşılmaktadır. Yine "*devam-ı devlete iştigâl* göstere" denilerek ilginç bir ayrıntıya daha dikkat çekilmekte; kanaat önderi olmaları dolayısıyla devlet-millet birlikteliğini korumak gibi önemli bir görev üstlendiklerine işaret edilmektedir.

16. yüzyıl başlarında mezhepçi temeller üzerine kurulan Safavî Devleti'nin propagandalarıyla meydana gelen "*Kızılbaş Fetreti*"nin¹⁵ bölge halkı üzerindeki etkisini azaltma çabalarını bu mahallî örnekte de görüyoruz. Bu yüzden dönemin tahrir defterlerinde, yerel halkla merkezî idare arasındaki bağı güçlendiren bu gibi şahsiyetlerin kanaat önderliği vasıflarını belirtmek için "*kutbü'l-ârifin, mefharü'l-ârifin, sâlih ve mütedeyyin, ehli velâyet sahib-i kerâmet, riâyeti vâcip, vâiz ve nâsîh kimesne...*" gibi ibarelerle anılmalarına sıkça rastlanır. Giresun yöresinin İslamlaşma ve iskânı sürecine iştirak eden Yakup Halife, Mevlana Ede Derviş, Mevlana Ali Şeyh, Hasan Dede, Şeyh Kerameddin, Hacı Abdullah Halife, Şeyh Mustafa ve Şeyh İdris gibi çoğu Ahi dervişi için de bu tabirler kullanılmıştır.¹⁶

Yine Abdullah Fakı'nın oğlu Ramazan Fakı'nın "*muhasıl*" imlasıyla kaydedilmiş olması, ilk anda vergi tahsildarı gibi gelse de gerçekte eğitim öğretimle meşguliyeti ifade etmek için bu tabirin tercih edil-

14 BOA, TT, No.52, s. 599, 620.

15 "*Kızılbaş Fetreti*" ve olayın detayı için bk. BOA, TT, No.52, s. 617, 718, 728, 731, 738, 747, 760.

16 BOA, MAD, No.828, s. 723, 891; BOA, TT, No.52, s. 670, 716; No.387, s. 607, 620, 627, 762; No.828, 891; Anılan şahsiyetler hakkında bk. Mehmet Fatsa, *Karadenizde Zaviyeler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017).

diği anlaşılmaktadır.¹⁷Yani Ramazan Fakı, başta babası olmak üzere çevrede bulunan âlimlerden, o tarihlerde ilim tahsil etmektedir.

Hacı Abdullah Fakı'nın, doğup büyüdüğü ortam ve ailesi hakkında ise pek bilgi yoktur. Ancak somut bazı karinelere hareketle tahmine dayalı bir sonuca ulaşmak mümkün olabilir. Şöyle ki;

14. yüzyıl boyunca Komnen Devleti'ne bağlı askerî unsurlarla Giresun Kalesi çevresinde yürütülen mücadele, Emir Süleyman Bey'in fethi ile sonuçlanıp Türk köylerinin kurulma aşamasında,¹⁸ Abdullah Fakı'nın yaşadığı köy de gayrimüslim unsurlardan arındırılarak yerleşmeye açılmıştır. Böylece bir yandan şehre gelen kara yolu kontrol altına alınırken diğer yandan kuşatmada askeri ikmal için alan hâkimiyeti ve halk desteği de sağlanmıştır.¹⁹ Bu durumda, Kayadibi köyünün yerleşime açılması, içindeki cami ile zaviyenin de hizmete girmesinin fetih faaliyetleriyle bağlantılı olması gerekir. Zira bölgede tedrici olarak gelişen iskân hareketi bu tarz stratejik davranışlar sergilemeyi gerekli kılmıştır. Nitekim Dereli ilçesinde Kuşdoğan Bey Kalesi ile Geyrez Camisi'nin; daha aşağıda Duroğlu Beldesi'nde ise Süleyman Bey karargâhı içinde cami, derbent ve zaviye kurulmasının böyle bir amaç taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır.²⁰

Giresun Kalesi'nin fethinden sonra kurulan idarî ve askerî yapı içinde görevli personelin ihtiyaçlarının karşılanmasının ancak yakın civarda yaşayan halkın desteği ile mümkün olacağı düşünülmüştür.

17 "Muhassıl" kavramı için bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1984), 800.

18 Giresun'un Emir Süleyman Bey tarafından fethi, Anadolu'da sevinçle karşılanmış, hatta Kadı Burhaneddin Ahmed, ülkesinde davullar çaldırıp şenlikler tertip etmiş ve Süleyman Bey'e bir de mektup göndererek sevincine ortak olmuştur (Esterebâdî, *Bezme u Rezm*, 485.)

19 Kale'nin elde edilmesine yönelik kuvvetlerin, güneyde Aksu Vadisi ve Boğacık Deresi üzerinden şehre gelen ve tek alternatif ulaşım düzeni olan bu kara yolunu kullanmış olmaları icap eder. Zira Giresun şehrine ulaşım sağlayan derbent sistemi bu güzergâhta teşkilatlanmıştır (bk. Mehmet Fatsa, "Giresunlu Yakup Halife Zaviyesi ve Derbendi", *Hacıbektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*/39, (2006), 95-113.

20 Giresun Kalesi'nin 1300'lerde kısa süreliğine ele geçirilmesi sırasında Kuşdoğan Bey, Dereli ilçe merkezinin 4 km güneyinde bir kale inşa etmiş ve burası askeri üs olarak da kullanılmıştır (Necati Demir, *Hacıemiroğulları Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 71-81, 205); Emir Süleyman Bey ise Merkez Duroğlu Beldesi'nde bir süre kalmış ve burada bir ikmal noktası tesis etmiştir ("Cami-i Ordu / Cami-i Süleyman Beğ" bk. BOA, *TT*, No.52, s. 644, 659; No.288, s. 721).

Öte yandan şehre gelip giden yolcuların, Cuma ve bayram namazlarının edası için toplanan halkın beslenme ve ibadet ihtiyaçlarının karşılanmasına matuf yapıların da inşa edilmiş olması gerekir. İşte fetih ve ilk iskân hareketinin karakteri içinde, Hacı Abdullah Fakı'nın görev yaptığı Kayadibi Camisi ile Derviş Murad'ın başında bulunduğu zaviye karşımıza çıkmaktadır. Yani Müslüman halkın olağanüstü durumlarda, mübarek günlerde ve gecelerde toplandıkları bir büyük cami ve "çorba içecek" aş evini bünyesinde barındıran bir de zaviye, umumi yolun kritik noktasında tesis edilmiştir. Ayrıca burası, temiz suyun kolayca temin edilebildiği akarsulara yakın bir mevkiide olmalıdır.

Abdullah Fakı'nın babası Hüseyin, muhtemelen devrin teamüllerine uygun olarak yetişmiş biriydi. Asıl adına ilaveten "hacı" ve "fakih" nitelmesi de boşuna olmamalıdır. Bu tarihlerde söz konusu liyakate sahip olmak, müstesna bir durumdur. Zira hac ibadetinin icrasında ve aylarca süren yolculuklarda önemli şehirlerin ziyareti, manevî ve ilmi yönden onu kemale erdirmiş, bilge bir şahsiyete dönüştürmesini sağlamış olmalıdır. Bu yüzden yaşadığı çağda önemli bir kanaat önderi, "sâlih ve mütedeyyin" olarak nitelendirilmiştir.

Öte yandan "fakîh" imlasıyla kaydedilmesinin de özel bir anlamı olmalıdır. Bilindiği gibi Arapça olan "fakîh" kavramının literatürde karşılığı *icthâh ehliyetine sahip veya fıkıh ilminde ihtisas sahibi olmuş kimse* şeklinde tarif edilir.²¹ Buna ilaveten imam, müezzin, müderris veya mektep hocalarını toplumun diğer kesimlerinden ayırt etmek için de bu tabirin kullanıldığı bilinmektedir.²² Devrin sosyal hayatını yansıtan materyallerde "cema'at-i ulemâ" şeklinde nitelenen fakılardan bazıları "mevlana" veya "müderris" şeklinde de kaydedilmiştir.²³ Demek

21 Hayrettin Karaman, "Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/126-127.; Abdurrahman Haçkalı, "Fetih ve İskân Döneminde Giresun Yöresinde Fakılar", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat*, ed. Mehmet Fatsa (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi, 2015), 59.

22 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Dersaâdet, 1317), 1001; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), I/584.

23 Bahaeddin Yediyıldız-Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), I/369.; 1547'de Kepsil nahiyesine bağlı Talipli köyündeki bir grup ilmiye mensubunu tanımlamak için "Mevlânâ Pir Hasan veled-i Fethullah, el müderrisi'l-hasbî ve hatibi-i Câmî-i Bulanucak" ibaresine yer verilmiştir (BOA, TT, No.255, 461).

oluyor ki, Hacı Abdullah Fakı da ilmiye zümresi içinde böylesi bir konuma sahiptir. Onun bir ilmiye mensubu olarak eğitim gördüğü medreseyi bilmesek de Amasya, Sivas, Tokat ve Niksar gibi ilmi çevrelerin; hatta yaşadığı yere yürüme mesafedeki medreselerin varlığını dikkate almak gerekir.²⁴

1554 tarihli sayım sonuçlarını ihtiva eden defterlerde Hacı Abdullah Fakı ile oğulları Ramazan Fakı ve Ali Fakı'nın hayatta olduğu, köy camisinde görevlerine devam ettikleri ifade edilmiştir. Caminin cemaat sayısı artmış ve hacmi de genişlemiş olmalı ki, ilaveten iki kişi imam-hatip, ayrıca bir kişi de hademe kaydedilmiştir. Yine bu tarihte Ramazan Fakı'nın Şeyh Keremüddin adında bir oğlundan söz edilmiş, köydeki fakı sayısı da artmıştır.²⁵ Fakı sayısının artışı, camideki toplu ibadetler yanında medrese eğitimi yapıldığını da akla getirmektedir. 1583 yılı kayıtlarında ise Hacı Abdullah Fakı ve oğlu Ali Fakı'nın vefat ettiği, Ali Fakı tasarrufunda olan arazilerin Yoma Camisi imamı İsmail oğlu Hacı Ahmed'e verildiği belirtilir. Bu şahsın Hacı Abdullah Fakı nesebinden olup olmadığı belirtilmemiştir. Ancak söz konusu gayrimenkulün intikal şekli, Hacı Ahmed'in bu aileye mensubiyetini akla getirmektedir. Yine aynı defterin başka yerinde, Şeyh Keremüddin'in tasarrufunda olan yerlerin oğulları Osman, İbrahim ve Ali'ye verildiği belirtilir. Elde ettikleri yerlere mukabil görev durumları hakkında ise bilgi verilmemiştir.²⁶

Hacı Abdullah Fakı ailesinin, ilerleyen yıllardaki durumu hakkında ise pek bilgi yoktur. Şu kadar var ki, Kayadibi köyünün sahil kısmının ifrazıyla oluşturulan mahalledeki Hacıhüseyin Camisi'nin kitabesi, bu konuyu aydınlatıcı bir karine olarak kabul edilebilir; Duvara gömülü Arapça kitabede "*Kad vaka'a hazihi'l-cami'i'ş-şerifi'l-mübarek sahibuhu el-Hac Huseyin bin Ramazan / Kad benâ fi evâhiri şehri Zilkâde sene isnâ ve elf*" ibaresi yazılıdır. Sülüs hattıyla yazılan kitabeden *Ramazan oğlu Hacı Hüseyin tarafından yaptırılmaya başlanan bu mübarek cami-i şerif,*

24 Bu tarihlerde Seyyit köyünde Mevlana Bahaeddin, Mevlana Eşref; Sarvan köyünde müderris Mevlana Ali Şeyh ilk akla gelen örnekler olarak sunulabilir (BOA, TT, No.52, s. 601, 620)

25 BOA, TT, No.288, s. 718-720 (bk. Ek-2, tablo); Bu isim, merkeze bağlı Boztekte köyünde türbesi olan Şeyh Kerameddin ile karıştırılmamalıdır.

26 TKGm, KK, No.43, v.136a, 142a-b

1002 yılının Zilkade ayının son günlerinde (1594 yılının Ağustos ortalarında) tamamlanmıştır, anlamı çıkmaktadır.²⁷

Elde destekleyici başka da bilgi olmamasına rağmen camide hatırası bulunan şahsın, Hacı Abdullah Fakı'nın Ramazan Fakı adlı oğlundan torunu Hüseyin olma ihtimali yüksektir. Muhtemelen o da babası ve dedesi gibi ilmiye mensubu olup aynı camide görev yapmıştır. Yukarıda belirttiğimiz tarihi süreç de bu tespiti doğrulamaktadır. Şayet aksi bir durum söz konusu değilse, cami ilk iskân sırasında Duroğlu Beldesi'ndeki "cami'-i Süleyman Beğ / cami'-i ordu"²⁸ örneklerinde olduğu gibi, muhtemelen önce bir nevi asker mescidi olarak yapılmış, sonra da Cuma camisine dönüştürülmüştür. Kitabede belirtilen 1594 yılında ise cami, Ramazan Fakı oğlu Hacı Hüseyin tarafından yıkılıp yeniden inşa edilmiştir. Yapım işine öncülük eden şahsın adı da cami ve giderek etrafında kurulup gelişen mahalleye ilham kaynağı olmuştur. Nitekim 1682 tarihli kayıtlardan Kayadibi köyünün, bölünmelerle küçülüp güneye çekildiği ve sahilde 36 haneli yeni idari ünite olarak Hacıhüseyin Mahallesi'nin kurulduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Bu bilgi, caminin 1594'te yıkılıp yenilenmesinden sonra mahallenin ortaya çıktığını, ayrıca şehrin mücavir alanının camiyi de kapsayacak şekilde doğuya doğru genişlediğini göstermektedir.³⁰ Günümüzde önemli bir kültür varlığı olarak hizmet vermeye devam eden caminin, zayıf da olsa Derviş Murad zaviyesi yerine inşa edilmiş olma ihtimali vardır. Giresun şehrinin İslamlaşma sürecine katkısı olan söz konusu zaviyeye ilişkin olarak bulabildiğimiz bilgiler yeterli olmasa da konu karanlıkta kalmış da değildir.

27 Fatsa, *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri (Osmanlı Dönemi)*, 242.

28 BOA, TT, No.52, s. 678; TKGM, KK, No.43, v. 142b.

29 Osmanlı Arşivi, *Kamil Kepeci Defteri [=KK.d]*, No.2697, v. 91b-92a, 96b.

30 BOA, EV. d, No.12206, v. 8b; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi [=VGM], *Defter*, No. 1105, 119, s.229; BOA, ŞD, No.1858 / 9; BOA, BEO, No.2361, 177057; No. 3278, 245838; BOA, DH. TMIK-S, No.54, 38; 1734 ve 1854 tarihli kayıtlarda Kayadibi köyünde bir mevki olarak geçen Gemilerçekeği'nin Hacıhüseyin Mahallesi'nden ayrıldığı haber verilir. Yeni oluşturulan mahallenin krokisinde kuzeyde deniz, güneyde Yeni Karahisar Yolu, batıda Körükçüoğlu Yolu, doğuda Gemilerçekeği Obuzu. Mesafe cetvelinde ise doğusunda Çalış ve güneyinde de Kayadibi köylerinin bulunduğu ifade edilmiştir (BOA, ŞD, No.1858, 9).

Derviş Murad

Derviş Murad zaviyesinin faaliyet gösterdiği Kayadibi köyünün ilk kaydının, aslında 1486 tarihli defterde olduğunu, ancak köyün adı ile hane sayısı dışında bilgi verilmediğini yukarıda belirtmiştik.³¹ Bu yüzden kaydın yapıldığı yıl veya öncesinde mevcut olsa da zaviye ile ilgili kesin beyanlarda bulunma imkânı yoktur. Bu hususta ilk önemli bilgiler 1515 sayımında karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili kayıt şöyledir:

“Zaviye-i Derviş Murad, veled-i Derviş Seydî.

Mezkûr Derviş Murad, dutageldüğü yeriyle âyendeye ve revendeye hizmet edüp, salih ve mütedeyyin ve riâyeti vâcip kimesne olup, kadimden öşür ve rûsûm viregelmeyüp, emr-i âli mûcebince ber karar-ı sâbık mukarrer kılınıp defter-i cedid-i Sultaniye kayıt olundu.”³²

Kısa olmasına rağmen önemli bilgilere kapı aralayan bu kayda göre, zaviye 1515 yılından önce mevcuttur ve muhtemelen de Derviş Seydi tarafından, “âyendeye ve revendeye” / yolculara hizmet için tesis edilmiştir. Yukarıda işaret edilen kara ulaşımının sağlandığı yolun şehre en yakın noktasına, dervişlerin kontrolünde içinde aş evi (zaviye) ve camiden oluşan bir çeşit menzil hane inşa edilmiştir. Bu işlerin “emr-i âli mûcebince ve kadimden” oluşuna işaret edilmesi ise dikkate değer bir husustur. Yani Padişahın emriyle çok önceleri, halk üzerinde “sâlih, mütedeyyin ve riâyeti vâcip kimesneler” olarak Derviş Seydi ile oğlu Derviş Murad bu işlerle görevli kılınmıştır. “Ber karar-ı sâbık” denilerek de 1486 sayımında konunun ele alınıp karara bağlandığı anlatılmaya çalışılmıştır.

1530’da yapılan kayıtlarda söz konusu zaviyenin torun Derviş Seydi tarafından yönetilip yol / menzil hizmetine devam edildiği tekraren belirtilmiştir.³³ 1554 tarihli kayıtlarda fazla bilgi verilmemiş, Şeyh Pir Kulu adlı şahıs nezaretinde yedi kişinin yolculara hizmete devam ettiği

31 Söz konusu kaydın bulunduğu sayfadaki kısa not: “Karye-i Kayadibi, tabi-i Çepni / mezkûr karyenin reayâsının esamileri defterin aşağı bendi içinde kayıt olunmuştur” (MAD, No. 828, s. 463). İşaret edilen kayıt defterde bulunamamıştır.

32 BOA, TT, No.52, s. 618; No.387, s.761; No.288, s. 717-720.

33 BOA, TT, No.387, s.761.

haber verilmekle yetinilmiştir.³⁴ 1583 yılında da zaviyenin faal olduğu, Derviş Murad oğlu Şeyh Celil(?) ile oğlu Seydi, kardeşleri Mustafa ve Mehmed; yine Murad oğlu Ahmed ve Ali oğlu Mustafa adlı dervişlerin hizmeti sürdürdükleri belirtilmiştir.³⁵ Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra yapılan başka bir sayımda, artık Kayadibi köyünün ayrılmaları küçülüp güneye doğru çekildiği, sahilde Hacıhüseyin Mahallesi adıyla yeni bir idarî ünite oluşturulduğu ortaya konmuştur. Bilinmeyen bir nedenle de zaviyenin faaliyetlerine son verildiği anlaşılmaktadır.³⁶

Görüldüğü gibi Abdullah Fakı ve Derviş Murad'ın temsil ettiği "fakılar ve dervişler", başlangıçta fetih ruhunu diri tutmakla meşgul olurken ilerleyen zamanlarda merkezi idarenin temsilcileri rolünde görev üstlenip hareket etmişlerdir. Bu yüzden, başta Safevî propagandası olmak üzere dış etkilerden, yöre halkının uzak kalmasını sağlamaya çalışmışlardır.³⁷

19. yüzyılda hariçten gelen gayrimüslimlerin yerleşmesiyle şehrin doğusunun demografik yapısı değişmiş, bu yüzden söz konusu vakıf külliyyeye olan ilgi de azalmıştır. Böylece cami dışında kalan yapılar da zamanla ortadan kalkmıştır. Halen metruk vaziyetteki Şifa Hamamı, fındık içhaneleri, eski kabristanlık (şimdi yeşil alan, park) ve taş dükkân kalıntıları, söz konusu tarihi külliyenin etrafında oluşmuş *Hacıhüseyin Çarşısı'nın*³⁸ izlerini yansıtmaya devam etmektedir.

Sonuç

Giresun şehri ve civarı 1397 yılının yaz aylarında *Hacıemiroğlu* hükümdarı Emir Süleyman Bey tarafından fethedilmiş, sonra da burada 50-60 yıl sürecek beylik idaresi kurulmuştur. Oldukça esnek bir yapı arz eden bu dönem içinde, sosyal hayatın düzene konması ve

34 BOA, TT, No.288, s.720.

35 BOA, KK, No.43, v.142b

36 BOA, KK.d, No. 2697, v. 91b-92a, 96b.

37 Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 38; Faruk Sümer, *Çepniler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 39-40.

38 Osmanlı Arşivi, *Hariciye Nezâreti Mektûbi Kalemî [=HR. MKT]*, No. 409, 62; Hacıhüseyin Çarşısı için bk. Can Akengin, *Şiirler ve Nesirler* (İstanbul: Bilgi Ajans, 2009), 157; Fatsa, *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri (Osmanlı Dönemi)*, 14, 23, 273.; Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad'ın kabirleri konusunda hiçbir bilgiye rastlayamadık. Ancak yaşamlarını sürdürdükleri Hacıhüseyin Mahallesi içindeki Osmanlı mezarlığına (şimdi caminin karşısında park olan mekâna) defnedilmiş olmaları ihtimal dâhilindedir.

idaresi yerel beyler ve dinî kanaat liderleri vasıtasıyla sağlanmıştır. Bu durum, 1461’de Osmanlı idaresine geçişin de şartlarını hazırlamıştır.

Stratejik bir aklın yönettiği anlaşılın Çepni iskânı sürecinde, Kayadibi köyünün özel önem taşıdığı, kayıtlarda geçen ifadelerden anlaşılmaktadır. Aslında kiliseleri ve şehre gelen yolları kontrol eden kalesi ile burası kadim bir Hıristiyan yerleşmesidir. Fetihden sonra da bu özel konumunu muhafaza etmiş, sahile yakın kesiminde umumi yollar üzerinde cami ve zaviyeden oluşan küçük bir külliye teşkil edilmiştir. Hacı Abdullah Fakı ile Derviş Murad da burada görevlendirilmiştir. Daha sonra Abdullah Fakı’nın Ramazan Fakı’dan torunu Hacı Hüseyin tarafından cami yıkılarak (1594’te) yeniden inşa edilmiş, bu tarihten sonra da cami ve ilişkili olarak gelişen mevki “*Hacıhüseyin*” imlasıyla anılmıştır.

16. yüzyıl başlarında Safevî Devleti’nin kuruluşunun yarattığı etkinin, Karadeniz Bölgesi’nde iskân edilen Çepniler arasında hissedilmesi, devlet idaresini harekete geçirmiş, çeşitli tedbirler almaya sevk etmiş, bu bağlamda Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad gibi şahsiyetlerin halk içindeki *kanaat liderliği* önem kazanmıştır. Söz konusu şahsiyetlere verilen çeşitli paye ve ayrıcalıklara mukabil merkezi idare adına görev icra etmeleri istenmiştir.

19. yüzyılda yaşanan göçlerle demografik yapının değişime uğraması, Hıristiyan unsurların şehrin başka yerlerinde olduğu gibi, Hacıhüseyin Mahallesi içinde giderek ağırlık kazanmaları; ayrıca *Karahisar-ı Şarkî Yolu* güzergâhının değiştirilmesi gibi nedenlerle, söz konusu vakıf külliye önemini yitirmiş, cami dışındaki yapılar da zaman içinde ortadan kalkmıştır.

Kaynakça

A. Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emirî Sultan Ahmed*[AE. SMST. III], No.161, 12655.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı âli Evrak Odası*[=BEO], No.2361, 177057; No. 3278, 245838.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf*[=C.EV], No.470, 23794-01.

BOA, Osmanlı Arşivi. Dâhiliye Nezâreti Teşri-i Muâmelât Komisyonu[=DH. TMİK-S], No.54, 38.

BOA, Osmanlı Arşivi. Dâhiliye Nezâreti Şifre Kalemi Evrakı [=DH. ŞFR], No.592, 51.

BOA, Osmanlı Arşivi. Evkaf Nezâreti Mektubî Kalemi[=EV. MKT], No.76, 22.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defteri*[=EV. d], No.21064; 12206, v. 8a-b.

BOA, Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezâreti Mektûbi Kalemi[=HR. MKT], No.409, 62.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defter*[=KK. D], No.2697.

BOA, Osmanlı Arşivi. Maliyeden Müdevver Defter[=MAD], No.828.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûra-yı Devlet*[=ŞD], No.1858, 9; No.1862, 9; No.1842, 13.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defteri*[=TT], No.52, 255, 288, 387.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi

TKGM, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü. *Kuyud-u Kadime Arşivi*[=KK], No. 43.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi

VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Defter*, No.1105, 119, s.229.

B. Kitap ve Makaleler

Akengin, Can.Şiirler ve Nesirler. İstanbul: Bilgi Ajans, 2009.

Bryer, A-Winfield.D. *The Byzantine Monuments and Topography of Pontos*.1. Cilt. Washington: American Council of Learned Societies,1985.

- Bostan**, M. Hanefi. XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002.
- Clavijo**, Ruy Gonzales. *Timur Devrinde Semerkanda Seyahat*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1975.
- Demir**, Necati. *Hacıemiroğulları Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Devellioğlu**, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1984.
- Emecen**, Feridun M. (1996), "Giresun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/78-84. İstanbul: TDV Yayınları,1996.
- Emecen**, Feridun M. "Tarihi Bir Liman Kenti Giresun". *Geçmişten Günümüze Giresun*. ed. Mehmet Fatsa. İstanbul: Giresun Valiliği Yayınları, (2015), 18-20.
- Esterebâdî**, Aziz B. Erdeşir-i. *Bezm u Rezm (Eğlence ve Savaş)*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fatsa**, Mehmet. *Karadenizde Zaviyeler (15-17. Yüzyıl)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Fatsa**, Mehmet (ed.). *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dini ve Kültürel Hayat*. İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi, 2015.
- Fatsa**, Mehmet. *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri (Osmanlı Dönemi)*. İstanbul: Giresun Belediyesi Yayınları, 2020.
- Fatsa**, Mehmet. *XV ve XVI. Yüzyıllarda Giresun (Sosyal ve Ekonomik Hayat)*. Ankara: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2010.
- Fatsa**, Mehmet. "Giresunlu Yakup Halife Zaviyesi ve Derbendi". *Hacıbektaş-ı Veli Araştırma Dergisi* 39 (2006), 95-113.
- Haçkalı**, Abdurrahman. "Fetih ve İskân Döneminde Giresun'da Fakılar". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat*. ed. Mehmet Fatsa. I-II. İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, (2015), 59-62.

- İltar**, Gazanfer. *Giresun'da Tarihi Bir Yerleşke Zeytinlik*. Giresun: Giresun Valiliği, 2021.
- İltar**, Gazanfer-Fatsa, Mehmet. "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eseri: Sultan Selim (Hüdâvendigâr) Camisi. *Vakıflar Dergisi* 50 (2018), 177-197.
- Karaman**, Hayrettin. "Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kıvrım**, İsmail. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Giresun'un Nüfus Yapısı". *Geçmişten Günümüze Giresun*. ed. Mehmet Fatsa. İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayını, (2015), 161-170.
- Sümer**, Faruk. Safavî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Sümer**, Faruk. *Tirebolu Tarihi*. İstanbul: Tirebolu Kültür ve Dayanışma Derneği, 1992.
- Sümer**, Faruk. Çepniler, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Şemseddin Sâmi**. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersââdet, 1317.
- Yediyıldız**, Bahaeddin-Üstün, Ünal. *Ordu Yöresi tarihinin Kaynakları*.1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Pakalın**, Mehmet Zeki. *Osmanlı tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*.1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.



Ek-1: FOTOĞRAFLAR

Fotoğraf: 1850'lerde Giresun Kalesi ile Gedikkaya arasındaki yerleşim³⁹



Fotoğraf: 1930'larda Giresun Kalesi ile Gedikkaya arasındaki yerleşim (Ortada Hacıhüseyin Camii)⁴⁰

³⁹ Fotoğraf: Tahsin Dervişoğlu Arşivi.

⁴⁰ Fotoğraf: Tahsin Dervişoğlu Arşivi.



Fotoğraf: *Hacıhüseyin Camii*⁴¹



Fotoğraf: *Gedikkaya Kalesi*⁴²

41 Fotoğraf: Gazanfer İltar Arşivi.

42 Fotoğraf: H. Gazi Mentешеođlu Arşivi.

EK-2: TABLO

Tablo: Giresun şehrinde ve yakın köylerde yaşayan fakular (1515)

	Adı	Köyü	Görevi	Kaynak
1	Mevlana Menteşe	Nefs-i Kale	Kale Cami İmamı	BOA, TT, No. 52, s. 598
2	Mevlana Bahaeddin	Seyyit	Emekli Müderis	BOA, TT, No. 52, 601
3	Mevlana Eşref		Müderis	BOA, TT, No. 52, s. 620
4	Nurullah oğlu Yusuf Fakı		Hasan Dede Zaviyesi'nde İmam	BOA, TT, No. 52, 601
5	Ali Fakı	Kale içinde	Belirtilmemiş	BOA, TT, No. 52, s. 603
6	Ahmed oğlu Ramazan Fakı	Ürper (Ülper)	Köyünde İmam	BOA, TT, No. 52, s. 629, 646
7	Hasan oğlu Abdullah Fakı		Belirtilmemiş	
8	Hasan Fakı			
9	Piri Fakı			
10	Hüseyin Fakı			
11	Ömer oğlu Satılmış Fakı		Köyünde İmam	BOA, TT, No. 52, s. 631
12	Ali oğlu Ömer Fakı	Çandırılı (Çandır)	Belirtilmemiş	BOA, TT, No. 52, s. 631
13	Abdullah Fakı		Değirmeni var	
14	Musa Fakı	Alınyoma (Camili)	Köyünde İmam	BOA, TT, No. 52, s. 632

15	Menteşe Fakı	Çalışlu (Çalış)	Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 668
16	Menteşe Fakı oğlu Ahmed Fakı			
17	Ali Fakı	Emürlü (Homurlu)	Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 639
18	Himmet oğlu Salih Fakı			
19	Himmet oğlu Hasan Fakı		Ordu Camii'n- de Mülâ- zım ⁴³	BOA, TT, No. 52, s. 639
20	Himmet oğlu Mustafa Fakı			
21	Mustafa oğlu Tayyip Fakı		Belirtil- memiş	
22	Mahmud Fakı			
23	Yusuf oğlu Mevlana Şeyh Ali	Sarban (Sarvan)	Kara- güveç köyünde İmam ⁴⁴	BOA, TT, No. 52, s. 669, 680
24	Himmet Fakı			
25	Himmet Fakı oğlu Yunus Fakı		İkisi de köyünde İmam	BOA, TT, No. 52, s. 640
26	Abdi Fakı oğlu İbrahim Fakı	Barça	Ordu Camii'n- de Mülâ- zım	BOA, TT, No. 52, s. 644,659
27	Ahmed Fakı			
28	Hüseyin Fakı		Belirtil- memiş	BOA, TT, No. 52, s. 644,659
29	Hüseyin Fakı	Kaba	Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 657
30	Ataullah(?) Fakı	Çiçekli (Çiçekli)	Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 657

43 "Mülazıman-ı Câmî'-i Ordu" ibaresi ile kast edilen ibadethane, Duroğlu Beldesi Guraba Mahallesiindeki Yakup Halife Camii'dir. 1397 yılında gerçekleşen fetih faaliyeti sırasında Emir Süleyman Bey burada karargâh kurmuş, bu olay tarihi kayıtlara geçmiştir.

44 Ali Şeyh, müderristir, Yakup Halife Zaviyesinde de görevli kaydedilmiştir (TT, No. 52, s. 670).

31	Nasrullah Fakı	Kısırcalu (Çıtlakkale)	Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 602
32	Seydi oğlu Ali Fakı			
33	İbrahim oğlu Hamza Fakı			
34	Musa Fakı	Uzгур	Sultan Selim Cami- si'nde Cüzhan	BOA, TT, No. 52, s. 597,620
35	Musa Fakı oğlu Himmet Fakı			
36	Hasan oğlu Ali Fakı	Kayadibi	Sultan Selim Camisin- de Cüz- han	BOA, TT, No. 52, s. 598
37	Himmet oğlu İsmail Fakı			
38	Seydi Fakı oğlu Hasan Fakı			
39	Pir Ahmed Fakı oğlu Yusuf Fakı			
40	Kasım oğlu Mehmet Fakı			
41	Seydi Ahmed oğlu Seydi Ali Fakı			
42	Pir Ahmed oğlu Seydi Ahmed Fakı			
43	Hüseyin oğlu Hacı Abdullah Fakı			
44	Hacı Abdullah oğlu Ramazan Fakı	Kayadibi Köyün- de İmam	BOA, TT, No. 52, s. 620	

Ek-3: BELGE ÖRNEKLERİ

a) Hacı Abdullah Fakı ile ilgili 1515 tarihli tahrir (TT, No. 52, s. 599-620)

سالی سالی سالی سالی سالی
 سلیمان لوز محمد احمد لوز
 دیگر نور کاه
 ساهه
 شیخه لوز
 دیگر
 م م م
 و علی محمد بر ابراهیم
 زید مصطفی بسیر
 ابراهیم در نفوس و رمضان
 در نفوس عالی است
 اغا و لدا م بک
 سید ی احمد
 حاجی عبدالله
 قعه امام فرید
 حاجی عبدالله
 رمضان قعه
 فزاوند کار حضرت نیکو کرد اسونه اولان
 جامعنا و فخرنا اولغنا حکم و بر لیسر
 قوت کلر و کور دینه و یوره رینه متور اولور
 کند و او غلله حکم سوزنی مفتضالین
 رعایت اولور بلا شاه عالم ناه اولور
 حوالی دعاسته لیسناه کوشته ز

“Hacı Abdullah Fakîh, imam-ı karye / Ramazan Fakîh veled-i O,
muhasıl /

Mezkûr Hacı Abdullah, sâlih ve mütedeyyin kimesne olup, Hüdâvendigâr Hazretleri'nin Giresun'da olan camiine cüzhan olmağın hüküm verilmiş. Duta geldiği yerlerine ve yurtlarına mutasarrıf olup kendü ve oğulları hükm-ü şerif muktezasınca râiyyet olunup Padişah-ı âlempenâhın devam-ı devletine iştigâl göstere.”

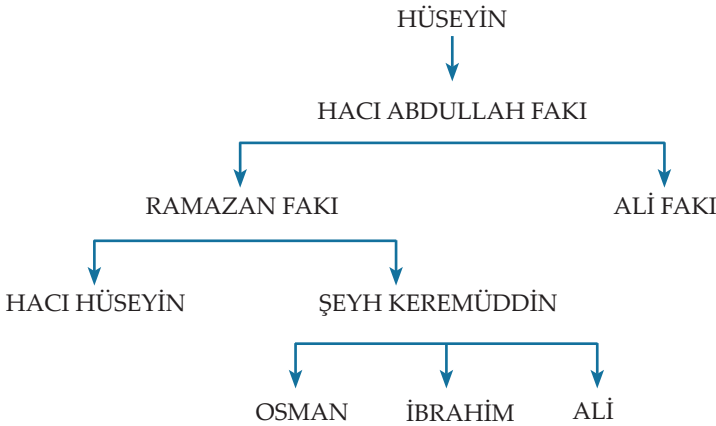
b) Derviş Murad Zaviyesi ilgili 1530 tarihli tahrir (TT, No. 387, s. 761)

درویش مراد ولد درویش سید سیدی ولد رو
 مذکور درویش مراد ولد درویش سید سیدی ولد رو
 و لقب کنه لول بر تبه عترت و رسوم و بیا کلمه ای بو فیجی برقرار بی اوردن لول و قدره بر سلطان
 تهر ولد تک

“Zaviye-i Derviş Murad, veled-i Derviş Seydî. Seydi veled-i O;

Mezkûr Derviş Murad, dutageldüğü yeriyle âyendeye ve revendeye hizmet edüp, salih ve mütedeyyin ve riâyeti vâcip kimesne olup, kadimden öşür ve rüsûm viregelmeyüp, emr-i âli mücebince ber karar-ı sâbık mukarrer kılınıp defter-i cedid-i Sultaniye kayıt olundu”

Ek-4: ŞECERE (Hacı Abdullah Fakı Şeceresi)⁴³



43 Tahrir defterlerinde yer alan kısıtlı bilgilerden yararlanılarak oluşturulmuştur.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri (Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)

*Mosque Decoration Examples in the City Center of Giresun
(Kale, Kapu and Hacı Mittat Mosques)*

Faruk NARMANLI

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Bölümü, Giresun/Türkiye.

*Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History and Arts, Giresun/Turkey.*

faruk.narmanli@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5652-065X

Makale Bilgisi | Article Information

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

Geliş Tarihi | *Date Received:* 19 Mart | *March 2021*

Kabul Tarihi | *Date Accepted:* 09 Nisan | *April 2021*

Yayın Tarihi | *Date Published:* 15 Haziran | *June 2021*

Atıf | Cite as

Narmanlı, Faruk. "Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri
(Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 147-172.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism
software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları
saklıdır. / All right reserved.

Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri (Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)*

Öz

İslam Sanatları Tarihi alanında yapılan araştırmalarda, süsleme önemli bir yer tutar. Eserlerde, yapıldığı dönemin kültürel yapısına ait ipuçları bulmak mümkündür. Dini yapılar, bu alanda hem mimarileri hem de süslemeleriyle, öne çıkmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda Giresun'un tarihi yapılarında bulunan süsleme unsurlarının müstakil bir çalışma olarak ele alınmadığı görülmüştür. Giresun ilimizde de çok sayıda tarihi cami mevcuttur. Araştırmanın, bahse konu camilerin kültürel miras olarak tanınırlığının artırmasına katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada Giresun Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camilerinde bulunan süsleme unsurları fotoğrafları çekilmek suretiyle incelenmiştir. Elde edilen veriler, il ve yöre ile karşılaştırmalı olarak ortaya konmuştur. Burada ele alınan tezyinatın, yapıldıkları dönem özelliklerini ne ölçüde yansıttığı konusu yöresel mirasa katkı ve etkileriyle birlikte ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Giresun, Camiler, İslam Sanatı, Türk Süsleme Sanatı, Tezyinat

Mosque Decoration Examples in the City Center of Giresun (Kale, Kapu and Hacı Mittat Mosques)

Abstract

Decoration has an important place in the researches in the field of Islamic Art History. In buildings, it is possible to find clues about the cultural structure of the period in which they were made. In this regard, religious buildings stand out with their architecture and decorations. There are many historical mosques in the city of Giresun. It is thought that this study will contribute to increase the recognition of Giresun mosques as cultural heritages. In this study, the decorative elements in Kale Mosque, Kapu Mosque and Hacı Mittat Mosque, which are some of Giresun's historical mosques, are examined by taking their photographs. The data obtained are presented in comparison with the province and the Black Sea region. And also, the issue of to what extent the decorations, which are discussed here, reflect the characteristics of the periods in which they were made, has been discussed together with their contribution and effects on the local heritage.

Keywords: Giresun, Mosques, Islamic Arts, Turkish Decorative Arts, Decoration

* Bu makale Faruk Narmanlı'nın, 2018 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "Giresun Camilerinde Tezyinat" isimli Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

Giriş

İslam Sanatında mimariden taş oymaya ve ahşap işlemeye kadar geniş bir yelpazede verilen eserlerde, her eser yapıldığı dönemin izlerini taşımaktadır. Anadolu'nun diğer bölgelerinden daha geç denilebilecek bir zamanda İslam topraklarına katılan Doğu Karadeniz yöresindeki sanat eserlerinde de bunun yansımaları görülmektedir. Giresun camilerinin bir kısmı çeşitli dış etmenler sebebiyle yeniden inşa edilmiştir. Bu camiler arasında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için son inşa tarihleri göz önünde bulundurulacaktır.

Araştırmada Giresun il merkezinde bulunan ve Türk-İslam döneminde inşa edilmiş olan Hacı Mittat¹ (M. 1889), Kapu (M. 1896) ve Kale (M. 1913) Camilerinde kullanılan tezyinat incelenmiştir. Bu çalışmada, bahse konu olan camilerdeki süslemenin işleniş tekniği, süslemenin bulunduğu zemin ve malzeme bilgisine yer verilmiştir. Camilerin içerdiği süslemeler, il ve bölge bazında karşılaştırmalara tabi tutulmuştur.

Sonuç bölümünde ise yapılan çalışmanın neticesi belirlenmiş olup, konu kapsamındaki cami tezyinatına dair çeşitli görüş ve öneriler bulunmaktadır. Ekler kısmında, görsel bilgi kaynağı olması amacıyla, Giresun camilerinde görülen tezyinat içerikli unsurların fotoğraflarına ve camilerin konumunu gösteren haritaya yer verilmiştir (Harita 1).

Giresun camilerinin günümüze ulaşan şekilleri göz önüne alındığında, kahir ekseriyetinde yapının ana malzemesini taş oluşturur. Camilerde düzgün kesme ve kaba yonu taş kullanılmıştır. Mihrap, minare ve giriş açıklıkları taş malzemenin süslemede daha yoğun tercih edildiği unsurlardır.² Giresun merkezde yer alan Hacı Mittat, Kale ve Kapu Camileri, Giresun il ve ilçe merkezlerinde yer alan taş malzemeli camilerin genel çizgisini yansıtan örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır (Fotoğraf 1-3). Görele Hasanağa ve Bulancak Çarşı

1 Yaygın kullanımı 'Hacı Mikat' olmasına rağmen, caminin H.1072 tarihli inşa kitabesinde ismi 'Hacı Mittat' olarak geçmektedir. Bu nedenle kitabede yazılı olan ifadeyi esas almayı tercih ettik.

2 Faruk Narmanlı, Giresun Camilerinde Tezyinat (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 52.

Camilerinde mihrap, harim girişi ve minberlerin malzeme ve süsleme özellikleri Giresun merkezdeki bahse konu camilerle benzeşmektedir.

Karadeniz Bölgesi illerinden Samsun camilerinde tezyinatlı taş malzeme daha çok giriş açıklığı, mihrap ve minarelerde yoğunlaşmıştır.³ Ordu camilerinde bitkisel ve geometrik motifler taş malzeme ile harim girişlerinde, mihraplarda ve minberlerde karşımıza çıkmaktadır.⁴ Giresun, süslemenin yer aldığı unsurlar açısından ve taş malzemenin ahşaba nazaran daha yoğun kullanılması sebebiyle bölge illerinden ayrışmaktadır.

Coğrafi şartlar gereği Anadolu'nun kuzey kesimlerinde ahşap, yüzyıllardır başlıca yapı malzemesi⁵ olagelmıştır. Giresun camilerinin günümüze ulaşan yapısı göz önünde bulundurulduğunda, ahşap malzemenin beklenen yoğunlukta kullanılmadığı görülmektedir. Giresun, iklim ve coğrafi özellikleri bakımından komşuları Ordu ve Trabzon ile benzeşmesine rağmen, komşu illere nazaran yoğun bir biçimde ahşap camilere sahip değildir. Giresun'da Kale Cami başta olmak üzere bir grup cami, ilk inşa edildiklerinde ahşap olarak bina edilmişlerdir.⁶ Bu camilerin yangın ve sık aralıklı bakım işleri sebebiyle 19. yüzyıldan itibaren yıkılıp taş olarak yeniden inşa edildiklerine dair kitabe ve vakfiyelerde bilgiler mevcuttur. Ancak benzer durumların Doğu Karadeniz bölgesinde yer alan diğer illerde de yaşanmasına rağmen, bu camilerin ahşap yapıları korunarak sadece onarıma gidilmekle yetinilmiştir. Giresun özeline bakıldığında gerçekleşen farklı tutumların sebepleri yaptığımız çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Trabzon'daki ahşap camilerden Dereyurt Köyü Merkez Eski Cami, Hüseyin Hoca Köyü Sahil Cami, Sugeldi Köyü Aşağı Mahalle Cami, Cuma Pazarı Serindere Mahallesi Cami, Çamburnu Kuşluca Cami⁷ mihrapları ahşap oyma süslemelidir. Giresun camilerinin mihrap

3 Mehmet Sami Bayraktar, Samsun'da Türk Devri Mimarisi (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 450.

4 Muhammet Kurucu, *Ordu'nun Osmanlı Dönemi Mimari Dokusunun Gelişimi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 265.

5 Ahmet Ali Bayhan, "Ordu Perşembe'den İki Ahşap Çantı Cami Örneği", *Türkiye Bilimler Akademik Kültür Envanteri Dergisi* 12 (2014), 105.

6 Gazanfer İltar, *Giresun Kültür Envanteri* (İstanbul: Dönence Basım ve Yayın, 2014), 50.

7 Yavuz Sarı, *Trabzon'un Hayrat, Of ve Sürmene İlçelerindeki Köy Camileri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 188.

unsurunda ahşap örnek görülmemektedir. Samsun camilerinde süslemenin en yoğun bulunduğu ahşap malzemeler minber ve kapı kanatları olarak sıralanabilir.⁸ Ayrıca mihrap, mahfil, tavan ve girişler de ahşap süsleme barındıran yapı elemanlarındandır. Ordu camilerinde ahşap malzeme minber ve tavan öğelerinde görülmektedir.⁹ Rize’de süsleme açısından bakıldığında ahşap malzeme daha fazla tercih edilmiştir. Rize camilerinin kapıları, mihrapları, minberleri, mahfil korkulukları ve tavanları ahşap süslemenin konusu olmuştur.¹⁰

1. Taş Tezyinat

Giresun camilerinde görülen taş kabartma süslemeler en fazla mihrap ve giriş açıklıklarında görülür. Ayrıca bu camilerin minare şerefelerinde de taş kabartma süslemeler karşımıza çıkmaktadır. Taş süsleme örnekleri ağırlıklı bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Hacı Mittat, Kale ve Kapu Cami mihraplarında taş malzeme ile süslemeler yapılmıştır. Alınlık kısımları volütlerle son bulan Hacı Mittat ve Kapu Cami mihrap alınlıkları barok karaktere sahip bitkisel bezemeye süslenmiştir. Kapu Cami mihrabının iki yanında bulunan sütuncelelerin kaide kısımlarında barok süslemeli panolar vardır. Taş kabartma süslemelerde yarım bırakılmış işçiliklere de rastlanılmaktadır. Kapu Cami’nde kubbeyi taşıyan sekiz ayak bulunmaktadır. Bu ayak kaidelerinin yedisinde barok karakterli soyut motif yer alır. Girişe göre mihrabın sağında yer alan ayağın kaidesinde pano bulunmamaktadır. Ancak Pano olması beklenen taş yüzey, düzgün kesmeli haliyle bırakılmıştır. Burada bir pano sınırlaması veya içerisinde süsleme yapıldığına dair bir iz görülmemektedir. Bu durum, yapılan süslemeye zarar verilmesi ihtimalinden ziyade, bu yüzeye herhangi bir süsleme işlemi yapılmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Hacı Mittat, Kapu ve Kale Camilerinde yapılan taş süslemelerde yüksek kabartma kullanımı, yapıldıkları dönemin barok üslup özelliklerini yansıtmaktadır. İncelediğimiz yapılardan Kapu Cami beden duvarlarında taş kabartma süsleme örnekleri vardır. Üç kemerden

8 Bayraktar, *Samsun’da Türk Devri Mimarisi*, 449.

9 Kurucu, *Ordu’nun Osmanlı Dönemi Mimari Dokusunun Gelişimi*, 269.

10 Haşim Karpuz, *Rize* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 71.

oluşan duvar düzenlemesinin kemer yuvarlaklarının iki yanında kalan alana işlenen süslemeler caminin barok karakterli süsleme kompozisyonuyla uyum içerisinde. Mihrap düzenlemelerinde görüldüğü gibi giriş açıklıkları da arşitrav, volütlü, yuvarlak kemerli ve düz olmak üzere farklı tarzlarda inşa edilmiştir. İncelenen eserlerin mihrap ve giriş açıklığı düzenlemelerinde fikir birliği yoktur. Taş kabartma payanda öğeleri Kapu Cami mihrap alınlığında ve Kale Cami giriş açıklığı üzerinde mevcuttur. Giresun Camilerinde sadece bu iki camide örneğine rastladığımız payandalar, inşai özelliklerinden ziyade süsleme öğesi görevi görmektedir.

Geç dönemde sıkça karşılaşılan kıvrık dal motifi Hacı Mittat ve Kapu Cami giriş açıklıklarında görülmesine karşın, işlendikleri yüzeyler açısından birbirinden farklı kompozisyonlarda yer almışlardır. Kale Cami, minare şerefelerinde yer alan yoğun süsleme ile dikkat çekmektedir. Şerefelerin dış yüzeylerindeki süslemeler, şerefe altlıklarında bulunan sıra motifler ile barok kompozisyonu tamamlamaktadır. Samsun camilerinin taş malzeme kullanımına ilgili bölümde değinildiği için burada barok üslubunda plastik taş kabartma değeri ön plana çıkan örneklerden Samsun Hançerli Cami ve Samsun Pazar Camilerine¹¹ değinilmekle yetinilecektir.

2. Ahşap Tezyinat

Giresun camilerinde görülen ahşap kabartma süslemeler minber, vaaz kürsüsü, tavan düzenlemesi, pencere korkulukları ve sütun başlıklarında karşımıza çıkmaktadır. Kale Cami minber aynalıklarında görülen süsleme ahşap kabartma tekniğiyle yapılmıştır. Minber aynalıklarında görülen kıvrık dal motifleri sarmal halde aynalığı kaplamış vaziyettedir. Kale Cami minberi, yüksek kabartma tekniği ve sahip olduğu motifleri ile il sınırları içerisinde kıyaslanacak başka bir örneği bulunmamaktadır. Minber, desen açısından Trabzon ilinde bulunan ahşap cami minberleri ile benzeşmektedir. Bu sebeple ahşap ustasının il dışından gelmiş olabileceği düşüncesi mantıklı görünmektedir.

¹¹ Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 450.

Samsun Çarşamba Porsuk Köyü Cami örneğinde görüldüğü gibi ahşap kabartmanın başarılı örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.¹² Trabzon Dernekpazarı Yukarı Kondu Mahallesi Cami, Çaykara Taşören Köyü Cami¹³, Rize Ardeşen Seslikaya Cami, Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Cami, Güneysu Kibleadağ Cami, İkizdere Hacı Şeyh Cami, Kalkandere Zivane Köprüsü Cami minberleri¹⁴ bitkisel ve geometrik ahşap kabartma süslemeleri ile ön plana çıkmaktadır. Doğu Karadeniz camilerinde ahşap tezyinat örnekleri sayıca fazla ve yoğundur. Giresun camilerinde ahşap kabartma örneklerinin bölgedeki diğer illerin camilerine kıyasla sayıca az oluşu sebebiyle, Doğu Karadeniz illerinden farklılaşmaktadır. Ancak batı komşusu Ordu ili ile ahşap süslemelerin düşük yoğunlukta kullanımı açısından benzeşmektedir.

Haşim Karpuz, Rize ve Trabzon Çaykara camilerinin ahşap süslemelerinin 18. yüzyıldan sonraki gelişimini 'Doğu Karadeniz Ahşap Üslubu' olarak nitelendirmektedir.¹⁵ Karpuz'a göre bu üslup antik karakterli yerli motiflerin Klasik Osmanlı ve Avrupa kökenli motifler ile birleşmesi sonucunda oluşmuştur. Yavuz Sarı ise 'Doğu Karadeniz Ahşap Üslubu' ifadesini eksik bir tanımlama olarak görmektedir. Sarı'ya göre, bahse konu olan üslup özellikleri Gürcistan Acara Bölgesindeki yapılarda da kendini göstermekte, dolayısıyla bu tanımlamanın daha kapsamlı bir coğrafyayı kapsamaması ve yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁶ Giresun, ahşap kabartma örneklerinin görece az olması sebebiyle Doğu Karadeniz Üslubu'nun en az hissedildiği yerler arasında gösterilebilmektedir.

3. Süslemenin Bulunduğu Yerler

Giresun camilerinde tespit edilen tezyinat harim girişi, mihrap, minber, tavan, sütun başlıkları, minare şerefesi ve duvarlar olmak üzere farklı yüzeylerde karşımıza çıkmaktadır. Bu süslemeler Hacı Mittat, Kale

12 Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 449.

13 Mehmet Yavuz, Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri (Ankara: T.C. Dernekpazarı Kaymakamlığı Yayınları, 2009), 128.

14 Karpuz, *Rize*, 65.

15 Karpuz, *Rize*, 71.

16 Yavuz Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), 1903.

ve Kapu Camilerinde harim girişi, mihrap, minber, sütun başlıkları, minare şerefesi ve dış beden duvarlarında görülmektedir.

3.1. Harim Girişi Süslemeleri

Camilerin süslemeye sahip harim girişlerine basık kemer ile geçiş sağlanmaktadır. Girişi süslemeli olan bu camilerde taş kabartma tercih edilmektedir. Hacı Mittat Cami girişi taş oyma bitkisel karakterli tezyinata sahiptir (Fotoğraf 4). Bu camilerde girişin iki yanında sütunce veya plasterler bulunur. Sütunce başlıklarında iyon karakter yoğunlukla tercih edilmektedir. Sütunce ve plasterler girişin üzerinde, enine dikdörtgen pano ya da arşitrav düzenlemesi ile son bulmaktadır. Kapu Cami örneğinde ise iki yandaki vazolar, ortadaki volütlerle birlikte barok taş düzenlemesinin öne çıkan bir örneğini sunmaktadır (Fotoğraf 5).

Hacı Mittat Cami girişinde üç kemerli son cemaat yeri bulunmaktadır. Kapu Cami'nin dört beden duvarında da üzer sağır kemerden oluşan duvar düzenlemesi bulunur. Kemerlerde yer alan kilit taşları dışa doğru taşkın ve farklı motiflere sahiptir. Kapu ve Kale Cami girişlerinde sırasıyla gonca, dilimli yaprak, yıldız ve geometrik desenler bulunur.

Giresun camilerinin harim girişlerinde yalnızca taş bezeme görülmektedir. Çevre illerin taş malzemeli harim girişi tezyinatı örneklerine bakıldığında, Samsun camilerinden Vezirköprü Kale Cami, Pazar Cami ve Havza Cevizlik Köyü Cami¹⁷, Trabzon Dernekpazarı Yukarı Kondu Mahallesi Cami¹⁸ ve Ordu Atik İbrahim Paşa (Fotoğraf 6) ve Gölbaşı Cami¹⁹ harim girişlerinde taş kabartma iççilikli süslemeler bulunmaktadır. Ordu ilinde taş malzemeli girişe sahip örneklerde sütuncelerin eşlik ettiği taş kabartma bitkisel süslemeler Giresun örnekleriyle birbirine benzemektedir. Samsun ve Trabzon örnekleri, harim girişi düzenleme ve süsleme motifleri bakımından Giresun örneklerinden farklılaşmaktadır. Samsun camilerinde giriş açıklıklarındaki süsleme yoğunluğu harim girişi kapı kanatlarında görülmekte, taş tezyinat ise düşük yoğunlukta görülmektedir. Giresun

17 Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 176.

18 Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 133.

19 Kurucu, *Ordu'nun Osmanlı Dönemi Mimari Dokusunun Gelişimi*, 65.

camileri, harim girişi taş süslemeleri açısından çevre illere kıyasla görece daha yoğundur denilebilir.

Giriş açıklığında süslemenin yoğunlaştığı bir başka unsur ise kapı kanatlarıdır. Kale Camii harim girişi kapı kanatlarında ahşap kabartma süsleme görülmektedir (Fotoğraf 7). Her iki örnekte kanatların her biri üçer panoya sahip olup, pano içlerinde yer alan süslemeler tüm yüzeyi kaplamamaktadır. Samsun camilerinden Çarşamba Kocakavak Köyü Cami (Fotoğraf 8),²⁰ Vezirköprü Tacettin İbrahim Paşa Cami, Asarcık Akyazı Köyü Gököl Cami, Asarcık Klavuzlu Köyü Cami, Havza Cevizlik Köyü Cami²¹, Ordu İkizce Laleli Cami²², Trabzon Dernekpazarı Günebakan Köyü Cami, Uzungöl Filak Mahallesi Cami, Çaykara Taşören Köyü Cami ve Çaykara Taşkiran Merkez Cami²³, Rize Ardeşen Ekşioğlu Cami, Çayeli Ormancık Cami, Hemşin Bilenköy Cami ve Kalkandere Zivane Köyü Cami²⁴ harim giriş kapı kanatlarında ahşap kabartma süslemeler göze çarpar. Samsun ve Trabzon örneklerinde kanatlar hiç yer bırakmaksızın tüm yüzeyleri işlenmiş haldedir. Kapı kanatlarındaki süsleme yoğunluğu açısından Giresun, çevre illere nazaran düşük yoğunluğa sahiptir.

3.2. Mihrap Süslemeleri

Giresun camilerinden Hacı Mittat, Kale ve Kapu Camileri mihrap özelliklerini korumayı başarmış örneklerdir (Fotoğraf 9-11). Mihrap düzenlemeleri ve süslemeleri arasında yapılan karşılaştırmada, aralarında birtakım benzerlikler olduğu gibi, bazı farklılıklara sahip oldukları da görülmektedir. Bahse konu olan benzerliklerin hangi noktalarda toplandığı ve üslup birlikteliğinin varlığı konusunu örneklerle incelemek gerekmektedir. İncelenen mihraplarda, mihrap nişinin iki yanında sütun ve plasterler bulunmaktadır. Kapu Cami mihrap nişi yanlarına ikişer adet sütun konması, mihrabı vurgulamak amaçlı olmalıdır. Hacı Mittat ve Kale Cami mihraplarındaki plasterler korint başlıkla son bulmaktadır. Kapu Cami mihrap plas-

20 Eyüp Nefes, "Samsun Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Cami; Ustacalı Köyü Cami ve Kocakavak Köyü Cami", *Vakıflar Dergisi* 38, (Aralık 2012), 159.

21 Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 176.

22 Ahmet Ali Bayhan, "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7, (Bahar 2009), 61.

23 Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 125.

24 Karpuz, *Rize*, 65.

terleri orta kısımda iyon başlıklara sahiptir. Hacı Mittat, ve Kapu Cami mihraplarında bulunan sütunce başlıkları iyon karakterlidir. İyon karakterli sütun ve sütunce başlıkları, süsleme yoğunluğunun görece fazla olduğu camilerde görülmektedir.

Hacı Mittat, Kapu ve Kale Camii mihraplarının sütunce ve plaster ayaklarında pano içerisinde birbirinden farklı desenlerde barok motifler bulunur. Kapu Cami mihrap alınlığını taşıyan iki yanda ikişer adet payanda bulunmaktadır. Mihrap nişinin kemer taşı dışa taşkın şekilde oluşturulmuştur. Kemer taşının üzerindeki yaprak motifi ile payandalar üzerindeki yaprak motifi benzer üslup özellikleriyle birbirini tamamlar niteliktedir. Diğer cami mihraplarında konsol ögesine rastlanmamaktadır. Hacı Mittat, Kapu ve Kale Cami mihrap kavsaralarının iki yanında bitkisel süslemeler yer almaktadır. Mihrap alınlıkları birbirinden farklı düzenlemelere sahip olup, dikdörtgen pano, arşitrav veya volütlerle son bulmaktadır. Mihraplarda geometrik süsleme olarak ay-yıldız motifi görülmektedir. Ancak ay-yıldız motifini oluşturan hilal ve yıldız, oran ve şekil özellikleri bakımından süslemenin görüldüğü alanlar arasında, ortak karakterlere sahip bir motif ortaya koymamaktadır. Hacı Mittat Cami mihrap alınlığında karşımıza çıkan iki ay-yıldız motifinde, hilallerin ağız karşılıklı olarak birbirine bakacak şekilde yatay doğrultuda konumlandırılmışlardır. Hilaller yarım daire ölçüsünde bırakılmış, yıldızlar ise sekiz köşeli yapılmıştır. Bunun yanı sıra 19. yy.'da Osmanlı Devleti'nde kullanılan ay-yıldız motiflerinin birbirine oranı, yıldızın köşe sayısı ve hilalin uçları arasındaki ara açıklığı ile motiflerde kullanılan ölçü farklılıklarını da açıklamamıza yardımcı olmaktadır.

Hacı Mittat, Kapu ve Kale Camilerinde mihraplar süsleme yoğunluğu ve kullanılan motifler açısından geç dönem mihrabının klasik örnekleri arasında sayılabilirler. Samsun camilerinden Kavak Bekdemir Köyü Cami ve Vezirköprü Kale Cami mihraplarında²⁵ süsleme yoğunluğu mevcuttur. Trabzon Çamburnu Kuşluca Cami Mihrabı (Fotoğraf 12), Çaykara Çamlıbel Köyü Merkez Cami, Uzungöl Filak Mahallesi Cami, Ataköy Tuna Mahallesi Mescidi²⁶ mihraplarında ahşap kabartma süslemelere rastlanır. Ordu Çaybaşı Kargalı Cami

²⁵ Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 105.

²⁶ Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 127.

mihrap²⁷ alınlığında ahşap geometrik motifler göze çarpar. Rize Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Cami mihrabında kalem işi, İkizdere Hacı Şeyh Cami ve Kalkandere Zivane Köyü Cami mihraplarında²⁸ ahşap kabartma süslemeler mevcuttur. Civar illerde görülen süslemeli mihrap örnekleri Giresun'a oranla sayıca fazla ve süsleme yoğunluğu yüksek örneklerdir. Samsun ve Trabzon geç dönem mihrap süslemelerinde taş malzeme kullanımı, -Giresun'un aksine- yaygın değildir. Ayrıca bölgede süslemeli ahşap mihrabın olmadığı tek örnek Giresun'dur. Diğer illerde süslemeli ahşap mihraplar, yoğun süslemeleri ile yaygın şekilde kullanılmaktadır.

3.3. Minber Süslemeleri

Bu incelemeye konu olan camilerde minberler taş ve ahşap malzemedен imal edilmişlerdir. Kale Cami minberi özgün halini korumuştur. Giresun camilerinde minberler genellikle ahşap malzemedен yapılmıştır. Ahşap minbere sahip olan Kale Cami, (Fotoğraf 13) yoğun süsleme örnekleri göstermektedir. Giresun'daki diğer örneklerde ya basit işçilikli düzenlemeler görülür, yahut süsleme özelliği görülmez. Kale Cami minber aynalıklarında ahşap oyma, korkuluklarında ise ajur oyma görülmektedir. Aynalıkta kandil motifinin etrafı bitkisel süsleme ile çevrili haldedir. Korkuluklarda birbirini takip eden 'S' kıvrımları ve meander sırası görülmektedir. Kale Cami minberi yoğun süslemesi ile dikkat çekmektedir. Giresun'da günümüze ulaşan eserler arasında ahşap işçiliğinin minberde yoğun olarak ve ustalıkla kullanıldığı başka örneğe rastlanılmamaktadır. Kale Cami minber aynalıklarında görülen nesnel ve bitkisel motifleri bir arada bulabileceğimiz kompozisyon, yapıldığı dönemin barok özelliklerini yansıtmaktadır.

Samsun'da Çarşamba Porsuk Köyü Cami, Havza Cevizlik Köyü Cami ve Havza Sivrikise Köyü Cami minberlerinde²⁹ yoğun ahşap kabartma tezyinatı göze çarpmaktadır. Trabzon Dernekpazarı Yukarı Kondu Mahallesi Cami, Dernekpazarı

27 Bayhan, "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", 66.

28 Karpuz, Rize, 65.

29 Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 198.

Tüfekçi Köyü Cami, Çaykara Taşören Köyü Cami³⁰ (Fotoğraf 14) bitkisel süslemeleri ile öne çıkan ahşap minber örnekleridir. Rize Uzunkaya Cami, Ardeşen Seslikaya Cami, Tunca Cami, Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Cami, Hemşin Bilenköy Cami, Çayeli Ormancık Cami, Güneysu Kibledağ Cami, İkizdere Çamlık Cami, Şimşirli Köyü Cami, Hacı Şeyh Cami, Kalkandere Zivane Köprüsü Cami minberleri³¹ bitkisel ve geometrik ahşap kabartma süslemeleri ile dikkat çekmektedir. Yakın çevrede bulunan illerde yoğun ahşap kabartmaya sahip minber sayısı, Giresun'a kıyasla oldukça fazladır. Aynı güzergah üzerindeki Orta ve Doğu Karadeniz illerinde çok sayıda yoğun işçilikli ahşap minber olduğu halde Giresun'da tek örneğin günümüze ulaşabilmiş olması, bu tarz minberlerin tahrip olmuş olabileceğini aklı getirmektedir.

3.4. Diğer Mimari Unsurlarda Yer Alan Süslemeler

3.4.1. Sütun Başlıkları

Yapıların taşıyıcı özelliklerine göre, taş sütunlar kullanılmıştır. Taşıyıcı ayakların yanı sıra mihrap ve giriş açıklıklarında inşai özelliği bulunmayan sütun ve plasterler yer alır. Kale ve Kapu Cami girişlerinde yer alan sütun başlıkları iyon tarzda oluşturulmuştur. Bunlardan bazıları iki kademeli kaideleriyle antik dönem kompozisyonu görüntüsüne sahiptir. Kale Cami mihrabında yer alan kompozit başlıklar haricinde yaygın şekilde iyon başlık kullanıldığı görülmektedir. İyon başlığın tercih edilmesinin özel bir anlamının bulunmadığı, ustaların kişisel tercihleri doğrultusunda yapıldığı düşünülmektedir. Alucra Kamışlı Kilisesi, Dereli Kırkharman Kilisesi³² ve Şebinkarahisar Licese, Asarcık ve Turpçu Kiliselerinde ayrıca Şebinkarahisar Atatürk müzesi bahçesinde³³ iyon karakterli sütun başlıklarının bulunması, Giresun'da camiler ve kiliseleri yapan ustaların aynı kişiler olabileceği

30 Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 128. Ayrıca bk. Mustafa Tunçer, "Ahşap Camilerde Yapılan Restorasyon Çalışmalarında Aslına Uygunluk: Trabzon/Çaykara/Taşören Camii Örneği", *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu*, ed. A. Yılmaz, F. Narmanlı, M. Fatsa (Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2017), 246.

31 Karpuz, *Rize*, 65.

32 İltar, *Giresun Kültür Envanteri*, 186.

33 Ahmet Ali Bayhan, *Anadolu Kültür Mirasında Şebinkarahisar*, (İstanbul: Şebinkarahisar Belediyesi Yayınları, 2005), 148.

ve Hıristiyan olmaları ihtimalini akla getirmektedir. Bir başka ihtimal de, taş camiler inşa ve tamir edilirken çevrede bulunan tarihi eser kalıntılarının kullanılmış olmasıdır. Birinci ihtimalin daha kuvvetli olması fikri makul görünse de her iki ihtimalin bir arada olması da mümkündür.

Kapu Cami kubbesini taşıyan sütun başlıklarında iyon karakterlere ay-yıldız motifi eklenmesi, cami banilerinin, antik dönemden beri kullanılagelen iyon motifine milli bir karakter katma çabası olarak düşünülebilir (Fotoğraf 15). Samsun camilerinden Pazar Cami giriş açıklığında³⁴, Ordu Atik İbrahim Paşa Cami mihrabı ve Ordu Kestane Köyü Cami girişinde³⁵, Trabzon Ortahisar Cami girişinde³⁶ ve Giresun camilerinde de sıklıkla karşılaşılan iyon sütun başlığı görülmektedir. İyon sütun başlığının, çevre illere nazaran Giresun'da daha yoğun kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Ordu Kestane Köyü Cami girişinde görülen iyon karakterli başlık, Giresun Keşap Karabulduk Cami girişinde bulunan sütun başlığı ile büyük oranda benzer motife sahip olduğu görülmekte, muhtemelen yapan ustaların birbiriyle ilişkili kişiler olabileceğini ya da aynı ustalıklı ekolünden geldiklerini düşündürmektedir.

3.4.2. Minare

Giresun'un tarihi camilerinde birden fazla minare uygulaması bulunmamaktadır. Kapu ve Kale Cami minare şerefelerinde süsleme mevcuttur. Kapu Cami şerefe altlığında geometrik motifler hakimdir. Kale Cami minare şerefe korkuluklarında pano içerisinde bitkisel süslemeler varken, şerefe altlığında bitkisel süslemeler geometrik süslemelere eşlik etmektedir (Fotoğraf 16). Süslemeye sahip Giresun minarelerinin tamamı taş malzeme ile yapılmıştır. Ordu Atik İbrahim Paşa ve Aziziye Cami³⁷ minare şerefelerinde taş kabartma bitkisel, Trabzon İskender Paşa Cami³⁸ şerefelerinde geometrik süslemeler

34 Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, 148.

35 Esin Özdemir, *Ordu ve İlçelerindeki Türk Dönemi Mimari Eserleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 40.

36 Ömer Kahrıman, *Trabzon'da Türk Devri Mimari Eserleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 24.

37 Kurucu, *Ordu'nun Osmanlı Dönemi Mimari Dokusunun Gelişimi*, 257.

38 Kahrıman, *Trabzon'da Türk Devri Mimari Eserleri*, 273.

görülmektedir. Giresun minarelerinden yoğun süslemeye sahip olanların şerefe korkuluklarında pano kullanımı ortak bir özellik olsa da, minareler arasında üslup birlikteliği görülmez. Bunda, minarelerin diğer cami unsurlarına nazaran daha sık tadilatın geçmesi ve bu tadilatlar sırasında özgünlüğünü kaybetmesi etkili olmuştur. Giresun minarelerinde bulamadığımız üslup birlikteliğini Orta ve Doğu Karadeniz minarelerinde de bulmak güçtür.

3.4.3. Duvarlar

Beden duvarlarında Kapu Cami örneğinde süsleme görülmektedir. Kapu Cami beden duvarlarında üç sağır kemerli düzenlemeler mevcuttur (Fotoğraf 17). Duvarlardaki kemer yaylarının iki yanında kıvrık dal motifi içerikli bitkisel süslemeler yer alır. Süslemeler taş oyma tekniği ile yapılmıştır. Kapu Cami beden duvarlarındaki düzenleme, bitkisel tezyinat ve oymaları ile birlikte Giresun camileri arasında farklılaşmaktadır. Şehrin doğu ve batısındaki illerin cami iç mekan duvarlarındaki süsleme örnekleri Giresun'a kıyasla sayıca daha fazladır.

Sonuç

Giresun merkezde bulunan Hacı Mittat, Kapu ve Kale Camileri, sahip oldukları süsleme özellikleri bakımından ele alınmış, inşa edildikleri dönemin tezyini özellikleri ile olan ilgisi belirlenmeye çalışılmıştır. Giresun tarihi camilerinin beden duvarları çoğunlukla sadedir. Bu yapıların tezyinatı iç kısımlarda yoğunlaşmıştır. Kapu Cami, dış duvar düzenlemesi ve yoğun süslemesiyle diğer örneklerden ayrılmaktadır. Hacı Mittat, Kapu ve Kale Cami giriş açıklığı ve mihrap tezyinatında karşılaşılan yoğunluk, Giresun Merkezdeki diğer tarihi camilerde aynı ağırlıkta değildir.

Cami unsurları incelendiğinde harim girişi düzenlemesi ve tezyinat zenginliği Ordu camileri ile benzerlik göstermekte; Trabzon ve Samsun illerindeki örneklerle farklılık arz etmektedir. Giresun camilerinin harim giriş kapı kanatları, çevre illere göre sadedir. Karşılaşılan üçlü düzenlemelerin, teslis fikrini simgesel olarak temsil ettiği düşünülebilir. Bu durum, camilerin mimari ve tezyini düzenlemelerinde ustalarının gayrimüslim kimliklerinin

payı olduğu fikrini öne çıkarmaktadır. Giresun camilerinin kahir ekseriyeti 19. yüzyıl içerisinde inşa edilmiştir. Dönemin nüfus rakamlarına bakıldığında şehirde gayrimüslimlerin çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır.³⁹

Mihrap yapımında Giresun'da tezyin edilmiş ahşap malzeme örneği günümüze sağlam haliyle ulaşamamıştır. Süslemeye sahip mihrap örnekleri taş malzeme ile inşa edilmişlerdir. Giresun camileri bu yönüyle diğer illerdeki örneklerden ayrılmaktadır. Zira civar illerin camilerinde taşın yanı sıra ahşap mihraplar da sayıca fazladır. Minber malzemesi konusunda az sayıda taş malzeme örneğini muhafaza eden Giresun, diğer bütün camilerde ahşap minber geleneğini taşımaktadır. Üç cami unsurunda (mihrap, minber ve harim girişi) Giresun, malzeme çeşitliliğini kaybetmek üzere dir denilebilir.

İncelenen eserlerin yapıldıkları dönem süsleme özelliklerine uygun oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Konu edinilen cami tezyinatı, 19. yüzyıla ait olduğundan, geç dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Bu sebeple eserlerde barok üslubu sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Giresun'da taşıyıcı malzemesi ahşap olan camilere, Merkez'e bağlı Çaldağ Melikli Tahtalı⁴⁰ ve Bulancak Ezeltere Köyü Camileri⁴¹ örnek olarak gösterilebilir. Giresun'da ahşap malzeme ile mamül cami sayısı, aynı iklim özelliklerine sahip civar illerden Trabzon ve Ordu'ya oranla yok denecek kadar azdır. Ahşap Süsleme özellikleri yönünden ise Trabzon ve Ordu'da bulunan camiler ile benzeşmektedir.

Taş kabartma örneklerinin nitelik açısından kayda değer oldukları söylenebilir. Ancak günümüze ulaşanların mücavir illere oranla sayıca az oldukları görülmektedir. Bahse konu olan mimari eserlerde süsleme, Anadolu'nun diğer yörelerinde olduğu kadar, incelenmiş olan Giresun camilerinde de önemli bir yere

39 Kıvrım, İsmail "Nüfus Ceride Defterlerine göre 19. Yüzyılın Ortalarında Giresun'un Nüfus Yapısı", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S:10, (2011), 58.

40 Nefes, Eyüp "Giresun'da Yeni Tesbit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S:3, IX 2009, 187.

41 Nefes, Eyüp; "Giresun'da Dolma Gözlü Ahşap Bir Cami: Bulancak Ezeltere Köyü Cami", *Geçmişten Günümüze Dini ve Kültürel Hayat*, Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-2, 2013, 443.

sahiptir. Yapılan tezyinat, camilerin mihrap ve minber gibi sembolik açıdan önemli kısımlarında yoğunlaşmıştır. Bu süslemeler, yapıldıkları dönemin özelliklerini yansıtmaktadır.

Bu çalışma vesilesiyle Giresun'da bulunan Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camilerinde sanatsal değeri olan tezyinatın, kültür mirası olarak tanınırlığının ve sanat tarihi eserlerine karşı bilinç seviyemizin artması hususuna bir nebze olsun katkıda bulunulduğu düşünülmektedir. Medeniyet geçmişimizin halen yaşayan varlıkları olan tarihi camilerimizi yapı malzemesi ve üzerlerinde taşıdıkları süslemeleriyle birlikte koruması gerektiği bilincini kazanmak, her dönem insanının üzerine düşen bir borç konumundadır.

Kaynakça

- Bayhan**, Ahmet Ali. "Ordu Perşembe'den İki Ahşap Çantı Cami Örneği". *Türkiye Bilimler Akademik Kültür Envanteri Dergisi* 12 (2014), 99-107.
- Bayhan**, Ahmet Ali. "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/7 (2009), 55-84.
- Bayhan**, Ahmet Ali. *Anadolu Kültür Mirasında Şebinkarahisar*. İstanbul: Şebinkarahisar Belediyesi Yayınları, 2005.
- Bayraktar**, Mehmet Sami. *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- İltar**, Gazanfer. *Giresun Kültür Envanteri*. İstanbul: Dönence Basım ve Yayın, 2014.
- Kahrıman**, Ömer. *Trabzon'da Türk Devri Mimari Eserleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Karpuz**, Haşim. *Rize*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Kıvrım**, İsmail "Nüfus Ceride Defterlerine göre 19. Yüzyılın Ortalarında Giresun'un Nüfus Yapısı", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S:10, (2011), 53-70.

Kurucu, Muhammet. *Ordu'nun Osmanlı Dönemi Mimari Dokusunun Gelişimi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Narmanlı, Faruk. *Giresun Camilerinde Tezyinat*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020.

Nefes, Eyüp; "Giresun'da Dolma Gözlü Ahşap Bir Cami: Bulancak Ezeltere Köyü Camii", *Geçmişten Günümüze Dini ve Kültürel Hayat*, Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-2, (2013), 443-450.

Nefes, Eyüp "Giresun'da Yeni Tesbit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S:3, IX (2009), 187-209.

Nefes, Eyüp. "Samsun Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Cami; Ustacalı Köyü Cami ve Kocakavak Köyü Cami". *Vakıflar Dergisi* 38 (2012), 155-163.

Özdemir, Esin. *Ordu ve İlçelerindeki Türk Dönemi Mimari Eserleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Sarı, Yavuz. *Trabzon'un Hayrat, Of ve Sürmene İlçelerindeki Köy Camileri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Sarı, Yavuz. *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

Tunçer, Mustafa. "Ahşap Camilerde Yapılan Restorasyon Çalışmalarında Aslına Uygunluk: Trabzon/Çaykara/Taşören Camii Örneği". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu*. ed. A.Yılmaz, F.Narmanlı, M.Fatsa, Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, (2017), 246-255.

Yavuz, Mehmet. *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*. Ankara: T.C. Dernekpazarı Kaymakamlığı Yayınları, 2009.

Fotoğraflar:

Fotoğraf 1: Hacı Mittat Camii Kuzey ve Doğu Cephe



Fotoğraf 2: Kapu Camii Kuzey Cephe



Fotoğraf 3: Kale Camii Kuzey ve Batı Cephe



Fotoğraf 4: Hacı Mittat Camii Giriş Açıklığı



Fotoğraf 5: Kapu Camii Giriş Açıklığı



*Fotoğraf 6: Ordu Atik İbrahim Paşa Camii Harim Girişi Süslemesi
(Esin Özdemir)*



Fotoğraf 7: Kale Camii Ahşap Kapı Süslemeleri



Fotoğraf 8: Çarşamba Kocakavak Köyü Camii Harim Girişi Kapı Kanatları (Eyüp Nefes)



Fotoğraf 9: Hacı Mittat Camii Mihrap



Fotoğraf 10: Kapu Camii Mihrap



Fotoğraf 11: Kale Camii Mihrap



Fotoğraf 12: Trabzon Çamburnu Kuşluca Camii Mihrabı Süsleme
(Yavuz Sarı)



Fotoğraf 13: Kale Camii Minber Aynalığı



Fotoğraf 14: Trabzon aykara Taşören Camii Minberi (Mustafa Tunçer)



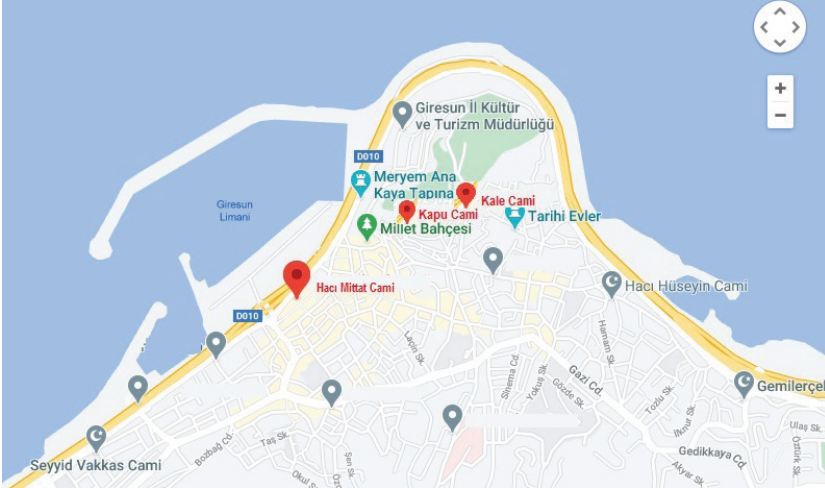
Fotoğraf 15: Kapu Camii Sütun Başlığı



Fotoğraf 16: Kale Camii Minare Şerefesi



Fotoğraf 17: Kapu Cami Beden Duvarı Düzenlemesi



Harita 1: Hacı Mittat, Kapu ve Kale Camileri Harita İmleri (Google Maps)

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

**İbrahim Kutluay. Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet
Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma.
İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 428 s.**

Ayşe Nur DUMAN

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Hadis, İstanbul/Türkiye.

*Research Assistant, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of
Basic Islamic Studies, Hadith, İstanbul/Turkey.*

aduman@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1347-434X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | *Article Type*: Kitap Değerlendirmesi | *Book Review*

Geliş Tarihi | *Date Received*: 3 Mayıs | *May 2021*

Kabul Tarihi | *Date Accepted*: 17 Mayıs | *May 2021*

Yayın Tarihi | *Date Published*: 15 Haziran | *June 2021*

Atıf | Cite as

Duman, Ayşe Nur. "İbrahim Kutluay. Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 428 s.". *idrak* 1/1 (Haziran 2021), 173-177.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / *Giresun University Faculty of Islamic Sciences*, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / *All right reserved.*

Türkiye’de son yıllarda Şîa ve Hadis konulu akademik çalışmaların sayısındaki artışa rağmen mezhebin hadis usûlünü ele alan eserler henüz yeterli seviyede değildir. Bu bakımdan İbrahim Kutluay’ın *Şîa’da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadîs Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* isimli eseri dikkat çekmektedir. Beş bölümden oluşan kitabın Birinci Bölüm’ü “Kavramlar ve Temel Kaynaklar” başlığını taşır ve Şîi fırkalar, İmâmiyye içerisindeki düşünce ekolleri, imâmet, on iki imam, takıyye gibi konuları ihtiva eder. Eserin “İsnad ve Rivayet” başlıklı İkinci Bölüm’ünde yazar isnad, hadis öğrenim ve öğretim metotları, tahammül ve edâ sîgaları, lafzen ve mânen rivayet gibi konuları hem Şîa’ya hem de Ehl-i sünnet’e göre ele alır, ayrıca iki ekolün temel hadis kaynakları hakkında bilgi verir. Kitabın “Râvi” başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm’ü Ehl-i sünnet ve Şîa’ya göre râvinin vasıfları, kusurları ve tabakalarına dairdir. “Mervî” konusuna tahsis edilen Dördüncü Bölüm’de hadisler kaynağı, bilgi değeri, sıhhati, amele konu olup olmaması bakımından incelenir. Kitabın beşinci ve son bölümü ise Ehl-i sünnet ve Şîa’ya göre hadis ilimlerini konu edinmektedir.

Kitabın değerlendirmesine geçmeden önce yazarın temel iddiasına işaret edilmelidir. Zira yazarın iki ekolün hadis usûllerini mukayeseli bir şekilde ele almasının başlıca nedenlerinden biri bu iddiasıdır. Yazar kitabının pek çok yerinde Şîa’nın hadis usûlünün Ehl-i sünnet’ten alındığını ve Şîi ulemanın büyük ölçüde Sünnî âlimleri taklit ettiğini dile getirir (s. 23, 25, 26, 30, 34, 78 vd.). Önceki çalışmalarda yer alan bilgilerden hareketle söz konusu iddiasını dile getiren yazar, Haydar Hubbullah ve Ca’fer es-Subhânî gibi çağdaş dönemdeki Şîi âlimlerin aynı doğrultudaki değerlendirmelerine de sıkça atıfta bulunarak, Şîi hadis usûlünün Ehl-i sünnet âlimlerinin etkisiyle teşekkül ettiği iddiasını kuvvetlendirir (s. 29, 31). Yine yazara göre Şîa’nın yalnızca hadis usûlü değil aynı zamanda cerh-ta’dîl ilmi de Ehl-i sünnet’in etkisi altında gelişme göstermiştir (s. 33). Yazar Şîa’nın Sünnî hadis usûlünün gölgesinde kalarak bir metodoloji geliştirdiğini ifade etmekle birlikte Şîi hadis usûlünün, imâmet ve velâyet doktrinine uygun şekilde mezhebin temel paradigmasını destekleyen karakteristik özelliklere sahip olduğunun da farkındadır (s. 25, 26, 79).

Yazarın söz konusu iddialarının etkisi, kendini en fazla kitabın kurgusunda göstermektedir. Zira Şîî hadis usûlünün, Ehl-i sünnet'in etkisiyle teşekkül ettiği fikri yazarı iki ekolün hadis usûlü konularını mukayeseli bir şekilde ele almaya yönlendirmiştir. O, Sünnî ve Şîî hadis usûlünü karşılaştırmalı olarak ele almanın hem Şîa'yı tanımaya hem de onların Ehl-i sünnet'in usûlünden nasıl etkilendiklerini ya da karşılıklı bir etkileşiminin meydana gelip gelmediğini tespit etmeye imkân tanıdığını ifade eder (s. 25). Ancak yazar kitabında ele aldığı konuları Ehl-i sünnet'in hadis usûlü ile mukayese etmesine raġmen Şîa'nın Sünnî usûlden nasıl etkilendiği hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bir diġer ifadeyle ilk Şîî hadis usûlü yazarlarının Ehl-i sünnet âlimlerinden nasıl, ne zaman, hangi coġrafyada ve ne gibi şartlar altında etkilendikleri ya da Sünnî ulemanın telif ettiği hadis usûlü kitaplarından hangilerinin taklit edildiği, ayrıca söz konusu etkileşimde öne çıkan âlimlerin kimler olduğu hakkında eserde herhangi bir bilgi bulunmaz. Bu durum muhtemelen yazarın, eseri telif sürecinde hadis usûlü alanındaki Sünnî-Şîî etkileşimini merkeze alan temel sorulara sahip olmamasından kaynaklanır. Yazarın merkezî sorulara sahip olmaması da kitapta hadis usûlü konularının Ehl-i sünnet ve Şîa'ya göre ana hatlarıyla anlatılmasına neden olmuştur.

Kitapta dikkat çeken bir diġer husus, Şîa'yı konu edinen önceki çalışmalardaki bilgilerin tekrarlanmasıdır. Söz gelimi kitabın Birinci Bölüm'ünde İslâm Mezhepler Tarihi alanında müstakil olarak çalışılan ve hakkında müstakil eserlerin bulunduğu konular anlatılır. Bu da yazarın okurunu Şîî hadis usûlüyle doğrudan ilgili olmayan birçok meseleyle muhatap etmesine neden olur. Zira yazar ilgili yerde günümüze intikal eden ve etmeyen Şîî fırkalar, Şîa içerisindeki farklı düşünce ekolleri, imâmet doktrini, takıyye, Ehl-i beyt, on iki imam ve imamların masum kabul edilmesi gibi konuları ayrı ayrı ele alır (s. 35-78). Ayrıca ilgili bölümün yarısını oluşturan bu bilgilerin, kitabın ilerleyen bölümleriyle irtibatlı olmadığı ya da sonraki bölümlerde ele alınan konular ile bunlar arasındaki baġlantının kurulamadığı da dikkat çeker. Bu bölümde anlatılan konuların, kitabın diġer bölümleriyle irtibatlandırılmamasını Şîî fırkalar üzerinden göstermek mümkündür. Tespit edilebildiği kadarıyla yazar, günümüze intikal eden ve edemeyen Şîî fırkalara sadece râvinin vasıfları başlığında başka fırkalara mensup râvilerin rivayetlerinin, birtakım karinelere

bağlı olarak kabul edilebileceğini (s. 166), rivayetin sahih sayılmasına sebep olan karineleri (s. 220) ve sahih hadis hakkındaki tartışmaları (s. 228) anlatırken temas eder. Bununla birlikte yazarın, “muttasıl bir senetle mâsumaya dayanan ve isnadında İmâmîyye itikadında olmasa da sika olduğuna hükmedilen râvinin bulunduğu hadis” şeklinde tanımladığı müvessak hadis başlığında fırkalarla irtibat kurması ihtimal dâhilindeyken bunu yapmadığı görülür (s. 235-7).

Yazarın, İslâm Mezhepler Tarihi çalışmalarındaki bilgilerin yanı sıra Şîa'nın hadis anlayışını konu edinen önceki eserlerdeki bilgileri de tekrarladığı dikkat çeker.¹ Çalışmanın İkinci Bölüm'ünde yer alan “Şîa'nın Hadis Müdevvenâtı ve Temel Kaynakları” başlığı ise önceki çalışmalarda ele alınan bilgilerin tekrar edilmesinin en açık örneklerindedir. Yazar ilgili başlıkta *Dört Yüz Asıl* başta olmak üzere Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i, Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* isimli eserleri hakkında bilgi verir (s. 135-52). Ancak Şîa'nın hadis anlayışını konu edinen pek çok çalışmada bu eserler hakkında bilgi bulunur.² Öte yandan işaret edilmesi gereken bir başka konu, yazarın bazı bilgilere kaynağını zikretmeksizin kitabında yer vermesidir. Örneğin yazar Şîa'da isnadın çeşitlerini anlatırken Şeriatmedâr'dan (ö. 1292/1875) naklen Küleynî'nin *el-Kâfî*'sindeki hadislerin çoğunun âli isnadlı olduğunu söyler, ancak bu bilginin kaynağını zikretmez (s. 111). Benzer şekilde Şîa'ya göre râvinin adalet ve zabt kusurları ile Ehl-i sünnet'e göre adalet kusurlarından kizbü'r-râvi, ittihamü'r-râvi bi'l-kizb ve fısku'r-râvi konularının da herhangi bir kaynağa işaret edilmeksizin anlatıldığı görülür (s. 172-3).

Son olarak kitapta çok fazla maddî hatanın yer alması yazımla ilgili hususlara da işaret etmeyi gerekli kılmıştır. Söz konusu hataların ilki, kavram veya isimlerin yazımında belli bir standardın takip edilmemesi, hatta bunların aynı sayfada dahi farklı şekillerde kaydedilmesidir.

1 Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, s. 26, 71-3. Krş. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 127-57, 82-183.

2 Kandemir, “Hadis”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 39; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 187-524; Özpinar, *Şîa Hadis Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2018, s. 395-460. Ayrıca bk. Arıkan, “İsnâşeriyeye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları” (*Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri İçerisinde*), İstanbul: Ensar, 2018, s. 211-3.

Yazarın standart olmayan kullanımlarına rivayet³/rivâyet,⁴ rivaye-tü'l-hadîs⁵/rivâyetü'l-hadîs,⁶ râvi⁷/râvî⁸/ravi,⁹ evsât-i tâbiîn/evsat-ı tâbiîn/evsâtu etbâi't-tâbiîn¹⁰, Kütübü erbaa'ti'ricâliyye¹¹/Kütüb-i Erbaa-i Ricâliyye¹² örnek gösterilebilir. Bununla birlikte çok sayıda isim ve nisbe de hatalı olarak zabt edilmiştir. Örneğin Berâ b. Azib (s. 131) "Berâ b. Âzib", el-Bizantî (s. 135, 139, 347) "el-Bezentî", Hillî (s. 138, 148, 165, 218, 219, 220, 227, 233, 246, 263, 328) "Hillî", Burûcirdî (s. 150) ve Burûcerdî (s. 327-330) "Burûcirdî", Osman b. Hanîf (s. 176) "Osman b. Huneyf", Süleyman b. Sard (s. 188) "Süleyman b. Surad", Abdullah b. Bedîl (s. 188) "Abdullah b. Büdeyl", Ali b. Mihziyâr (s. 218) "Ali b. Mehziyâr", Ebu'l-Buhterî (s. 254) "Ebu'l-Bahterî", Leys b. el-Buhterî (s. 343) "Leys b. el-Bahterî", El-Cûfi (s. 262) "el-Cu'fî", el-Cühnî (s. 342) "el-Cühenî", Seyrâfi (s. 353) "Sayrafî" şeklinde yazılmalydı. Bunların yanı sıra kitapta çok fazla yazım yanlış tespit edilmiştir.¹³ Yine eserde bahsi geçen şahısların vefat tarihlerinin gösteriminde de belirli bir standart takip edilmemiştir. Zira yazar bazen bir şahsın vefat tarihini zikrederken (s. 133, 157, 160, 235, 247, 251, 295) bazen de zikretmez (s. 246, 247).

Sonuç olarak, İbrahim Kutluay'ın *Şîa'da Hadîs Usûlü* isimli kitabı, mezhebin hadîs usûlü konuları hakkında bilgi veren müstakil bir çalışma olması bakımından önemlidir. Ancak hadîs usûlü alanındaki Sünnî-Şîi etkileşiminin nasıl, ne zaman, nerede ve hangi coğrafyada meydana geldiği konularına yeterince değinilmemesi kitabın önemli bir eksikliği olarak değerlendirilebilir.

3 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 95, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 131, 142, 150, 163 vd.

4 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 59, 95, 261, 311.

5 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 94, 95.

6 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 95.

7 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 118, 119, 126 vd.

8 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 118, 225, 227, 245, 272, 307, 327, 346.

9 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 266.

10 Her üç kullanım da aynı sayfada yer alır. Bk. Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 189.

11 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 325.

12 Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 326.

13 Müellifin yazım hatalarından bazılarını görmek için bk. Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 97, 98, 99, 100, 101, 108, 115, 120, 126, 138, 142, 150, 151, 152, 175, 180, 182, 185, 188, 198, 220, 243, 253, 265, 267, 326, 336, 343, 387.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 1
15 Haziran | June 15, 2021

**İbrahim Kalın. Varlık ve İdrak:
Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. ev. Nurullah Koltaş.
İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 271 s.**

Ali PINAR

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye.

*Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and
Religious Studies, Department of Islamic Philosophy, Giresun/Turkey.*

ali.pinar@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5013-7177

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | *Article Type*: Kitap Değerlendirmesi | *Book Review*

Geliş Tarihi | *Date Received*: 30 Nisan | *April 2021*

Kabul Tarihi | *Date Accepted*: 17 Mayıs | *May 2021*

Yayın Tarihi | *Date Published*: 15 Haziran | *June 2021*

Atıf | Cite as

Pınar, Ali. "İbrahim Kalın. Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. ev.
Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 271 s.". *idrak* 1/1 (Haziran
2021), 179-184.

İntihal | Plagiarism

Bu alışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism
software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / *Giresun University
Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.*

Bu eser İbrahim Kalın'ın Oxford Üniversitesi tarafından 2010 yılında yayınlanan "*Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadrâ on Existence, Intellect, and Intuition*"¹ başlıklı kitabının çevirisidir. Bu yayının kaynağının ise yazarın 2002 yılında George Washington Üniversitesinde hazırladığı "*Mulla Sadrâ's Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible*"² başlıklı doktora tezi olduğu görülmektedir. Kitap, Türkçe literatür açısından özgün bir nitelik taşımaktadır. Zira Türkiye'de Molla Sadrâ felsefesi hakkında şu ana kadar üçü doktora, altısı yüksek lisans olmak üzere toplam dokuz tez yazılmıştır ve bunlardan sadece biri özel olarak bilgi felsefesi hakkındadır.³

Kitabın kaynak kullanımı ve başlıklandırma yöntemi ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Kitapta birincil Arapça kaynaklar yeterince kullanılmış, hatta bunlardan oldukça fazla, sıklıkla bir sayfayı bulan doğrudan aktarmalar yapılmıştır. İkincil kaynaklar da yeterince kullanılmış, çoğunlukla İngilizce, bazen de Fransızca kaynaklar tercih edilmiştir. Başlıklar açısından bakıldığında ise kitapta alt başlıklar çok az kullanılmış, ortalama yirmi sayfa başına bir başlık konulmuştur. Yine ana başlığın altında, alt başlıklardan önce başlıksız bölümler bulunmaktadır. Örneğin "Sadrâ'nın Ontolojisi" başlığı altında, "Mahiyet ve Varlık" alt başlığının öncesinde yazar, "varlığın açıklığı ve tanımlanamazlığı" meselesini işlemekte fakat bu şekilde bir alt başlık koymaktan kaçınmaktadır. Daha da önemlisi pek çok başlık, içeriği anlamaya yardımcı olmamaktadır. Örneğin kitabın ilk alt başlığı "Eflatun'un Bios Theoretikos'u"⁴ şeklindedir, hâlbuki bu başlık "Eflatun'un Bilgiyi Formlara Dayandırması ve Bunun Bilen ve Bilinenin Birleşmesi Görüşüne Uygunluğu" şeklinde olsaydı içeriği daha iyi yansıtabilirdi.

1 Geç Dönem İslam Felsefesinde Bilgi: Molla Sadrâ'da Varlık, Akıl ve Sezgi.

2 Molla Sadrâ'nın Bilgi Teorisi ve Akleden ve Akledilenin Birleşmesi.

3 *Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı*, Rahim Acar (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

4 Müşahadeye dayalı bir hayat.

Kitabın giriş kısmında konu ve plan açıklanmış, kaynaklardan hiç bahsedilmemiştir.⁵ Bölümlerde konu daha çok tasviri bir şekilde incelenmiş, delillerin tahkik edilmesi yoluyla mesele daha ileriye götürülmemiştir. Sonuç bölümüne yer verilmemiştir.⁶ Molla Sadrâ'nın "*Risale fi ittihadî'l-akil ve'l-makul*"⁷ adlı yazısı tercüme edilmiş ve metnin sonuna eklenmiştir.

Kitabın içeriğine bakıldığında, [1] "Bilgi Problemi ve İttihad Görüşünün Yunan ve İslam Düşüncesindeki Bağlamı" başlıklı birinci bölümde meselenin kronolojik arka planı olarak Yunan ve İslam düşüncesinde bilen ve bilinen ilişkisi incelenmektedir. [2.1] İkinci bölümün "Sadrâ'nın Ontolojisi" başlıklı birinci kısmında meselenin tematik arka planı olarak Molla Sadrâ'nın varlık felsefesi incelenmektedir. [2.2] İkinci bölümün "Varlık, Akledilirlik ve Bilgi" başlıklı ikinci kısmında bilen ve bilinenin birleşmesi bağlamında; bilen ve bilinen ilişkisine dair teoriler, Sadrâ'nın bilen ve bilinenin birleşmesi yönündeki tercihi, insanın kendisine dair bilgisi ve Tanrı'nın kendisinden başka şeylere dair bilgisi gibi meseleler incelenmektedir. [3] "Sadrâ'nın Sentezi: Tecrübe ve Varlık Olarak Bilgi" başlıklı üçüncü bölümde ise Sadrâ'nın varlık olarak bilgi görüşünün uzantıları sayılabilecek olan sezgicilik ve vitalizm⁸ görüşleri incelenmektedir. Kitabın aktardığı şekliyle Molla Sadrâ'nın temel önermeleri şunlardır: varlık vardır, varlık mevcutlarda dereceli olarak bulunur, bilgi maddeden soyutlanmış varlıktır, bilgi bilen ve bilinenin birleşmesi yoluyla gerçekleşir ve mistik bilgi rasyonel bilgiden üstündür. Aşağıda her bir önerme bağımsız paragraflarda açıklanacaktır.

[1] "Varlık vardır." önermesi, nesnelere mahiyetlerinin ötesinde bir varlıklarının olduğunu söyler. Varlık mahiyet ayrımı, felsefe tarihinde açıkça ilk defa İbn Sînâ tarafından ortaya atılmış, ondan sonra da felsefe, kelimeler ve tasavvuf kısımlarıyla bütün İslam düşüncesinin temel meselelerinden biri olmuştur.

5 Asıl tez metninde Molla Sadrâ'nın eserleri başlığı altında birincil kaynaklardan bahsedilmektedir.

6 Asıl tez metninde sonuç bölümü bulunmaktadır.

7 Akleden ve Akledilenin Birleşmesi Hakkında Makale.

8 Tüm varlıkların farklı derecelerde de olsa bir bilince sahip oldukları görüşü.

[2] “Varlık mevcutlarda dereceli olarak bulunur.” önermesi kısaca *teşhikü'l-vücûd* yani varlığın dereceliliği şeklinde ifade edilir ve karşıtı “Varlık mevcutlarda eşit olarak bulunur.” önermesidir. Varlığın dereceliliği görüşüne göre mahiyetler varlığın farklı derecelerdeki halleridir. Dolayısıyla mahiyetler, varlığın kapsamı altındadır. Başka bir ifadeyle varlık ve mahiyet birlikteliğinden oluşan “Mevcutlarda aslolan varlıktır.” Bu son önerme de kısaca *asaletü'l-vücûd* yani varlığın asıllığı şeklinde ifade edilir ve karşıtı “Mevcutlarda aslolan mahiyettir.” önermesidir.

Görüldüğü üzere Molla Sadrâ'nın varlık felsefesinin temel teorileri olan *teşhikü'l-vücûd* ve *asaletü'l-vücûd* aslında aynı düşüncenin farklı açılardan ifade edilmiş şekilleridir. Varlığın kendisi açısından bakıldığında buna *teşhikü'l-vücûd*, varlığın mahiyet ile ilişkisi açısından bakıldığında ise *asaletü'l-vücûd* denilmektedir. Karşıt görüşteki Meşşâî ve İşrâkî filozoflara göre ise birincil cevherler yani dış dünyada gerçek karşılığı olanlar fertlerdir. Daha sonra bu fertlerden örneğin; Ahmet, Mehmet ve Hasan fertlerindeki ortaklıktan hareketle insan kavramına ulaşırız. Sonra örneğin; insan, kedi ve köpek türlerindeki ortaklıktan hareketle hayvan kavramına ulaşırız. Bu şekildeki bir soyutlama sürecinde ulaştığımız son kavram varlıktır, dolayısıyla da varlık, aslında insan ve hayvan mahiyetleri gibi bir mahiyettir, şu farkla ki en üst mahiyettir. Sonuç olarak bu görüşe göre varlık mahiyetin kapsamı altındadır, başka bir ifadeyle “Mevcutlarda aslolan mahiyettir.”

[3] “Bilgi maddeden soyutlanmış varlıktır.” önermesi ikinci önermenin doğal bir uzantısıdır. Çünkü mevcutlar varlığın farklı derecelerdeki hallerinden ibaret ise bilgi de diğer mevcutlar gibi varlık olacaktır. Nitekim mahiyetin asıllığını savunan Meşşâîler, “Bilgi maddeden soyutlanmış mahiyettir.” görüşünü benimsemişlerdir. Öte yandan, mevcutların varlık ve mahiyetten değil de cevher ve arazlardan ibaret olduğunu savunan kelamcılar ise “Bilgi arazdır.” görüşünü benimsemişlerdir.

[4] “Bilgi, bilen ve bilinenin birleşmesi yoluyla gerçekleşir.” önermesi kitabın ana fikri sayılabilir. Nitekim kitabın kaynağı olan doktora tezinin başlığı da kitabın ekinde yer alan risalenin başlığı da buna

işaret etmektedir. Bu aşamada öncelikle tartışma konusunun belirlenmesi gerekmektedir çünkü buradaki bilgi ile kastedilen şu dört farklı bilgi türü olabilir; Tanrı'nın kendisine dair bilgisi, Tanrı'nın kendisinden başka şeylere dair bilgisi, insanın kendisine dair bilgisi veya insanın kendisinden başka şeylere dair bilgisi.

Bu dört ihtimalden birinci ve üçüncü ihtimallerde yani Tanrı'nın ve insanların kendilerine dair bilgilerinde, bilen ve bilinenin birleşmeden de öte zaten bir olduğu açıktır. İkinci ihtimal olan Tanrı'nın kendisinden başka şeylere dair bilgisinde de bilen ve bilinenin bir olduğu hususunda Molla Sadrâ ile Meşşâî ve İşrâkî felsefeciler arasında fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Çünkü her şey varlığını Tanrı'dan aldığına göre Tanrı'nın kendisini bilmesi aynı zamanda başka şeyleri de bilmesi demektir, başka bir ifadeyle Tanrı'nın başka şeylere dair bilgisi kendisine dair bilgisine racidir. Sonuç olarak Meşşâî felsefeciler ile Molla Sadrâ arasındaki asıl fikir ayrılığı yukarıdaki dört ihtimalden dördüncüsü olan insanın kendisinden başka şeylere dair bilgisi hakkındadır.

Burada ikinci ihtimal yani Tanrı'nın kendisinden başka şeylere dair bilgisi hakkında felsefeciler ve kelimciler açısından birer şerh düşmek gerekmektedir. Öncelikle kelimcılara göre her şey varlığını Tanrı'dan almamakta, Tanrı her şeyi yoktan yaratmaktadır, yani Tanrı varlıkların maddi sebebi değil fail sebebidir. Dolayısıyla sudûr teorisini benimseyen felsefecilerin ve vahdet-i vücûd teorisini benimseyen tasavvufçuların savunduğu gibi Tanrı ile âlem arasında geçişliliği kabul etmeyen, bu ikisi arasında mübâyenet olduğunu düşünen kelimciler, ikinci ihtimaldeki ittifaka katılmayacaklar ve Tanrı'nın başka şeylere dair bilgisinin, kendisine dair bilgisine raci olmadığını, dolayısıyla bu tür bir bilgide bilen ve bilinenin bir olmadığını söyleyeceklerdir. Felsefeciler ise her ne kadar Tanrı'nın kendisinden başka şeylere dair bilgisinin, kendisine dair bilgisine raci olduğunu söylese de bu onların mahiyetin asıllığı görüşleri ile uyumsuzdur. Çünkü bu felsefecilere göre mevcutları her ne iseler o yapan şey mahiyetleridir ve mahiyetlerin kaynağı da Tanrı değildir, Tanrı sadece varlıklarının kaynağıdır. Dolayısıyla bu felsefecilerin ya Tanrı'nın kendisinden başka şeyleri bilmediğini söylemeleri; ya da bildiğini, bu bilginin

kendisine dair bilgisinden farklı olduğunu, sonuç olarak Tanrı'nın bilgisinde bir çokluk bulunduğunu kabul etmeleri gerekmektedir.

Yazar, kitap boyunca bilen ve bilinenin birleşmesi görüşünün felsefenin diğer meselelerindeki görüşler ile ilişkisine değinmektedir. Ona göre bu görüş epistemolojide sezgicilik ile uyumlu, akılcılık ile uyumsuz; ontolojide varlığın asıllığı ile uyumlu, mahiyetin asıllığı ile uyumsuz, kozmolojide idealar ile uyumlu, faal akıl ile uyumsuzdur.

[5] "Mistik bilgi rasyonel bilgidен üstündür." önermesi bağlamında yazar, Molla Sadrâ'nın ekolüne dair görüşleri tartışır. Onun bir filozof veya bir sûfî olduğuna dair görüşleri reddeder ve felsefe ile tasavvuf arasında sentez yaptığını belirtir. Aslında sentez kaçamak bir ifade gibi görünmektedir, yazarın giriş bölümünde ima ettiği gibi Molla Sadrâ'nın vahdet-i vücûd ekolünden olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim yukarıda verilen beş önermenin her birinde Molla Sadrâ vahdet-i vücûd ekolü ile fikir birliği içerisindedir. Hâlbuki kelimacılarla beş önermenin hepsinde, Meşşâîlerle birinci önerme hariç diğer dört önermede, İsrâkîlerle ise birinci ve beşinci önerme hariç diğer üç önermede fikir ayrılığı içerisindedir.

Sonuç olarak konuyu tasviri bir şekilde incelemesi ve ileri götürmemesi okuyucuda bir eksiklik hissi yaratıyor olsa da ülkemizde neredeyse hiç çalışılmayan bir konuya odaklanması, konuyu kronolojik ve tematik arka planını vererek bütünlüklü bir şekilde incelemesi ile bu kitabın Türkçe literatüre değerli bir katkı sunduğunu ifade etmek gerekir.





Araştırma Makaleleri

Prof. Dr. Cevdet Coşkun

Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü

Prof. Dr. Mustafa Alici

Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl

Prof. Dr. Mustafa Şanal

**Bir Osmanlı Eğitimsi: Abdullah Vehbi Bey'in İlmî Kişiliği ve
"Usûl-i İbtidâi Yahut Muallimlere Rehnümâ" Adlı Eseri**

Doç. Dr. Recep Önal

**İmam Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine
İlişkin Eleştirileri**

Mehmet Fatsa

**Giresun Şehrinin İslamlaşma Sürecinde İki Öncü Şahsiyet:
Hacı Abdullah Fakı ve Derviş Murad**

Arş. Gör. Faruk Narmanlı

**Giresun Merkez Camilerinden Tezyinat Örnekleri
(Kale, Kapu ve Hacı Mittat Camileri)**

Kitap Değerlendirmeleri

Arş. Gör. Ayşe Nur Duman

**İbrahim Kutluay, Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile
Mukayeseli Bir Çalışma**

Arş. Gör. Ali Pınar

İbrahim Kalın, Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru